

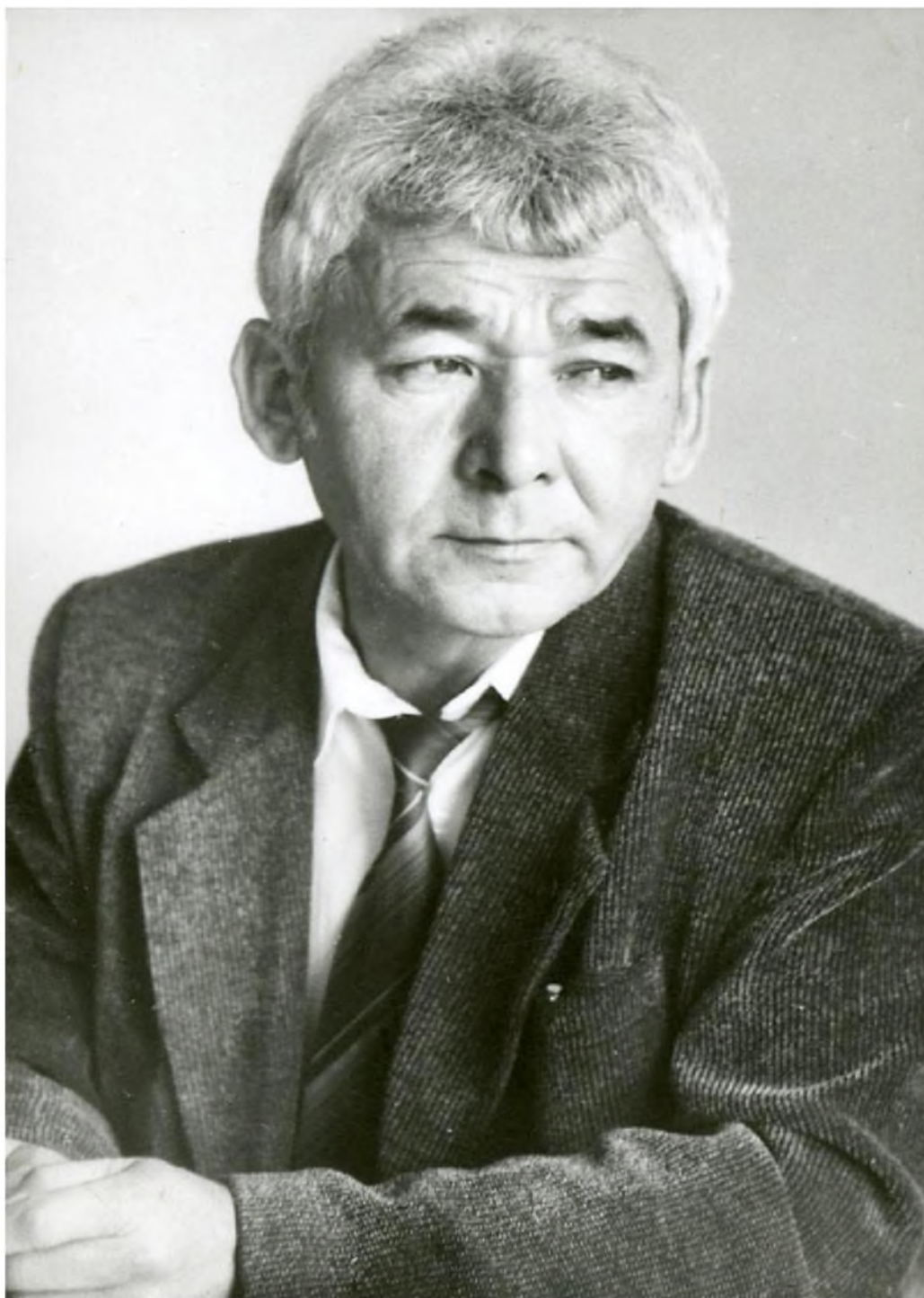
2 Юсуповские
Чтения



2 Юсуповские
чтения

Этногенез История Культура
ИИЯЛ УНЦ РАН

Этногенез История Культура



Юсупов Ринат Мухаметович

1951 – 2011

УДК: [39:398: 809.434.3:94/99:572]:470.57
ББК: 63.5:82:81:63.3(2 Рос. Баш.):28.71

Научное издание

Ответственные редакторы:

д.ф.н., проф. Ф.Г. Хисамитдинова, д.г.н. А.В. Псянчин

Редакционная коллегия: д.ф.н. М.Х. Надергулов, д.и.н. Р.Н. Сулейманова, к.ф.н. Г.Р. Хусаинова, к.и.н. А.Ф. Илимбетова, к.и.н. М.М. Маннапов, к.и.н. З.И. Минибаева, к.и.н. З.М. Давлетшина, к.ф.н. Р.А. Сулейманова, к.и.н. Ш.Н. Исянгулов, к.филос.н. Р.Г. Шарипов, к.и.н. Я.В. Рафикова, к.и.н. Ю.А. Абсалямова, к.и.н. В.Г. Котов

Рецензенты: д.филос.н. А.Р. Янгузин, к.и.н. А.И. Кортуннов

Этногенез. История. Культура: Вторые Юсуповские чтения. Материалы Международной научной конференции, посвященной памяти Рината Мухаметовича Юсупова, г. Уфа, 13 ноября 2014 г. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014. 348 с.

ISBN 978-5-91608-117-6

В сборнике материалов конференции опубликованы статьи участников Международной научной конференции «Этногенез. История. Культура: Вторые Юсуповские чтения», посвященной памяти Рината Мухаметовича Юсупова. В докладах отражены актуальные проблемы исторической антропологии, этногенеза, этнической истории, материальной и духовной культуры башкир и других народов Евразии.

Книга предназначена для антропологов, этнологов, археологов, филологов, литературоведов, а также всех интересующихся историей и культурой башкир и народов Евразии.

ISBN 978-5-91608-117-6

Федеральное агентство научных организаций
Отделение историко-филологических наук РАН
Правительство Республики Башкортостан
Министерство культуры Республики Башкортостан
Академия наук Республики Башкортостан
Уфимский научный центр РАН
Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН
Областной историко-краеведческий музей г. Актобе (Казахстан)

ЭТНОГЕНЕЗ

ИСТОРИЯ

КУЛЬТУРА:

ВТОРЫЕ ЮСУПОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

Материалы Международной научной конференции, посвященной
памяти Рината Мухаметовича Юсупова (1951–2011 гг.)

г. Уфа, 13 ноября 2014 г.

Р.М. ЮСУПОВ И ПАЛЕОАНТРОПОЛОГИЯ БАХМУТИНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ УФИМСКО-БЕЛЬСКОГО МЕЖДУРЕЧЬЯ (КРАТКИЙ ОБЗОР)

Ринат Мухаметович Юсупов был исключительно эрудированным исследователем, что позволяло ему ориентироваться в проблематике, охватывающей широкий хронологический период истории Волго-Уральского региона и предлагать археологам оригинальные, хорошо обоснованные концепции развития процессов культурогенеза, начиная от эпохи палеометалла и заканчивая современной этнической историей. Наиболее ярко это проявляется в небольшом по объему, но очень насыщенном по содержанию исследовании 2002 г. [Юсупов, 2002]. Несмотря на интерес к общим проблемам древней истории и археологии края, все же ключевой сферой научных интересов Рината Мухаметовича являлся этногенез башкирского народа, тесно вплетенный в средневековую историю региона.

Эта эпоха является наиболее насыщенной миграционными и метисационными процессами, способствовавшими обновлению антропологического и этнокультурного облика населения на Южном Урале. Причем, в лесной полосе Уфимско-Бельского междуречья, эти процессы происходили достаточно стабильно на местной антропологической основе – комплекс признаков, характерный для уральской расы [Антропология башкир, 2011. С.100].

Основные принципы данного тезиса заложены в 1960-е гг. антропологом М.С. Акимовой. Сопоставление антропологических серий Бирского и Камышлы-Тамакского могильников показало морфологическую близость комплексов, свидетельствующую об их антропологической преемственности [Акимова, 1968. С.61].

В соответствии с археологическими данными (по Н.А. Мажитову), серия черепов из Бирского могильника была поделена на раннюю и позднюю группы. В результате, различия краниологических серий между двумя этапами развития культуры оказались минимальными. Фиксируемые же изменения позднего населения объяснялись процессом смешения с пришлыми группами. Между тем, одновременно отмечалось, что внешняя инфильтрация в бахмутинскую среду наблюдается, и в раннее время (мазунино), но полной трансформации комплексов «местной» уральской расы не происходит [Акимова, 1968. С.62-64].

Развивая положения, выдвинутые М.С. Акимовой, Р.М. Юсупов отметил преобладание в начале I тыс. н.э. на севере современной Башкирии местного финно-угорского пласта, черты которого прослеживаются в физическом типе современных народов Поволжья и северных башкир [Юсупов, 1989. С.121]. Усиление же европеоидных черт в бахмутинских погребениях объяснялось контактами с пришлыми группами южного происхождения [Юсупов, 2002. С.33].

Более определенно эту «южную группу» удалось выделить на антропологическом материале с курганно-грунтового могильника «Старая Мушта» Краснокамского района Республики Башкортостан [Сунгатов, Гарустович, Юсупов, 2004]. На основе изученной серии Р.М. Юсупов заключает, что грунтовые погребения соотносятся с автохтонным финно-пермским населением (преимущественно женщины), а мужские подкурганные захоронения с инокультурным комплексом расогенетически связаны с поздними сарматами Приуралья [Сунгатов, Гарустович, Юсупов, 2004. С.79-81; Сунгатов, 2006. С.86].

Характер взаимодействия пришлых и местных групп населения, оставивших Старо-Муштинский могильник, определяется Р.М. Юсуповым на уровне брачных связей [Сунгатов, Гарустович, Юсупов, 2004. С.45-56; Юсупов, Хуснутдинова, Суворова, Бермишева, Виллемс, Рахмангулов, 2009. С.173]. В то же время, четкое разграничение местных и инородных погребальных комплексов на территории некрополя указывает на начальный этап этнокультурного взаимодействия.

Таким образом, Р.М. Юсупов считал возможным связывать наблюдаемую в бахмутинской среде изменчивость антропологических признаков с потомками местных приуральских сарматских племен. Это население вынуждено было осваивать северные,

лесные районы под давлением кочевников иного происхождения [Сунгатов, Гарустович, Юсупов, 2004. С.81-83].

Исследования М.С. Акимовой и Р.М. Юсупова, отмечающие антропологическую гомогенность расового типа раннесредневекового оседлого населения Уфимско-Бельского междуречья, косвенно подтверждают мнение о генезисе бахмутинских культурных стереотипов в предшествующей ей пьяноборской среде. Культурное и биологическое взаимодействие с пришлым населением, фиксируемое с нач. I тыс. н.э., связывается с потомками позднесарматских племен Приуралья.

Литература и источники

1. Акимова М.С. Антропология древнего населения Приуралья. М., 1968.
2. Антропология башкир / М.А. Бермишева, В.А. Иванов, Г.А. Киньябаева и др. СПб., 2011.
3. Сунгатов Ф.А., Гарустович Г.Н., Юсупов Р.М. Приуралье в эпоху великого переселения народов (Старо-Муштинский курганно-грунтовый могильник). Уфа, 2004.
4. Юсупов Р.М. Краниология башкир. Л., 1989.
5. Юсупов Р.М. Антропологический состав башкир и его формирование // Башкиры: этническая история и традиционная культура. Уфа, 2002. С. 21–44.
6. Юсупов Р.М., Хуснутдинова Э.К., Суворова Н.А., Бермишева М.А., Виллемс Р., Рахмангулов А.А. Антропология и популяционная генетика пермских башкир: Монография. Уфа, 2009.

Бурханов А.А. (Казань)

ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ «САФИР-89» ПО ПУТИ АХМЕДА ИБН-ФАДЛАНА

В 1989-1993 гг. ЮНЕСКО осуществило комплексную проект-программу «Великий шелковый путь – путь диалога», посвященную изучению истории и древних коммуникаций. В рамках этого проекта группа ученых 52 стран при участии японской телекомпании «Асахи» весной-осенью 1989 г. и 1991 г., в два этапа, через Северное Причерноморье – Закавказье, Среднюю Азию и Казахстан – Китай осуществляли две международные (рекогносцировочную и основную) экспедиции по торгово-караванным путям древности и средневековья [Бурханов, 1990; Ставиский, 1995. С.135-141].

По результатам этих поездок, стало возможным включение в «Список объектов всемирного наследия ЮНЕСКО», наиболее важных объектов природы и истории в Узбекистане – Самарканда, Бухары, Шахрисабза и Хивы (Ичан-Кала), Туркменистане – Древнего Мерва, Куны-Ургенча и Нисы, Таджикистане – Саразма, Кыргызстане – горы Сулейман-Тоо, Казахстане – Туркестана (мавзолей Х.А. Ясави) и петроглифы археологического ландшафта Тамгалы, Республике Татарстан (Российская Федерация) – Казанского Кремля и Болгара.

Кроме того, около 20 объектов природы и истории, названных государств и регионов включены в число кандидатов на включение в «Список объектов Всемирного наследия ЮНЕСКО».

Одновременно с вышеназванной рекогносцировочной экспедицией ЮНЕСКО в туркменском портовом городе Красноводске (ныне Туркменбаши) высадились Всесоюзная комплексная историко-этнографическая экспедиция «Сафир-89», которая в августе-октябре 1989 г. совершила путешествие по значительной части пути арабского путешественника Ахмеда ибн-Фадлана.

Маршрут экспедиции охватывал Болгар – Казань – Астрахань – Махачкала – Баку – Красноводск – Мадау – Ашгабат – Серахс – Мары – Чарджоу (Туркменабат) - Бухара – вниз по левобережью Амударьи – Куны-Ургенч – Бейнау – Уральск – Куйбышев – Болгар – Казань. Экспедиция «Сафир-89» взяла старт из Болгара – Казани 2 августа и вернулась в Татарстан 5 октября [Бурханов, 1989. С.23-26; 1995. С.121-126; 2008. С.27-32; 2010а. С.16-48; 2010 б. С.211-227; 2014. 36 с.].

Его осуществил Проект гуманитарных экспедиций в рамках Инновационного фонда «Развитие» (г. Ленинград) при участии и содействии вузов и академических институтов Казани и Ленинграда, Казанского мусульманского объединения (ныне ДУМ РТ) и мечети Ш. Марджани. Спонсорами стали крупнейшие предприятия Казани, Набережных Челнов, Нижнекамска и Ленинграда, которые оказали финансовую и практическую помощь, обеспечивали оборудованием и автотранспортом (автомобили «КамАЗ»). Руководил экспедицией тогда еще молодой исследователь, ныне известный петербургский ученый-историк А.Г. Юрченко. В составе экспедиции было 19 молодых ученых и специалистов из Ленинграда, Казани, Уфы, Чебоксар и Ашгабата, имам-хатиб мечети Ш. Марджани, киносъёмочная группа «Кадр» Гостелерадио Республики Татарстан, фотограф, водители двух КамАЗов.

В то время я, выпускник Челябинского госпединститута 1978 г., работал в Ашхабаде научным сотрудником отдела Института истории им. Ш. Батырова АН Туркменской ССР и заместителем директора по научной работе Государственного историко-культурного и археологического музея-заповедника «Ниса» Минкультуры Туркменистана. Поэтому мне было поручено подготовка туркменистанской части Международной экспедиции ЮНЕСКО «Великий шелковый путь – путь диалога».

Таким образом, неожиданно для себя я стал гидом-организатором самого большого среднеазиатского участка маршрута экспедиции «Сафир-89» от Красноводска до Куня-Ургенча.

В списке участников экспедиции «Сафир-89» я сразу обратил внимание на фамилию уфимского ученого-антрополога и этнографа Юсупова Рината Мухаметовича.

С первых же минут я понял, что Ринат Мухаметович очень серьезный и увлеченный ученый-антрополог, и этнограф, высококвалифицированный врач, строгий и требовательный, честный и добрый, порядочный и справедливый человек и друг.

В период работы в экспедиции в 1989 г. в Туркменистане Р.М. Юсупов интересовался традициями и бытом различных племен туркмен, белуджей, иранцев, курдов, казахов, узбеков. Полученные сведения он сравнивал с обычаями народов Урало-Поволжья, прежде всего башкир, татар, чувашей и марийцев. Особенно он интересовался жилищем, пищей, одеждой, музыкальными инструментами народов среднеазиатского Туркестана.

Как врач и антрополог, он интересовался причинами разных болезней, чаще встречающихся у местных жителей Средней Азии, увлекался сбором местных лекарственных трав и народных лечебных средств. Кроме этого он изучал антропологические данные отдельных жителей сел Туркменистана. Думаю, что эти знания и опыт ему пригодились в дальнейших научных исследованиях.

В центре внимания участников экспедиции «Сафир-89» было изучение истории мировых коммуникаций, движения людей и товаров по торгово-караванным трассам в древности и в средневековье, превратившихся в основные каналы распространения культурных достижений, обычаев и традиций разных этнических групп Востока и Запада. Положительной стороной контактов между представителями разных цивилизаций и культур был обмен опытом и идеями, знаковыми системами и письменностью, научной и технической информацией, духовными ценностями.

Научные путешествия современных ученых по древним маршрутам, о которых сохранились подробные записи древних и средневековых авторов, дают возможность увидеть и сравнить жизнь сегодняшних жителей Евразии с жизнью их далеких предков. Путешествие с научными целями предоставило возможность знакомства со странами и народами, проникновения в многосторонний мир народной культуры и, наконец, приобщение к традициям и навыкам путешествий.

Поэтому не случайно в составе экспедиции «Сафир-89» работали в основном (кроме многоопытного археолога профессора Ю.А. Заднепровского) молодые исследователи.

Название экспедиции появилось не случайно, в переводе с арабского «Сафир» означает «посол», «путешественник» и «посредник». Наша экспедиция «Сафир-89» повторил значительную (в пределах СССР) часть пути, описанного секретарем посольства арабов к булгарам в X в. Ахмедом ибн-Фадланом.

В 921-922 гг. из столицы Багдадского халифата через Иран и Среднюю Азию – к царю волжских болгар Алмушу сыну Шилки-эльтабара – совершило путешествие

посольство халифа Джафара аль-Муктадира-би-ллаха. Официально его возглавил евнух халифа Сусан ар-Рассин, но главную роль в нем играл секретарь Ахмед ибн-Фадлан [Бурханов, 1995, С.56-60].

Это был «Караван мира», который выполнил дипломатическую миссию и задачи религиозно-культурного и политического характера. В его составе было пять тысяч человек и три тысячи коней, не считая верблюдов, а также сопровождающие вооруженные отряды.

Большая часть пути каравана пролегла по территории республик бывшего СССР: из Серахса в Мерв, затем из Амуля в Бухару, далее по реке Джейхун-Амударья через Хорезм в плато Устюрт, по Западному Казахстану на север – Волго-Камское междуречье.

Сохранился подробный отчет Ахмеда ибн-Фадлана об этом путешествии, который позволяет реконструировать средневековый торгово-караванный путь, обычаи племен и народов, через территории которых пролегал путь каравана.

В X в., была активно торговля Мавераннахра и Хорасана с Болгарским царством на Волге [Бурханов, 2007, С.478-479; 2008 б, С.79-82, Burkanov, 1997, P.68-70]. Ибн-Фадлан подробно описал путь, связывающий Среднюю Азию с Восточной Европой. Прежде путь из Багдада и Ирана в Волго-Камскую Болгарию шел через Закавказье и Хазарский каганат. Однако, в начале X в., при халифе Муктадире, отношения между Багдадским халифатом и Хазарским каганатом резко ухудшились, и торговые пути переместились в Мавераннахр. Ибн-Фадлан сообщает, что из Бухары караваны шли к Джейхуну (Амударья), а затем вдоль реки в г. Кят – центр Южного Хорезма, и далее в Джурджанию (Гургандж), а оттуда через Эмбу в Болгарское царство.

Таким образом, торговый путь огибал территорию Хазарского каганата и шел по левобережью Итиля (Волги). На этом пути было множество караван-сараев, развалины которых сохранились до наших дней [Байпаков, 1998; Бурханов, 2013; Массон, 1996].

Об интенсивности торговых связей Средней Азии с Восточной Европой свидетельствует обилие саманидских монет, найденных в различных местностях современной Российской Федерации вплоть до Балтийских стран и Скандинавии.

Из Волжской Болгарии через Хорезм вывозили меха, кожу, кору для дубления кож, скот, рабов, мёд, орехи и многое другое. Из Средней Азии в Восточную Европу везли рис, перец, изюм и сухофрукты, ткани, но более всего серебряные дирхемы – саманидские монеты, которые играли ведущую роль в торговом обороте. Поэтому не зря среднеазиатско-волжский путь принято называть «серебряным путём».

Экспедиция «Сафар-89» должна была пройти по маршруту арабов и изучить сегодняшнее состояние территорий, этносов и т.д. Поэтому перед участниками экспедиции «Сафир-89» стояли следующие цели и задачи:

- изучение археологических и историко-архитектурных памятников вдоль торгово-караванных путей прошлого из Средней Азии в Восточную Европу;
- исследование этнических групп, проживающих на территории, в которых проходила экспедиция;
- попытка реконструкции части пути и моделирование путешествия по «Записке» Ахмеда ибн-Фадлана;
- углубление и дальнейшее развитие связей между народами и учеными, специалистами научных центров и вузов различных стран и регионов Евразии;
- возрождение и поддержка древних культурных традиций и обычаев.

Программа проекта «Сафир-89» включала 3 основных этапа исследований, связанных с путешествиями по трем различным природным и историко-культурным зонам. Эта зона орошаемого земледелия в Центральной (Средней) Азии, степи Казахстана и лесостепи Поволжья. В каждом из названных трех регионов исторически сложились и сохранились до наших дней особенности семейно-бытового уклада, организации мужского и женского труда, народных праздников.

Все, что относилось к сфере выживания (жилье, одежда и пища), также четко различается по трем историко-культурным зонам. В частности, жилище в среднеазиатском регионе в основном представлено в виде глиняного дома, в степях Казахстана как войлочная юрта, а Волго-Уральском регионе в виде деревянной избы (дома).

В ходе экспедиции «Сафир-89» были решены задачи следующего характера:

1) Пройдена значительная (в пределах бывшего СССР, Серахс – Болгар) часть пути арабского посольства из Багдада в Болгар в 921-922 гг.;

2) Созданы научные и научно-популярные кино- и видеофильмы, в т.ч. на историко-этнографические сюжеты;

3) Собраны сведения о традиционной культуре туркмен, узбеков, каракалпаков, белуджей, иранцев, казахов, калмыков, народов Дагестана, азербайджанцев, русских, казаков, татар, башкир и других народов Средней Азии, Казахстана и Волго-Уральского региона;

4) Собраны материалы для «Энциклопедии Ибн-Фадлана»;

5) Организованы встречи с представителями местной власти, научной общественности, средств массовой информации и местным населением в столицах республик, областных и районных центрах по ходу следования экспедиции.

Самой результативной и протяженной частью пути экспедиции явилась Средняя Азия, в частности Туркменистан. «Сафир-89» работала в Туркменистане с 7 по 25 сентября 1989 г. Здесь были проведены работы научно-исследовательского характера и съемки фильмов на объектах государственных историко-культурных заповедников «Ниса», «Древний Мерв» и «Куня-Ургенч», историко-культурных комплексах Мисриана, Анау, Меана, Серахса, Дая-Хатына, а также на городищах Абиверд-Пештак, Амуйль-Чарджуй, Дарган-Кала [Бурханов, 1989 а, б; 1986]. В 1991-1994 гг. многие из них стали музеями-заповедниками и в настоящее время в них успешно продолжаются реставрационно-консервационные работы.

После завершения работ экспедиции «Сафир-89» я занялся проведением новых крупномасштабных археологических исследований в Средней Амударье, Хорезме и Южном Туркменистане. По итогам этих исследований были проведены международные и региональные конференции, изданы статьи и монографии, а также в 1992 г. мною была защищена кандидатская диссертация на тему «Область Амуля в древности и раннем средневековье» в МГУ имени М.В. Ломоносова.

Участники экспедиции «Сафир-89» совместно с Международной экспедицией ЮНЕСКО «Великий шелковый путь-89» участвовали в этнографическо-культурных и фольклорных праздниках, представленных в Дая-Хатыне и Куня-Ургенче. Проводились также историко-этнографические исследования в селениях Кызыл-Атрекского, Серахского, Иолотанского, Дейнауского и Куня-Ургенчского районов Туркменистана. Здесь были собраны интересные материалы по традиционной и современной культуре туркмен-йомудов, текинцев, сарыков, салоров, эрсаринцев, а также белуджей, иранцев (персов), узбеков и казахов.

В заключении, хотелось бы высказать мысль о необходимости проведения новой комплексной экспедиции по пути Ахмеда ибн-Фадлана с привлечением ученых и специалистов, а также энтузиастов по маршруту Багдад – Хамадан – Мешхед – Серахс – Мерв – Амуйль – Бухара – Куня-Ургенч – Бейнау – Болгар.

Она должна пройти под эгидой и флагами ЮНЕСКО, ИРСИКО и ТЮРКСОЙ, и при поддержке тех государств, по территории которых проходит маршрут экспедиции. На наш взгляд она должна иметь статус Международной научной и гуманитарной и пройти в 2022 г., когда исполняется 1100 лет со дня прибытия арабского посольства в 922 г. в Волжскую Болгарию и официального принятия в Волго-Уральском регионе ислама.

При подготовке названной экспедиции необходимо мобилизовать и эффективно использовать все потенциальные финансовые и материальные возможности международных и государственных структур и общественности, а также профессиональные и кадровые потенциалы участников. При этом необходимо использовать материальную помощь и поддержку организаций и специалистов из субъектов Волго-Уральского региона, Российской Федерации, Казахстана, государств Средней (Центральной) Азии, Ирана и других мусульманских стран Азии и Африки, а также структур европейских государств.

Проведение Международной научной экспедиции позволило бы всем нам по новому подойти к изучению древних и средневековых торговых путей и контактов между народами Востока и Запада, оживлению их в современных реалиях (проект «Север-Юг», Западная Европа – Западный Китай), осмыслению исторического значения посольства арабов 921-922 гг. для народов Урало-Поволжья, России и Евразии в целом. Такая экспедиция способствовала бы укреплению авторитета и

престижа Российской Федерации на международной арене, сближению народов Евразии, арабских стран, Ирана, Средней Азии, Казахстана, Российской Федерации. Это очень важно и актуально в современных международных реалиях.

Литература и источники:

1. Байпаков К.М. Средневековые города Казахстана на Великом шелковом пути. Алматы: Гылым, 1998. 216 с.
2. Бурханов А.А. Что такое «серебряный путь» // Агитатор Туркменистана. 1989. 317. С. 23-26.
3. Бурханов А.А. Симпозиум, посвященный проблемам «Великого шелкового пути» // Известия Академии наук Туркменистана, серия гуманитарных наук. Ашхабад, 1990. №4. С. 96.
4. Бурханов А.А. По «серебряному пути» (по маршруту Ахмеда ибн-Фадлана через 1000 лет) // Заказанье: проблемы истории и культуры: материалы и тезисы I Региональной научно-практической конференции. Казань, Заман, 1995. С.121-126.
5. Бурханов А.А. Историко-культурные и торгово-экономические связи и контакты Волжской Болгарии с Хорезмом и регионами Центральной Азии в эпоху жизни и творчества Махмыта Замахшары // Махмыт Замахшары и научно-литературное возрождение Востока. Материалы Международной научной конференции. Ашгабат, Дашогуз, 2007. С.478-479.
6. Бурханов А.А. Амуль-Чарджуй на трассе Великого шелкового пути // Известия Алтайского государственного университета. Серия «История, политология», 4/3. Барнаул, 2008 а. С.27-32.
7. Бурханов А.А. Лебап от кушан до наших дней // Журнал «Miras», №1, 2010а. Ашгабат. С.16-48 (на туркмен., русск. и англ. яз.).
8. Бурханов А.А. Контактные зоны Евразии как ретрансляторы культурно-экономических традиций: древность и средневековые (на примере Амударьинско-Сырдарьинского и Волго-Уральского регионов) // Геополитика и экономическая динамика Евразии: история, современность, перспективы. Материалы II евразийского научного форума (1-3 июля 2009 г.). Т.1. Казань, Inteelpress, 2010 б. С. 211-227.
9. Бурханов А.А. Археологические памятники Чарджоуского оазиса Лебапского региона на трассе древних и средневековых торгово-караванных путей (Восточный Туркменистан) // Вестник НГУ. Серия «История, филология». Т.12. Вып. 7. Новосибирск, 2013. С. 150-163.
10. Бурханов А.А. Сырдарьинско-Амударьинский и Волго-Уральский регионы как контактные зоны и ретрансляторы культурно-экономических традиций Евразии. Репринт доклада IV Бакинского Международного гуманитарного форума. Баку, Казань, 2014. 36 с.
11. Масон М.Е. Средневековые торговые пути из Мерва в Хорезм и Мавераннахр (в пределах Туркменской ССР) // Труды ЮТАКЭ. Т.13. Ашхабад, Туркменистан, 1966, 516 с.
12. Ставиский Б.Я. Великий шелковый путь // Культурные ценности. Международный ежегодник. Ашгабат, 1995. №1. С. 135-141.
13. Burkhanov A. Along the itinerary of Akhmed ibn-Fadlan after 1000 years // ORIENTAL STUDIES in the 20th century. ACHIEVEMENTS AQND PROSPECTS, vol.1. Moscow, Oriental Society of the RAS 1997. P. 68-70.

Галиева Ф.Г. (Уфа)

НАУЧНЫЙ ВКЛАД Р.М. ЮСУПОВА В ИЗУЧЕНИЕ ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ БАШКИР

Ринат Мухаметович Юсупов хорошо известен научному сообществу России и зарубежья не только как «главный антрополог Башкортостана» [Дубова, 2011], но и этнограф, этнолог, прекрасный полевик и организатор науки. Среди его богатого творческого наследия – многочисленные статьи по проблемам краниологии,

палеоантропологии, популяционной генетики, расогенеза, этногенеза, этнонимии, этнодемографии, родоплеменного состава башкир, их социальной структуры, народных верований, народной медицины. Этнографам он знаком и как специалист в области башкирской обрядовой культуры, в частности, погребальной. Исколесив множество районов Южного Урала, Казахстана, Средней Азии, перелопатив горы книг, он не раз выступал на научных конференциях (а делал он это блестяще) с докладами об этой важной стороне жизни для любого народа, для башкир в частности. Возможно, сохранились видео- или аудиозаписи его выступлений – было бы полезным их обнародовать. Так или иначе, в любом жанре, к которому он обращался (доклад, статья, монография, сборник), очевидны глубина исследований, мультидисциплинарный подход и исторический контекст. В настоящей публикации речь пойдет об одной из работ – «Погребальный обряд», опубликованной в 2008 г. в книге «Башкиры-гайнинцы Пермского края» под его редакцией и при его активном участии.

Выбор не случаен. Указанный труд подвел итог многолетним полевым изысканиям Р.М. Юсупова и предшественников. В их числе: исследователи края XIX – первой половины XX вв. [Баишев, 1895; Никольский, 1899; Круковский, 1909; Руденко, 1955], современники – башкирские археологи [Мажитов, 1977, Иванов, 1984] и этнографы [Кузеев, 1974; Бикбулатов, Фатыхова, 1991; Фатыхова, 1992; 1999], особенно авторы работ о похоронных обрядах народов мира [Яблонский, 1978; Басилов, Снесарев, 1986 и пр.].

В результате Р.М. Юсупов проследил длинный исторический путь башкир от зарастризма к исламу (особенно активно в золотоордынский период). Установил причины сложности такого перехода: 1) четкая военная организация, способная противостоять новой мусульманской идеологии; 2) родоплеменное устройство, где было множество божеств, культовых животных, тотемов, то есть своя идеология; 3) относительная независимость и территориальная целостность в домонгольский период. Свидетельством сохранившихся до наших дней домусульманских верований являются разнообразные надмогильные сооружения. Вместе с тем, в целом были переняты мусульманские обряды захоронения, сложилась единая с индоиранскими народами обрядовая культура. В качестве общих (мусульманских) моментов названы: наличие ниши для размещения там тела, захоронение тела без вещей, в саване, лицом к Кибле,

В дополнение, а точнее, в развитие тезисов Р.М. Юсупова следует отметить то, что у башкир наблюдается эволюция обрядовых действий, их упрощение с учетом возможностей, реалий того или иного времени. Саван, например, по С.И. Руденко [1955, С.272], делали из конопляных или крапивных нитей. В XX в. перешли на покупные материалы. К началу XXI в. ткань для савана стала намного шире, чем раньше, что упрощает изготовление «смертной одежды». Технология шитья башкир-мусульман изначально совпадала с традициями русских-староверов [Данилко, 2002. С.195]: «на живую нитку», держа иглу от себя, или после каждого стежка опуская иголку с ниткой вниз, или 3 стежка вперед, один большой стежок назад. Узелков не делали, ножницами не пользовались, разрывали полотно руками. В настоящее же время в ряде башкирских селений, наряду с шитьем савана, практикуется его приготовление без ниток и иголок, но с применением ножниц. Для соединения двух полосок ткани срезается кромка; затем два края прикладывают друг к другу и проделывают острым предметом отверстия, через которые пропускают полученную узкую полоску [ПМА, Куюргазинский район]. Этот метод сложился около пяти лет назад.

Изменилось время приготовления савана. По нашим материалам, в последние годы многие информаторы не только при жизни покупают ткань и нити для савана, но и шьют его для себя, считая, что это, напротив, оттянет их смерть, приводя примеры [ПМА, Куюргазинский, Белокатайский, Дуванский районы]. В других случаях по традиции погребальную одежду готовят родственники и соседи после смерти человека. В советские годы хоронили в светской одежде и обуви. Некоторых по завещанию так продолжают хоронить и сейчас.

Упрощение коснулось и приготовления ритуальных варежек. В последние пять-шесть лет многие стали покупать резиновые перчатки для обмывания тела покойного [ПМА, Куюргазинский район], некоторые по традиции продолжают мыть тряпичными варежками в форме мешочка, сшитыми вместе с саваном [ПМА, Белокатайский район].

Впервые Р.М. Юсупов подробно изучил конструкцию могильных ям на башкирских кладбищах. Указал размеры: в среднем длиной 2 м, шириной – 1 м, глубиной – 1,2 – 1,5 м. Отметил территориальные и гендерные различия: глубже у женщин (до уровня плеч копающего яму человека), чем у мужчин (до нижнего края грудной клетки) в южных районах. В северных районах и в Зауралье глубина женской могилы варьируется в зависимости от копающего могилу человека (до его сосковой линии). Заметил, что зимние захоронения делали мельче летних в связи со сложностью копки. Иногда зимой приходилось оттаивать верхний слой земли кострами [Юсупов, 2008. С.217]. По описаниям предшественников, длина могил составляла: 140–180 см [Круковский, 1909. С.82; Никольский, 1890-1891. С.53-55] или в рост человека [Баишев, 1895. С.26].

Р.М. Юсупов показал место расположения подбоя (*лэхет*) – вдоль нижней половины южной стены могильной ямы. Рассмотрел разнообразие материалов, которые использовали на дно подбоя. У гайнинских и иных этнографических групп башкир шли сухой камыш, трава, кора липы, сухие листья березы, иной растительный материал [Юсупов, 2008. С.217]. Предшественники писали о том, что клали сухие листья, стружку или землю [Бикбулатов, Фатыхова, 1991. С.126]. По нашим полевым материалам, в ряде случаев под голову покойника кладут небольшую подушку (примерно 30×30), сшитую из ткани, оставшейся после пошива савана, набитую листьями березы и душицы [ПМА, Белорецкий район].

Классификация перекрытий ниши с могилой (чтобы земля не касалась тела покойного) Р.М. Юсуповым сделана следующая: 1) деревянно-берестяное; 2) растительно-дерновое (Илишевский район); 3) каменное (Альшеевский район); 4) кирпичное (из сырца) (Пермский край). Различия в устройстве перекрытий он объяснил не столько наличием в данной местности того или иного материала, сколько сложившимися традициями [Юсупов, 2008. С.208-209].

По нашим полевым материалам, для перекрытия ниши, как правило, используют доски, конкретно в северо-восточных районах – березу («белое дерево»). Количество досок должно быть нечетным – 7, 9 или 11 [ПМА, Мечетлинский район, с. Таишево]. Сам Р.М. Юсупов [2008. С. 228] отмечает, что береза – «дерево печали» у башкир и других народов, ее часто высаживали на могилы. Нами зафиксированы случаи, когда помимо досок, *лэхет* закрывают полиэтиленом или телью [ПМА, Куюргазинский район]. Священнослужители этот способ критикуют: «Человек вышел из земли и должен туда вернуться как можно скорее. Для этого следует использовать природные быстро разлагающиеся материалы». В ряде случаев по желанию близкого родственника *лэхет* закрывают покрывалом, которым прикрывали тело при переносе на кладбище [ПМА, Белорецкий район].

Укладка грунта в могилу, по Р.М. Юсупову, производится в порядке, противоположном извлечению: вначале глину, затем землю, не допуская смешивания первого со вторым. Наши информаторы, а также священнослужители, подтверждают такой порядок, но объяснить, почему не должно быть смешения глины и чернозема, затрудняются. Говорят, что на практике такой порядок сам по себе получается.

Систематизировав материал о надмогильных сооружениях, Р.М. Юсупов выделяет и впервые в башкирской этнографии описывает: 1) сооружения из дерева (столбики, срубы, домовина); 2) сооружения из камня; 3) каменные обкладки могил.

В дополнение к его наблюдениям несколько авторских. Наши современники в ряде случаев ставят столбик-надгробие сразу после похорон, со временем рядом с ним устанавливают стационарный памятник обычно из мрамора или гранита [ПМА, Куюргазинский район]. На одной могиле встречаются не только две каменные плиты, но и два деревянных столбика (у изголовья и у ног, первый выше второго) [ПМА, Чишминский район]. Количество надмогильных камней из необработанного камня местного происхождения резко сократилось в советские годы в связи с применением в строительстве домов и хозяйственных построек [ПМА, Мечетлинский район]. На каменных плитах и сейчас можно прочитать родовую тамгу и надписи арабским шрифтом с данными об усопшем, сверху порой имеется небольшое углубление для

воды, которую, по словам информаторов, могут испить птицы – посредники миров [ПМА, Кююргазинский район].

Таким образом, Р.М. Юсупов впервые изучил башкирский погребальный обряд с точки зрения этногенетических связей и межкультурных контактов с народами Средней Азии, Казахстана, Поволжья. Например, повествуя о каменных плитах с тамгами, он отмечает связь с народами, живущими от Алтая до Урала, включая таджиков и узбеков. Каменные надмогильные обкладки интерпретирует как характерное явление не только для степной и лесостепной зоны Южного Урала, но и юга Казахстана и Средней Азии. Р.М. Юсупов помимо этнографических проводит лингвистические исследования (слов *зыйарат, кабер, захмат*), и устанавливает их домусульманское, возможно, дотюркское, происхождение. Анализируя культы растительного мира (березы) у башкир, приводит параллели с иранцами, азербайджанцами, уйгурами, алтайцами [Юсупов, 2008. С.228]. Исследования Р.М. Юсупова позволяют воссоздать целостную картину погребального обряда башкир, их эволюцию от зороастризма до ислама при сохранении домусульманских традиций, а также разнообразие у многочисленных башкирских родов и племен.

Литература и источники:

1. Баишев М. Деревня Зианчурино Орского уезда Оренбургской губернии // Известия Оренб. отд. РГО. 1895. Вып. VII. С.1–50.
2. Басилов В.Н., Снесарев Г.П. Древние обряды, культы и верования народов Средней Азии. М., 1986.
3. Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир. XIX-XX вв. М., 1991.
4. Данилко Е.С. Старообрядчество на Южном Урале: Очерки истории и традиционной культуры. Уфа, 2002.
5. Дубова Н.А. Главный антрополог Башкортостана // Юсупов Ринат Мухаметович: Библиографический указатель к 60-летию с дня рождения. Уфа, 2011. С. 3–8.
6. Иванов В.А. Пути забытых кочевий. Уфа: Башкнигоиздат, 1984. 136 с.
7. Круковский М.А. Южный Урал. Путевые очерки (с 140 фотографиями автора). М.: Изд. К.И. Тихомирова 1909. 317 с.
8. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. М., 1974. 576 с.
9. Мажитов Н.А. Южный Урал в VII-XIV вв. М.: Наука, 1977. 240 с.
10. Никольский Д.П. Башкиры: этнографическое и санитарно-антропологическое исследование. СПб., 1899. 123 с.
11. ПМА 2019-2013 гг. Кююргазинский, Белорецкий, Белокатайский, Мечетлинский, Дуванский, Чишминский районы Республики Башкортостан.
12. Руденко С.И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. М.: Наука, 1955. 394 с.; Уфа: Китап, 2006. 374 с.
13. Фатыхова Ф.Ф. О развитии родинной и погребально-поминальной обрядности башкир // Современные этнические процессы в Башкортостане: состояние, проблемы, перспективы исследования. Уфа, 1992. С. 89–101.
14. Фатыхова Ф.Ф. Традиционные представления башкир о рождении и смерти // Башкирский фольклор: исследования и материалы: Сб. статей. Вып.3. Уфа: Гилем, 1999. С.113–107.
15. Юсупов Р.М. Погребальный обряд // Башкиры-гайнинцы Пермского края: история, этнография, антропология, этногеомика. Уфа, 2008. С. 210–230.
16. Юсупов Р.М. Краниология башкир. М.: Наука, 1989. 200 с.
17. Юсупов Р.М. Материалы по краниологии башкир. Уфа, 1989. 245 с.
18. Этнографические и антропологические исследования в ИИЯЛ. Справочник. Уфа, 1999.
19. Яблонский Л.Т. Типы погребального обряда на мусульманских городских некрополях Золотой Орды // Вестник МГУ. Серия 8. История. 1975. № 2.

ОБ ЭКСПЕДИЦИОННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ Р.М. ЮСУПОВА*

Прошло три года с момента проведения I Юсуповских чтений, посвященных известному башкирскому ученому, главному антропологу Башкортостана, Ринату Мухаметовичу Юсупову. Светлая память о нем, как о разностороннем исследователе и незаурядном человеке, живет в сердцах его друзей, коллег, учеников. Лейтмотивом его жизни и творческой деятельности роковым образом стали слова из его любимой песни «Есть только миг», слова, потрясающие по глубине своей мысли. Его друзья, коллеги, все те, кто был с ним знаком, знают, что жизнь Рината Юсупова была именно такой: короткой, как миг. В памяти многих из нас жизненный путь этого человека, яркий, насыщенный, многогранный и стремительный, промчался, как звезда, ускорявшая свой разбег особенно в последние несколько лет.

С Ринат Мухаметовичем Юсуповым я познакомилась осенью 1989 г., когда он возвратился в Уфу после длительной командировки из международной комплексной историко-этнографической экспедиции «Сафир-89», организованной по маршруту, пройденному знаменитым арабским путешественником X в. Ахмедом Ибн-Фадланом. Ринат Мухаметович, загорелый, переполненный впечатлениями, был очень доволен командировкой, много рассказывал о путешествии. Вечером после работы 401 комната нашего отдела (самая большая в те годы по площади) превращалась на время в импровизированный кинотеатр, где сотрудникам Института, студентам, друзьям он показывал экспедиционные слайды, фото-

графии, сделанные им во время экспедиции. Через несколько лет Р.М. Юсупов стал моим шефом, заведующим отделом этнографии и антропологии Института, позже – руководителем диссертационной работы. И так постепенно наше сотрудничество перешло в дружбу.

Можно еще долго вспоминать о Ринате Мухаметовиче. И поводом для этих воспоминаний и размышлений стала комплексная экспедиция в Оренбургскую область, организованная и проведенная в августе этого, 2014 г., Марселем Муриновичем Маннаповым. В экспедиции участвовали сотрудники нашего и других отделов Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН.

В российской исторической науке со второй половины прошлого столетия стал широко практиковаться комплексный подход к изучению народов, в котором гармонично отражаются не только исторические сведения, материальная и духовная культура, но и антропологические данные. Эти перспективные тенденции нашли отражение в научной деятельности всего Института и прежде всего отдела этнографии и антропологии, сотрудники которого работали над программой «Башкиры в субъектах Российской Федерации». У истоков этой программы, посвященной целенаправленному изучению башкир, проживающих на территориях, сопредельных с Башкортостаном, стоял известный башкирский этнограф Наиль Валеевич Бикбулатов. Позже эту эстафету продолжил Ринат Мухаметович Юсупов. Работать в творческом коллективе, где руководителями и наставниками были такие корифеи башкирской науки, как Н.В. Бикбулатов и Р.М. Юсупов, посчастливилось и мне. Необходимо отметить, что в рамках этой программы в 90-е гг. прошлого столетия были организованы комплексные научные экспедиции в Курганскую (1997, 1999 гг.) и Пермскую (1999 г.) области. В начале 2000-х гг. сотрудники отдела приступили к работе над темой «Башкиры в системе народов Евразии», которая явилась продолжением предшествующей программы. В 2002 г. по результатам многолетних полевых исследований была издана коллективная монография «Курганские башкиры» (под редакцией Юсупова Р.М.).

Нужно было продолжать работу над широкомасштабным научно-исследовательским проектом, временные рамки которого были строго ограничены. Но в начале 2004 г. Ринат Мухаметович внезапно заболел и попал в больницу, долго и

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 14-11-02019 «Формирование и традиционная культура юго-западной этнографической группы башкир».

сложно восстанавливался. В связи со сложившимися обстоятельствами директор Института, И.Г. Илишев, согласовав мою кандидатуру с Юсуповым Р.М., возложил на меня исполнение обязанностей заведующего отделом этнографии и антропологии института. Необходимо отметить, что Ринат Мухаметович, понимая сложность и ответственность возложенных на меня дел, старался помочь по мере своих возможностей.

По курганским башкирам работа уже была успешно выполнена. По пермским башкирам работа планировалась в рамках ГНТП. Для организации новой комплексной экспедиции нужны были материальные средства. А их, как всегда, не было. В те годы некоторые ученые и научные коллективы республики начали получать гранты на разработку научно-исследовательских проектов. В один из своих многочисленных визитов в больницу к шефу, подписывая у него очередные отчеты и планы отдела, я озвучила ему свои мысли о подготовке научного проекта для получения гранта РГНФ, к примеру, по оренбургским башкирам. Вначале Юсупов довольно скептически отнесся к моему предложению. Возможно, сказалось мнение, распространенное среди некоторых ученых, что оренбургские башкиры не отличаются такой яркой традиционной культурой, как, например, курганские и пермские. Но, подумав несколько дней, одобрил идею и велел готовить черновой вариант проекта. Одобрить то он одобрил, но ни у меня, ни у него опыта подготовки таких грантов еще не было. Чтобы оформить этот проект по всем правилам пришлось приложить немало сил и времени: нужно было найти консультантов, подготовить соответствующий текст, определить состав экспедиции, маршрут и прочее. Не один день мы обсуждали этот проект, дополняли и уточняли его. И вот, наконец-то, окончательный вариант проекта был отправлен в Москву. (В 2005 г. он получил поддержку РГНФ как научно-исследовательский проект «Башкиры Оренбургской области: история, этнография, антропология» № 05-01-84100 а/у). В скором времени Ринат Мухаметович выздоровел и вышел на работу. И уже осенью 2004 г. сотрудники института в составе 5 человек во главе с Р.М. Юсуповым выехали в разведочную поездку в Гайский и Кувандыкский районы Оренбургской области. С 5 по 16 октября 2005 г. уже на средства гранта была организована комплексная этнографо-антропологическая экспедиция «Сафар-Джайляу-2005» человек в районы компактного проживания башкир Восточного и Западного Оренбуржья. В состав экспедиции вошли 7 человек. Среди них: научные сотрудники А.Ф. Илимбетова, З.И. Минибаева, младшие научные сотрудники Ю.А. Абсалямова, А.А. Рахмангулов, аспирант Г.Г. Батыршина.

Во время экспедиций перед нами раскрылись и организаторские способности нашего шефа: четко продуман маршрут, общая стратегия, определены задачи каждого участника экспедиции, заблаговременно созданы условия для полноценного питания и отдыха, так как мы работали без выходных дней. Каждый участник экспедиции заранее, согласно плану исследований на 2005-2007 гг., подготовил рабочую программу и вопросник. В ходе экспедиционной поездки планировалось собрать материал по истории расселения оренбургских башкир, родоплеменной структуре, материальной культуре, хозяйству, искусству, мировоззрению, народной медицине, культу животных и птиц башкир Оренбуржья.

Исследование и сбор полевого материала проводились в 12 населенных пунктах 4 районов Западного Оренбуржья: в Александровском районе: дд. Канчиново, Кутучево, Исянгильдино, Каипкулово; Красногвардейском: дд. Юлты, Староюлдашево; Ново-Сергиевском: дд. Кутушево, Гумерово, Ахмерово, Калкаманово (Нижнее Кунакбаево); Переволоцком: дд. Верхний Кунакбай, Габдрафиково (Янаул). В Восточном Оренбуржье были исследованы 6 деревень Гайского и Кувандыкского районов: Байказаково, Нарбулатово, Старо-Халилово, Ишберда, Чураево, Ново-Воронеж. В ходе этнографических исследований в 18 деревнях Оренбургской области было опрошено по заранее составленным вопросникам в общей сложности более 70 информаторов в возрасте от 20 до 90 лет.

По антропологической программе, разработанной Р.М. Юсуповым, руководителем проекта и начальником экспедиции, впервые был собран материал по серологии (забор 10 мл венозной крови), дерматоглифике (снятие отпечатков пальцев), произведено антропологическое фотографирование фас и профиль на предмет определения антропологического типа. Антропологическими исследованиями было охвачено 186

человек обоего пола. Полученные материалы в методологическом отношении имели большое значение для дальнейших исследований популяции в контактных, этнически-смешанных зонах.

В своем отчете за 2005 г. о выполненной им работе, Р.М. Юсупов писал так: «Забор венозной крови производился мною из локтевой вены специальной иглой с вакуумным контейнером в объеме 10 мл с соблюдением всех правил асептики и антисептики. Взятая кровь хранилась в холодильнике, все ампулы – вакутейнеры подписывались с указанием даты, фамилии, имени, отчества, населенного пункта. По приезду полученная кровь была сдана для изучения по митохондриальной ДНК и х-хромосоме в лабораторию популяционной генетики человека, д.б.н. Хуснутдиновой Э.К.

Отпечатки кожных узоров пальцев и ладоней снимались с обеих кистей предварительно прокатанных валиком с типографской краской. Отпечатки снимались добровольно, только с согласия исследуемого анонимно или с указанием фамилии, имя, отчества.

Антропологическое фотографирование производилось также добровольно в двух проекциях анфас и профиль с расстояния 1 м на цветную пленку «Кодак-200». Всего отснято более 400 кадров.

В предварительной форме можно сказать, что среди исследуемых мужских и женских групп башкирского населения Западного и Восточного Оренбуржья преобладает европеоидный тип населения с вариантами памиро-ферганского и закаспийского антропологических типов, гораздо реже встречаются представители южносибирского и субуральского типов».

Чтобы понять, что профессия доктора и исследователя-антрополога – родная стихия, любимое дело Рината Юсупова, нужно было видеть, как он работает в поле. Открытый и доброжелательный человек в белом халате сразу же располагал к себе своих информаторов, выступавших в роли пациентов. Серьезно и компетентно отвечая на их вопросы, он продолжал увлеченно работать: «откатывал пальчики», «получал оттиски зубов», фотографировал и брал кровь на анализы ДНК из вены. Только в момент творчества, момент выполнения любимого дела человек может так органично и цельно раскрыться. Большой профессиональный опыт, лекторские навыки, эрудиция, знание истории и культуры родного края, башкирского языка, а также организованность и огромное трудолюбие немало способствовали успешным результатам научных поисков Р.М. Юсупова, как ученого.

К сожалению, в силу разных причин этот материал, собранный по оренбургским башкирам в 2004-2006 гг., не был завершен. Результаты, полученные в ходе работы экспедиции, были опубликованы в виде отдельных статей.

В эти годы он в качестве начальника экспедиции организовал и провел еще несколько экспедиций и в другие регионы страны. Так, в 2005, 2010 и 2011 гг. состоялись экспедиционные выезды в Большеглушицкий и Большечерниговский районы Самарской и Перелюбский и Пугачевский районы Саратовской области. В комплексной экспедиции 2005 г. участвовало 9 человек из института. Среди них зам. директора, д.ф.н. Ф.Г. Хисамитдинова, стажер-исследователь отдела этнографии и антропологии М.М. Маннапов, научный сотрудник отдела языкознания Р.Н. Хадыева, аспирант Г.Г. Батыршина, старший научный сотрудник отдела фольклора, д.ф.н. Р.А. Султангареева, сотрудник отдела фольклора Л.К. Сальманова, младший научный сотрудник отдела фольклора Ф.Ф. Гайсина, научный сотрудник отдела фольклора Г.В. Юлдыбаева. Научно-исследовательская работа велась по нескольким программам. Согласно плану антропологических исследований собирался материал по серологии и дерматоглифике; проводилось фотографирование в фас и профиль, изучались надмогильные сооружения. По лингвистической программе собирался лингвистический, этнолингвистический и диалектологический материал. Проводился сбор фольклорных материалов, музыкальных жанров, изучение традиционных и современных исламских традиций. Проводился этносоциологический опрос по определению самосознания и самоидентификации башкирского населения. Большое внимание уделялось изучению истории расселения, родоплеменной структуры, хозяйства и материальной культуры башкир Степного Заволжья.

В 2010 г. состав экспедиции обновился, в него вошло 6 человек: Р.М. Юсупов (начальник экспедиции), сотрудники отдела – З.И. Минибаева, М.М. Маннапов,

А.С. Сальманов и соискатель Т.Д. Фаттахова. В 2010 г. во время работы данной экспедиции был продолжен сбор антропологического материала, велась работа по уточнению родоплеменной принадлежности башкир иргизо-камеликского бассейна. Осуществлялся сбор материалов по традиционной медицине, обрядам жизненного цикла, тотемизму.

В 2011 г. в Самаро-Саратовский регион в качестве руководителя новой экспедиции поехал М.М. Маннапов, участниками экспедиции стали сотрудники отдела этнологии З.И. Минибаева, соискатель Т.Д. Фаттахова, аспирант У.С. Каримов. Продолжались исследования по выявлению родственных связей между башкирами бассейна рек Большой Иргиз и Камелик с жителями башкирских населенных пунктов, существовавших в межузенском междуречье (ныне Западно-Казахстанский акимат Республики Казахстан); по изучению самосознания и самоидентификации местного населения. Уточнялись направления старинных конных дорог, средства передвижения; изучались культ природных объектов, надмогильные сооружения на территории мусульманских кладбищ, охотничий и рыболовный промыслы, традиционная народная медицина. В настоящее время материалы по самаро-саратовским башкирам находятся в стадии дальнейшего исследования и доработки.

Еще во второй половине XX в. этнографами и языковедами института (Р.Г. Кузеев, Н.В. Бикбулатов, С.Н. Шитова, С.Ф. Миржанова, К. Мерген, А.М. Сулейманов и др.) начались плановые экспедиционные исследования башкир-гайнинцев Пермского края. В течение 1987, 1993, 1999, 2001 гг. в Бардымском районе Пермской области антропологические исследования гайнинцев проводил Р.М. Юсупов. В 2006 г. он организовал комплексную экспедицию в Бардымский район Пермского края. В состав экспедиции вошли сотрудники отдела этнологии (З.М. Давлетшина, Э.В. Мигранова, А.Ф. Илимбетова). Судьба этой экспедиции оказалась более удачной, ее результаты были опубликованы в виде двух коллективных монографий: «Башкиры-гайнинцы Пермского края» (Уфа, 2008) и «Башкиры-гайнинцы: история и современность» (Уфа, 2012). В этих книгах главы по антропологии, истории расселения, демографии и этнонимии гайнинцев написаны Ринатом Мухаметовичем Юсуповым. В книгу вошли материалы по историческим поселениям, жилищам, традиционному костюму гайнинцев, подготовленные известным этнографом Светланой Николаевной Шитовой. Декоративно-прикладное искусство (вышивка и ткачество) гайнинцев на примере орнаментированных полотенец рассмотрено З.М. Давлетшиной. Традиционная кухня пермских башкир исследована Э.В. Миграновой. Раздел «Олень в устном творчестве, народном искусстве и верованиях» написан А.Ф. Илимбетовой. Р.М. Юсуповым совместно с З.И. Минибаевой подготовлен раздел «Растительные средства лечения болезней».

Ученик Р.М. Юсупова, М.М. Маннапов, подготовив научно-исследовательский проект по юго-западным башкирам «Формирование и традиционная культура юго-западной этнографической группы башкир», в 2014 году получил поддержку в виде гранта РГНФ № 14-11-02019 (2014-2015 гг.). Экспедиция, организованная им, охватила территории Кугарчинского района Республики Башкортостан, Тюльганского, Саракташского, Александровского и Красногвардейского районов Оренбургской области, которые частично захватывают и тот, регион, где работали экспедиции 2004-2006 гг., проведенные под руководством Р.М. Юсупова. Новая программа значительно отличается от предшествующей программы, как по теме исследования, так и по составу исполнителей.

Участники экспедиции провели большую работу по сбору историко-этнографического материала по традиционной материальной и духовной культуре башкир, поиску и описанию рукописей и старопечатных книг среди населения. Были проведены антропологическое исследование населения, изучение надгробных эпитафий и др. Руководителем проекта, начальником экспедиции, научным сотрудником отдела этнологии, к.и.н. Маннаповым М.М., собран материал по истории населенных пунктов, дорожно-транспортном сообщении, родоплеменному составу исследуемой группы башкир и т.д. Младший научный сотрудник отдела этнологии, к.и.н. Абсалимова Ю.А. занималась выявлением доисламских традиций в регионе, изучением культа святых, исследованием обрядов жизненного цикла (рождение, свадьба, похоронно-поминальный цикл). Научный сотрудник отдела литературы, к.ф.н.

Аккубеков Р.Ю. осуществлял поиск и описание рукописей и старопечатных книг среди населения, изучал надгробные эпитафии. Старший научный сотрудник отдела этнологии, к.и.н. Давлетшина З.М. собирала материал о сохранности в регионе таких традиционных женских ремесел, как вышивка, ткачество, ковроделие, кошмоделие, вязание и использованию предметов декоративно-прикладного искусства в обрядах жизненного цикла башкир региона. Младший научный сотрудник отдела языкознания, к.ф.н. Ишкильдина Л.К. занималась выявлением языковых особенностей местных башкир. Научный сотрудник отдела этнологии, к.и.н. Минибаева З.И. изучала местные особенности в области народной медицины, лечебной магии и практике среди башкирского населения. Младший научный сотрудник отдела этнологии Нечвалода А.И. осуществлял антропологическое исследование местного населения. Младший научный сотрудник отдела этнологии Сальманов А.С. изучал этническую историю башкир племени табын. Старший научный сотрудник отдела фольклора, к.ф.н. Юлдыбаева Г.В. собирала фольклорный материал.

В течение 10 дней (11-20 августа 2014 г.) участники экспедиции обследовали 44 населенных пункта, опросили 211 информаторов. Во время экспедиционной поездки проводились аудио-, видео- и фотосъемки, в которых отразилась полевая работа членов экспедиции с информаторами, фотографии членов экспедиции, фотографии жителей деревень, общий вид мусульманских кладбищ и надмогильных сооружений, снимки музейных экспонатов, хозяйственные постройки, внешние планировки дворов, панорама местного края (населенных пунктов, внутренней планировки дворов) и т.д.

В ходе работы были посещены Кугарчинский историко-краеведческий музей Республики Башкортостан, Музейно-выставочный центр им. М.М. Чумакова» Саракташского района Оренбургской области, народный музей с. Султакаево Александровского района Оренбургской области, Подольский историко-краеведческий музей Красногвардейского района Оренбургской области, школьные музеи населенных пунктов Юлты и Пушкино Красногвардейского района Оренбургской области.

В рамках данного научно-исследовательского проекта в 2015 г. планируются экспедиционные выезды в районы Оренбургской, Самарской и Саратовской областей, а также сбор сравнительного материала на территории районов Республики Башкортостан, пограничных с вышеуказанными областями.

Комплексная экспедиция, проведенная в 2014 г., свидетельствует, что этот проект может быть и должен быть достойно завершён в виде солидного сборника научных статей или коллективной монографии. Собранный материал подтверждает, что исследуемый регион представляет интерес, не только для историков, этнографов, антропологов, но и для фольклористов, литераторов, языковедов.

Широкомасштабное и комплексное изучение отдельных территориальных групп башкир способствует выявлению особенностей в материальной и духовной культуре, в формировании антропологического типа, в родоплеменной структуре башкир разных регионов и этнографических групп. Комплексность и многообразие собранных материалов помогут определить тенденции дальнейшего развития башкир, проживающих вне материнского этноса.

К очередным Юсуповским чтениям можно было бы объединить материалы, собранные во время экспедиций 2004-2010 гг., подготовленных и проведенных под руководством Р.М. Юсупова, и 2011, 2014-2015 гг., организованных его учеником, М.М. Маннаповым. Это был бы объемный и содержательный тематический сборник, посвященный памяти исследователя-аналитика, одного из авторитетных специалистов-антропологов, талантливого педагога и просто хорошего друга для многих из нас – Рината Мухаметовича Юсупова. Конечно, Юсупов, как ученый, исследователь, да и просто как человек, не успел претворить в жизнь очень многое из того, что планировал. Но дело его не пропало, есть продолжение и развитие!

Литература и источники:

1. Абсаямова Ю.А. Башкиры восточного Оренбуржья (история расселения, родоплеменной состав, хозяйство): Автореф. дис. ...к.и.н. Уфа, 2009.
2. Абсаямова Ю.А., Юсупов Р.М. Межэтнические контакты башкир и казахов в Восточном Оренбуржье // VII Жубановские чтения. Актюбинск, 2004. С. 39-42.
3. Антропология башкир. СПб., 2011. (Коллективная монография, в которой главы «Башкиры. Историко-этнографический очерк», «Палеоантропология Южного Урала

- в связи с расо- и этногенезом башкир» и «Краниология этнотерриториальных групп башкир» подготовлены и написаны Р.М. Юсуповым).
4. Башкиры-гайнинцы Пермского края. Уфа, 2008.
 5. Башкиры-гайнинцы: история и современность. Уфа, 2012.
 6. Давлетшина З.М. Домашние производства и художественные занятия оренбургских башкир // Этническое взаимодействие на Южном Урале. Челябинск, 2006. С. 199-202.
 7. Давлетшина З.М. Традиции в украшении костюма у башкир Восточного Оренбуржья // Феномен Евразийства в материальной и духовной культуре, этнологии и антропологии башкирского народа. Матер. Всерос. научно-практ. конф., проводимой в рамках разработки 7-томного издания «История башкирского народа» (Уфа-Сибай, 27-29 мая 2009 г.). Уфа, 2009. С. 41-44.
 8. Дубова Н.А. Главный антрополог Башкортостана // Этногенез. История. Культура: I Юсуповские чтения. Матер. Межд. научной конференции, посв. памяти Рината Мухаметовича Юсупова. Г. Уфа, 17-19 ноября 2011 г. Уфа, 2011. С. 4-12.
 9. Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф. Культ животных в мифоритуальной традиции башкир / Науч. ред. Р.М. Юсупов. Уфа: Гилем, АН РБ, 2012. 704 с.
 10. Курганские башкиры: Историко-этнографические очерки. Уфа, 2002.
 11. Маннапов М.М. Башкиры Степного Заволжья // История башкирского народа: в 7 т. Т.5. Уфа, 2009. С.404-408.
 12. Маннапов М.М. Данные отчета о работе комплексной научной экспедиции с 11 по 20 августа 2014 г. на территории Курганского района РБ, Тюльганского, Саракташского, Александровского и Красногвардейского районов Оренбургской области.
 13. Маннапов М.М. Динамика численности башкирского населения в Степном Заволжье в XIX в. // Россия и Башкортостан. История отношений, состояние и перспективы: Материалы Межд. научно-практ. конф., посв. 450-летию добровольного вхождения Башкирии в состав России. Уфа, 5-6 июня 2007 г. С.185-188.
 14. Маннапов М.М. Из истории хозяйства башкир Степного Заволжья в XVIII-XIX вв. // Гуманитарные науки в Башкортостане: история и современность: Матер. Межд. научно-практ. конф., посв. 75-летию ИИЯЛ УНЦ РАН. Уфа, 2007. С.137-139.
 15. Маннапов М.М. К изучению родоплеменной структуры башкир Степного Заволжья // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа: Матер. Всерос. научно-практ. конф. Уфа, 2006. С.78-82.
 16. Маннапов М.М. Переселение башкир Самарской губернии на юго-восток Башкортостана в первой половине XX в. Уфа, 2009. 200 с.
 17. Маннапов М.М. Самарская область // Башкиры в субъектах Российской Федерации // История башкирского народа: в 7 т. Т.7. Уфа, 2012. С.361-363.
 18. Маннапов М.М. Саратовская область // Башкиры в субъектах Российской Федерации // История башкирского народа: в 7 т. Т.7. Уфа, 2012. С.363-366 (в соавторстве с Т.Д. Фаттаховой).
 19. Маннапов М.М. Фото-, аудио- и видеофиксация башкирского населения Степного Заволжья (по материалам экспедиций 2005, 2010 и 2011 гг.) // Этногенез. История. Культура: I Юсуповские чтения. Матер. Межд. научной конф., посв. памяти Рината Мухаметовича Юсупова. Уфа, 17-19 ноября 2011 г. Уфа, 2011. С. 157-159.
 20. Миржанова С.Ф. Северо-западный диалект башкирского языка. Уфа, 1996.
 21. Хисамитдинова Ф.Г. Р.М. Юсупов и изучение башкир, проживающих за пределами Башкортостана в Институте истории, языка и литературы УНЦ РАН // Этногенез. История. Культура: I Юсуповские чтения. Матер. Межд. науч. конф., посв. памяти Рината Мухаметовича Юсупова. Уфа, 17-19 ноября 2011 г. Уфа, 2011. С. 13-16.
 22. Юсупов Р.М. Отчет. Приложение №1 к Расширенному отчету по выполненной научной работе в 2005 г. по гранту РГНФ № 05-01-84100 а/у «Башкиры Оренбургской области: история, этнография, антропология». 14.12.2005 г.

БАШКИРЫ XVIII В. В ОРИЕНТАЛИСТСКОМ ДИСКУРСЕ Э.САИДА

Исследование американского литературоведа Э. Саида «Ориентализм» было переведено на русский язык только в 2006 г. [Саид, 2006], т.е. спустя почти 30 лет после выхода оригинала. Сегодня книга Э. Саида является одной из наиболее обсуждаемых в западной интеллектуальной среде, поскольку «ориентализм» охватывает гуманитарное знание, ориентированное на изучение всего многообразия проблем в системе отношений «Восток-Запад». Тем не менее, российские историки, исследующие вопросы имперской политики на Востоке, уделили лишь фрагментарное внимание концептуальным положениям Э. Саида. Причины отсутствия большого интереса к монографии, которую на Западе заслуженно называют провокационной, отчасти обусловлены предупреждением самого автора. Э. Саид неоднократно указывает на то, что российский империализм был особенным: «Россия, однако, приобретала свои имперские владения почти исключительно по соседству со своими границами. В отличие от Британии или Франции, которые перепрыгивали на другие континенты, за тысячи миль от своих собственных границ, Россия продвигалась на юг и восток ползком, поглощая любые земли или народы, которые находились рядом с ее границами» [Адиб Халид, 2005. С. 312]. Впрочем, предостережение самого автора концепции не стало препятствием для дискуссии, начатой в 2005 г. Вполне симптоматично, что в обсуждении проблемы приняли участие в основном западноевропейские историки. Основной спор свелся к решению вопроса, насколько можно отождествлять цели государственной политики на восточных окраинах империи и задачи, которые ставили перед собой ученые-ориенталисты [Адиб Халид, 2005. С. 310-322; Найт, 2005. С. 323-343; Тодорова, 2005. С. 344-359]. Вместе с тем, принципиальные положения концепции Э. Саида практически никто не оспаривал.

Напомним, что сам Э. Саид понимал под ориентализмом западный способ доминирования, перестройки и властвования над Востоком [Саид, 2006. С. 344]. Что лежит в основании этого господства? «Полнота» Запада и «пустота» Востока. Обоснование гегемонии Запада напоминает апофатическую теологию, в которой определение дается через последовательное отрицание определений, не соизмеримых объекту. Как отмечает сам Э. Саид, с точки зрения Запада, Востоку присуще коммеморативное отсутствие [Саид, 2006. С. 289], т.е. там нет свободы, нет развития, разума и т.д.

Испытав на себе сильное воздействие концепции «знания-власти» М. Фуко, Э. Саид не видит различия между представлениями о Востоке писателя из метрополии, колониального чиновника, ученого-ориенталиста или командующего экспедиционным корпусом. Все они участвуют в формировании корпуса знания, которое в конечном счете дает власть над Востоком [Саид, 2006. С. 313]. «Знание-власть» призвано конституировать непреодолимость дистанции между Востоком и Западом [Саид, 2006. С. 353].

Насколько ориенталистский дискурс Э. Саида приложим к изучению политики России в отношении башкир? Следует подчеркнуть, что Э. Саид не углубляется в историю дальше XIX в. К этому времени башкиры уже три столетия состояли в российском подданстве. Впрочем, целенаправленный научный сбор сведений о башкирском народе начался только в 30-е гг. XVIII в. Одна из причин, побуждавших местных администраторов обращаться к прошлому региона, заключалась в специфике административного управления Юго-восточной окраиной России. В ходе восстаний второй половины XVII – начала XVIII вв. башкирам удалось добиться восстановления почти всех привилегий и прав, признанных в ходе добровольного вхождения в состав государства в середине XVI в. В воеводских наказах и инструкциях первой трети XVIII в. неизменно повторялось предписание «суд башкирцам чинить по прежним государевым указам». Требование управлять краем «по старине» предполагало знание этой «старины». Именно по этой причине уфимские и оренбургские чиновники первой половины XVIII в. были вынуждены заниматься архивными изысканиями,

путешествовать и находить информаторов среди самих башкир. К примеру, специальным распоряжением Сената от 1734 г. было указано разыскать все жалованные грамоты, которые получили башкиры от прежних государей [РГАДА. Ф.248. Оп.17. Д.821. Л.5]. Отдельные местные чиновники успешно сочетали служебное усердие с увлеченным изучением местной истории, географии и т.д. Так, будущий член-корреспондент Российской академии наук Петр Иванович Рычков опубликовал сведения из башкирских исторических преданий, записанных им от некоторых башкирских старшин. Именно П.И. Рычкову принадлежат первые исследования по изучению региона, отличавшиеся энциклопедизмом и масштабностью поставленных задач. В.Н. Витевский, назвавший П.И. Рычкова «Колумбом Оренбургского края», лишь отобразил общее мнение, сложившееся в научном сообществе в XVIII в. Руководитель академической экспедиции первой половины 70-х гг. XVIII в. И.И. Лепехин признавал, что в Оренбургской губернии П.И. Рычковым было обследовано и описано многое из того, что интересовало петербургских ученых [Лепехин, 1821. С.218].

На первый взгляд, научное творчество и административная деятельность П.И. Рычкова может послужить идеальной иллюстрацией для концепта «знания-власти». Несмотря на то, что В.Н. Татищев, Г.Ф. Миллер и М.В. Ломоносов оказали всестороннюю поддержку Рычкову в его стремлении стать членом-корреспондентом Академии наук, П.И. Рычков, оставаясь в первую очередь чиновником, а его административная деятельность имела безусловный приоритет перед научными изысканиями. Любое крупное исследование П.И. Рычкова предшествовало решению какой-либо конкретной управленческой проблемы. Например, в 1744 г. по заданию правительства он закончил отчет о деятельности Оренбургской экспедиции. Впоследствии этот документ лег в основу «Истории Оренбургской по учреждению Оренбургской губернии», которая представляла собой первый в отечественной историографии научный труд по истории и географии Башкирии. Показательно, что первоначально П.И. Рычков не предполагал публиковать работу. Он считал, что написал своего рода справочник или пособие для будущих администраторов, не знакомых со спецификой управления регионом. П.И. Рычков даже предлагал правительству ежегодно дополнять собранные им сведения новыми материалами: «...чтоб на каждый год собрать и впредь содержать особые краткие записи, означивая в них знатные и достопамятные приключения как по заграничной, так и по внутренней экспедициям, такие ежегодные записи не только ради любопытства служить, но и в правлении губернских дел немалую пользу принести могут определяемым вновь в ту губернию командирам и служителям, потому что они им будут наставлением и всегдашним напоминанием, дабы в настоящих делах, не впоследствии каких ошибок и упущений» [Рычков, 2001. С.12].

Написание «Топографии Оренбургской» непосредственно связано с работой по составлению «Генеральной карты» Оренбургской губернии и прилегающих к ней территорий Казахстана и Средней Азии. Начатая в 1752 г. эта работа завершилась созданием в 1755 г. атласа, выполненного геодезистом прапорщиком И. Красильниковым. «Топография Оренбургская» рассматривалась автором как пояснение к картам Красильникова по историко-географическому описанию края.

Изложение фактов прошлого П.И. Рычковым подчинено главной цели исследования – рассмотреть предисторию той или иной административной проблемы. По этой причине события, предшествующие организации Оренбургской экспедиции, излагаются П.И. Рычковым схематично, небрежно, по-бюрократически утилитарно. Автор описывает только те события, которые позволяли объяснять причину современных проблем.

В исторической литературе много внимания уделено формированию исследовательских методов П.И. Рычкова. П.П. Пекарский указал на влияние, которое оказали на научные изыскания П.И. Рычкова Г.Ф. Миллер, И.К. Кирилов и В.Н. Татищев [Пекарский, 1867. С.65]. Вместе с тем, никто из исследователей творчества П.И. Рычкова не обратил внимания на то, что именно он первым попытался создать стереотипические образы народов, населявших юго-восток России. Эта сторона научного творчества П.И. Рычкова вполне укладывается в дискурс ориентализма, который детерминирует конструирование четкого представления о колониальном народе с определенным набором качеств [Саид, 2006. С. 45]. В одной из своих статей,

опубликованной в трудах Вольного экономического общества, П.И. Рычков представил краткую и удивляющую своей безапелляционностью оценку двух народов восточной окраины России: «Башкиры и киргизцы издавна смежно кочевавшие, по началам их и по языку, да и по многим обстоятельствам, хотя и мнятся быть одноплеменными, но во нравах их и склонностях примечается великая и удивительная разность. В киргизцах главная страсть – лакомство, от которого бывают они поползновенны на всякие похищения и грабительства, жадны к подаркам и часто просят и вымогают их для себя с великим бесстыдством, но в башкирцах, как оне не грубы, за главную их страсть приметно честолубие» [Рычков, 1787, С.180].

Какую цель преследовала эта гомогенизация образа народа? По утверждению Э.Саида ориентализм конструирует культурную дистанцию, которая легитимирует политическое господство. Примечательно, что на эту культурную дистанцию между российской властью и башкирами первым указал другой ученый чиновник, выдающийся историк и одновременно глава Оренбургской экспедиции В.Н. Татищев. В своем послании в Сенат от 1737 г. он описал то расхождение, которое существует в понимании основных положений подданства между российской администрацией и башкирами: «Земли данными ея императорским величеством называют они (башкиры – Б.А.) своими, а бунты войной, отпущения же вин миром для того, что народ степной и дикой и к тому же испортила их прежняя воля» [РГАДА. Ф.248. Кн.1183. Л.230]. Кульминацией подобного подхода является речь главы Оренбургской экспедиции В.А. Урусова, адресованная в 1737 г. старшинам и «лучшим» башкирам. По мнению Б.Э. Нольде авторство текста речи Урусова принадлежит П.И. Рычкову [Рычков, 2001. С.189]. В.И. Урусов обратился к собравшимся со словами: «Отчаянные воры башкирцы! Разорители своего покоя и отечества!» Углубляясь в прошлое, Урусов заметил: «Башкирской ваш народ, между которым всегда с начала вашего подданства большая часть воров и возмутителей были, а добрых самое малое число, изстари был один с нагайцами» [Рычков, 2001. С.94].

Высшие чины администрации середины XVIII в. с неизменным постоянством приписывают башкирам такие универсальные характеристики, как легкомыслие, дикость, высокомерие, непостоянство, невежество, бунтарство, жестокость и злобность. Позитивные качества местного населения выражаются в терминах «любкасть» и «верность». Культивирование последних свойств связывается высшими чиновниками с увеличением интенсивности контактов башкир с русским населением. В своей инструкции Оренбургской пограничной комиссии П.И.Рычков отметил, что те башкиры, которые живут ближе к городам и «обретаются в торгах с русскими», гораздо лучше внутренних и зауральских [РГАДА. Ф.1274. Оп.1. Д.211. Л.9]. Первый исследователь края предполагал, что культурная дистанция между русскими и башкирами может быть частично преодолена в результате благотворного влияния общения башкир с жителями городов. Однако по убеждению П.И. Рычкова, зоной взаимодействия должны стать города, а не села и деревни с живущими в них русскими крестьянами. Очевидно, что для оренбургского чиновника православный землепашец не являлся субъектом культурного влияния.

Насколько российские власти учитывали рекомендации и наблюдения таких ученых бюрократов, как П.И. Рычков или В.Н. Татищев? Если не считать осложнений, возникших на закате служебной карьеры В.Н. Татищева, у обоих чиновников карьера сложилась вполне успешно. Их влияние на политику властей в регионе отражено во многих официальных распоряжениях местной администрации.

Тем не менее, исследователь истории взаимоотношений башкир с российскими властями обратит внимание на то, что выстраивание «культурной дистанции» характерно только для небольшой группы образованных администраторов послепетровской эпохи. Большинство же начальников края, как в предшествующий период, так и во времена Рычкова и Татищева предпочитали полагаться на традиционные методы управления башкирами, сложившиеся еще в период их добровольного присоединения. Даже в XIX в. на политику в отношении юго-восточных народов России огромное влияние оказывала традиция, уходящая корнями в XVI-XVII столетия. Для сравнения, Англия или Франция не обладали опытом колониального государственного управления заморскими территориями в XVI-XVII вв. В российской же системе администрирования, несмотря на модернизационные эксперименты

петровской эпохи, вполне прослеживается преемственность в управлении башкирами. В чем она выражалась? Начиная с конца XVI столетия, мы наблюдаем, стремление российских властей найти башкирам место в общей сословной структуре российского общества на основании аналогии или соответствия тех институтов и сословий, которые уже существовали в российском государстве. Историк, исследующий источники XVI-XVII вв., обнаруживает в повседневной политике властей установку не на дистанцирование, а на интеграцию путем поиска схожих структурных элементов в российском и башкирском социумах. Например, анализ делопроизводственной документации XVII в. показывает, что в отношении всех башкир привычно употреблялся термин «холопы великого государя». В XVII в. самоназвание «холоп твой» уже осознавалось как привилегия служилого сословия, поскольку крестьяне и посадские люди, по словам Г. Котошихина, «пишутца в челобитных своих рабами и сиротами, а не холопами» [Котошихин, 1906. С. 127]. Специфика данного термина в отношении башкир заключается в том, что он распространяется не на отдельные привилегированные группы, а на весь народ, выступающий в качестве однородного служилого сословия. Примечательно то, что в документах сибирских приказных изб XVII в. включение в российское подданство башкир трактовалось как запись в службу. Таким образом, все башкиры не только встраивались в российскую сословную иерархию, они к тому же в этой иерархии занимали более высокое место, нежели православное податное население центральных областей государства. Следует отметить, что принадлежность к служилому сословию сохранялась за башкирами до середины XIX в. Несмотря на специфику, присущую башкирским родоплеменным организациям, они в российском делопроизводстве XVII в. назывались волостями. Башкирское землевладение официально признавалось вотчинным, хотя башкирское вотчинное право существенно отличалось от аналогичного права служилого населения России. В уфимских десятиях (именных списках служилых людей по отечеству) башкирские тарханы приравнивались к татарским мурзам и т.д. Всюду мы наблюдаем этот напряженный поиск соответствия элементов иной культуры частям государственного целого.

Следует отметить еще фактор, обусловивший специфику политики России в отношении башкирского народа. Для башкир, добровольно принимавших российское подданство в середине XVI в., российское государство не являлось чуждой структурой. Когда, в середине XVI в., главы родов принимали решение о добровольном вхождении в состав Российского государства, обе стороны рассматривали это соглашение как восстановление прежнего государственного порядка, который существовал на евразийском пространстве до распада Золотой Орды. Для башкир Иван IV являлся законным преемником власти ханов, а Москва представляла собой новый центр прежней империи с легитимной властью на всем бывшем пространстве улуса Джучи. Со своей стороны царское правительство столь же охотно принимало участие в этой символической игре, не запрещая новым подданным использовать в обращении титул «белый царь», жалуя и подтверждая тарханские ярлыки, что являлось исключительным правом представителей «золотого рода», защищая вотчинные права башкирского населения, происхождение которых связывалось с ханами. Даже в середине XIX в. российская имперская власть признавала правовые традиции Золотой Орды в отношении башкирского вотчинного землевладения. Министр государственных имуществ П.Д. Киселев, объясняя различие между калмыцкими и башкирскими землями, указал на то, что если первым, то есть калмыкам, «даны земли казенные для пользования на том основании, на каком вообще раздавались земли для заселения, то башкиры владели своими землями неограниченно до присоединения их к России» [Шакурова, 1992. С. 79]. Характерно то, что В.Н. Татищев и П.И. Рычков, позиционирующие себя в качестве ученых, выступали категорическими противниками особых прав башкир на свои земли, доказывая, что земли башкир «не свои», а именно жалованные российскими царями. Однако и по другим принципиальным вопросам отношения к башкирам мы видим расхождение между реальной политикой и взглядами ученых чиновников. О том, что в правительстве отсутствовало единство по вопросу об отношении к башкирам, в свое время очень точно заметил Н. Фирсов: «Но известная вещь, что у нас в центральном правительстве относительно украин, пользовавшихся особыми правами, всегда существовали две партии, из которых одна всегда стояла за решительные меры, к смене этих украин на великорусские области, по средствам

подведения их под одинаковые законы, управление и суд, а другая надеялась возбудить в этих вошедших в состав русского государства украинцах чувство приязни и расположения и русской власти и русскому народу посредством охранения особенных их прав и льгот, по отношению к башкирцам между сильными русскими людьми так же было заметно такое расхождение» [Фирсов, 1871. С.378]. Эти «две партии» представляли людей с различным мировоззрением: одни стремились сохранять традиционные принципы управления башкирами, другие считали, что политика в отношении «инородцев» должна быть изменена в соответствии с идеями прогресса и разума. Именно восприятие прошлого, т.е. истории, разделяло сторонников этих партий. Учитывает ли этот фактор ориенталистский дискурс Э. Саида? Нет, эпистемология Э. Саида отличается внеисторичностью, что свойственно литературоведческому подходу. Э. Саид утверждает, что западное восприятие мира базируется на жестких бинарных оппозициях развитых и отсталых (или неполноценных) рас, культур и обществ [Саид, 2006. С.320]. Между тем, подобная перцепция является результатом интенсивной работы религиозно-философской мысли Западной Европы нового времени. Л. Дюмон, написавший исследование по индийской кастовой системе, показал, что архаическому мировоззрению присуща совершенно отличная от европейской концепция «инога» [Дюмон, 2001, С.255]. Анализируя кастовую иерархию Л. Дюмон обратил внимание на то, что бинарные оппозиции, присущие кастовой системе, вполне могут быть встроены в общую формулу целое/часть. Он особо подчеркивает, что иерархия каст не сводится к проблеме власти и подчинения. К примеру, в Индии высшей кастой являются жрецы, чей статус превосходит статус воинов. Однако в плане политической или экономической власти брахманы зависят от кшатриев. Иерархия выше и глубже, чем структура властных отношений. Существует непреодолимая дистанция между кастами, но она не сводится к отношению властвования. Здесь иерархия связана с важнейшим для традиционного общества концептом «целого». Интересы целого выше интересов отдельных частей. Напротив, современное западное общество любые бинарные оппозиции – пол, класс и т.д. – рассматривает как совокупность единичных обособленных объектов. Бинарность выражается общей формулой: одна часть/другая часть. Вместо интегрирующего холизма господствует индивидуализм, где каждая часть рассматривается как самостоятельная инстанция. МакКим Мариотт, на которого часто ссылается Л. Дюмон, подчеркивает, что типичные для европейского мировосприятия дуальные дихотомии, к которым исследователи сводят социальную структуру этноса, не свойственны и не неизвестны большинству архаичных культур. Сама «карта» общества и мира, с которой они оперируют, построена на иных, более сложных и «аналоговых» (а не дигитальных), конструкциях [Gerow, 2000. P. 412].

История интеграции башкир в структуру российской государственности представляет драматический и не всегда бескровный процесс создания аналоговых связей, которые позволили бы интегрировать башкирское общество в холистскую структуру русского государства. В конце XVIII в. этот длительный процесс завершился тем, что башкиры были приравнены к казачьему сословию, не утратив при этом фундаментальных черт этнической общности.

Литература и источники:

1. Адиб Халид Российская история и спор об ориентализме // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология. М., 2005.
2. Дюмон Л. *Nomo hierarchicus*. Опыт описания системы каст. СПб., 2001.
3. Котошихин Г.О. Россия в царствование Алексея Михайловича. СПб., Издание Археографической комиссии, 1906.
4. Лепехин И.И. Записки путешественника академика Лепехина. Полное собрание ученых путешествий по России. СПб., 1821. Т. 3.
5. Найт Н. О русском ориентализме: ответ Адибу Халиду // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология. М., 2005.
6. Пекарский П.П. Жизнь и литературная переписка Петра Ивановича Рычкова. СПб., 1867.
7. РГАДА. Ф.248. Оп. 17. Д. 821.
8. РГАДА, Ф. 248. Кн. 1183.
9. РГАДА. Ф. 1274. Оп. 1. Д. 211.

10. Рычков П.И. История Оренбургская по учреждении Оренбургской губернии. Уфа, 2001.
11. Рычков Н.П. Ответы на вопросы, касающиеся до земледелия, по разности провинций кратко и по возможности изъяснения в рассуждении Оренбургской губернии // Труды ВЭО. Ч. XII. СПб., 1787.
12. Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб., 2006.
13. Тодорова М. Есть ли душа у русского ориентализма. Дополнение к спору Натаниэля Найта и Адиба Халида // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология. М., 2005.
14. Фирсов Н.А. Иностранное население прежнего казанского царства в новой России до 1762 года и колонизация Закамских земель // Ученые записки Казанского университета. Казань, 1871. Т. VI.
15. Шакурова Ф.А. Башкирская волость в середине XVIII – первой половине XIX века. Уфа, 1992.
16. Gerow E. India As A Philosophical Problem: Mckim Marriott And The Comparative Enterprise. // Journal of the American Oriental Society. 2000. July-Sept. P.412. [Электронный ресурс] URL: //http://www.jstor.org/discover/10.2307/606012?uid=3738936&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21104213489061. (дата обращения: 23.09.2014).

Аккубеков Р.Ю. (Уфа)

ЭПИТАФИЙНЫЕ ПАМЯТНИКИ С. САИТКУЛОВО КУГАРЧИНСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН*

В августе 2014 г. на территории компактного проживания башкирского населения в Александровском, Красногвардейском, Саракташском и Тюльганском районах Оренбургской области работала комплексная научная экспедиция ИИЯЛ УНЦ РАН в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Формирование и традиционная культура юго-западной этнографической группы башкир».

По пути следования были обследованы некоторые населенные пункты Кугарчинского района РБ. Так, мною были изучены эпитафийные памятники с. Саиткулово Новопетровского сельсовета Кугарчинского района. Основное население села Саиткулово – башкиры. Кладбище с. Саиткулово расположено за селом на возвышенности. На территории кладбища сохранилось достаточно большое количество эпитафийных памятников. Многие из которых на сегодняшний день не поддаются какой-либо расшифровке. Мы же выбрали объектом изучения наиболее читаемые и хорошо сохранившиеся надгробные памятники XIX в. (См. фото памятников ниже).

Памятник №1. Интересен тем, что представляет собой стелу с навершием в форме диска с солярной розеткой. В основе диска размещена 3 маленьких шаровидных фигур с изображением полумесяца. Стела напоминает человеческий силуэт. Размеры памятника: высота 133 см, ширина 31 см, толщина 22 см. Надписи на стеле выполнены крупным стилизованным арабским шрифтом насх.

Текст**.

1. ۱. روح رمل روف غملا
2. ۲. ظف جل ادب ع
3. 3. ۳. دل عوا رف ظم
4. ۴. فن لترص
5. ۵. ۶۲ دن ش ای

* Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ «Урал: история, экономика, культура» в рамках научно-исследовательского проекта «Формирование и традиционная культура юго-западной этнографической группы башкир», № 14-11-02019.

** Буквы арабографического текста здесь и далее даны нами слева направо.

6. ۱۸۵۶ ی چن مدهن س

7. ۲۳ ۷. ۲۳

1. Элмәғфур әлмәрхүм [Прощенный покойный]

2. Ғабделхафиз [Ғабделхафиз]

3. Мозафар углы [Музафар углы]

4. Сыртланов [Сыртланов]

5. йәшендә [в 62 года]

6. -нче сәнәдә [в 1856 году]

7. 23 декабрдә [23 декабря]

В этом памятнике нашли отражение древние истоки культа предков башкир. В доисламский период существовала традиция сооружения каменных «балбалов»: высечение из камня человеческих силуэтов наиболее знатных людей. С принятием ислама, существовавшие местные традиции органически слились с традициями исламской культуры.

В вырезанных из камня рисунках также прослеживается древнее мировоззрение башкир, связанное с солнцем. На центральном диске изображена шестиконечная звезда – солнце, олицетворяющее собой жизнь, свет, тепло, к которому у башкир было особое отношение. Внутри диска изображены ветки растения, устремленные в верх. Текст письма расположен на стеле и обрамлен бордюрами. Арка символизирует собою дверь загробного мира, куда перемещается душа усопшего. Каллиграфически ровно выбитые буквы на памятнике свидетельствуют о мастерстве каменщика.

Памятник №2. выполнен из белого известняка. Верх полукруглой формы. Кораническое изречение вытесано внутри рамок из круга рельефными буквами. Выше надписи выбит стилизованный орнамент в виде двух голубей. Почерк насх. Высота камня 90 см, ширина 30 см, толщина 12 см.

Текст круга.

1. سفن لک

2. تو مل ا حق اذ

Текст бордюрных рамок.

1. روف غم لا موح رم لا

2. می رکدب ع ادم

3. مدن شای ۸۵ می ع اربا نب

4. مدهن س ی چن ۱۸۴۱

5. ترام ۲۲

Текст круга.

1. Кәл нәфес [всякая душа]

2. заика алмут [вкусит смерть]

3. Элмәрхүм әлмәғфур [Покойный прощенный]

4. мулла Ғабделғафур [мулла Ғабделғафур]

5. бин Ибраһим 85 йәшендә [бин Ибрагим в 85 лет]

6. 1841-нче сәнәдә [в 1841 году]

7. 22 март [22 марта].

Памятник №3 из белого известняка. Верх в виде полукруглой арки. Надписи в форме коранического изречения вытесаны внутри рамок рельефными буквами шрифтом насх. Верхний круг рельефно разделен. Надпись сделана на тюрки. Высота камня 121 см, ширина 37, толщина 17 см.

Текст в круге:

1. ل ل ال ط ل ال

2. رب بق ط ل ا رون

Текст под круглой аркой:

1. موح رم

2. ر دن کس

3. ف ی ر ظ دم حم

4. فن ال ط ر ص ی ل غ و ا

5. ۴۳ مدن شای

6. مدهن س ی چن ۱۹۰۲

7. دن ی ی ۱۰

Текст круга:

1. Лә иләһә илла Аллах [Нет бога кроме Аллаха]
2. Нур Аллах кәбер [да осветит Аллах его могилу]

Текст под круглой аркой:

1. Мәрхүм [покойный]
2. Искәндәр [Искандер]
3. Мөхәммәдзариф [Мухмедзариф]
4. уғлы Сыртланов [углы Сыртланов]
5. 43 йәшендә [в 43 года]
6. 1902-нче сәнәдә [в 1902 году]
7. 10 июндә [10 июня]

Боковая запись плохой сохранности. Возможно, текст звучит так: ...килеп кәберемә зыйарат итең... [придя на могилу мою прочти молитву]

Памятник №4. Белый известняк. Изготовлен в традиционном мусульманском стиле. Верх выполнен в виде полукруглой арки. Надписи вытесаны внутри 9 рамок крупными рельефными буквами. Текст в хорошей сохранности. Почерк насх. Высота камня 145 см, ширина 36, толщина 18 см.

Текст:

1. ن وفدم ل ا م و ح ر م ل ا
2. ر ی ب اص دم ح م
3. ی دب ع ی ن ی ی ز
4. ل ت ت ب د ی س ی ل ع و ا
5. ن ی د ی ن غ ل ا ر ا د ف و ا
6. ت ل ح ر ا ی ق ب ل ا ر د
7. ه د د ش ه ی ۲۹ ی ت ی ک
8. ی چ ن ه د ن س ۱۸۸۱
9. ۱۶ ی چ ن ه د ن ی ا

1. Әлмәрхүм әлмадфүн [погребенный покойный]
2. Мөхәммәдсабир [Мухаметсабир]
3. Зайниғабдин [Зайнигабдин]
4. уғлы Саидбатал [углы Саитбатал]
5. -ов дар әлфанидан [-ов из мира тленного]
6. дар әлбакия рихләт [в мир вечности переселился]
7. китде (итдек) 29 йәшендә [ушел в 29 лет]
8. 1881 -нче сәнәдә [в 1881 году]
9. 16 июндә [16 июня].

При исследовании текста мы обнаружили, что по материалам VII ревизии (1816 г.) известен сын первопоселенца башкир, юртовой старшина 67-летний Абдулсалам Саиткулов. Сын Абдулсалама Саитбаттал, с 1790 г.р. служил зауряд-есаулом. X ревизия (1859 г.) зафиксировала имена его сыновей и внуков. Старший сын Саитбаттала Шагингарей (48 лет) воспитывал 4-х сыновей: Хисаметдина, Низаметдина, Шамсутдина, Гималетдина. Второй сын, 44-летний Тимирбулат, служил указным муллой. Известен его 11-летний сын Шагигалей. Третий сын Саитбаттала 40-летний Зайнагабдин. Его 7-летнего сына звали Мухаметсабиром [Асфандияров, С.184]. При изучении эпитафийного памятника, мы уточнили дату смерти Мухаметсабира Саитбатталова, зафиксированного в VII ревизии. Он является предком известного башкирского языковеда Саитбатталова Галея Галиевича (1928-2010). Установка в XIX в. подобных дорогостоящих эпитафийных памятников с рельефной резьбой говорит о высоком положении, занимаемом усопшим в обществе.

На территории кладбища с. Саиткулово Кугарчинского района РБ находится могила известного религиозного деятеля Шамигул-хальфы Бикбаева (1876-1957). Шамигул-хальфа еще при жизни пользовался огромным уважением среди населения не только своей округи. К нему приезжали из таких далеких мусульманских краев, как Казахстан, Средняя Азия, Кавказ. Последователь тариката Накшбандийа Шамигул-хальфа был не только религиозным деятелем, но и прекрасным знатоком народной медицины и целебных трав. Несмотря на то, что после смерти Шамигул-хальфы прошло более чем пятьдесят лет, он до сих пор в памяти народа. Поклониться могиле святого приезжают во все времена года не только из близлежащих башкирских районов, но даже из далеких казахских степей.

Таким образом, можно сделать следующее заключение:

1) рассмотренные нами эпитафийные памятники на территории кладбища с. Саиткулово Кугарчинского района РБ относятся к XIX в. и являются своеобразными памятниками арабской каллиграфии и декоративной резьбы по камню;

2) сохранившиеся на территории мусульманского кладбища, красиво оформленные с кораническими изречениями эпитафийные памятники XIX в. свидетельствуют о развитой письменной культуре в этом регионе, и о хорошем уровне мастерских по обработке камня;

3) установка подобных эпитафийных памятников с рельефной резьбой говорит о высоком положении усопшего;

4) хорошо сохранившийся эпитафийный памятник первой половины XIX в. в виде стилизованной фигуры человека подтверждает идею об органическом слиянии когда-то существовавшей древнетюркской традиции возведения «балбалов» с исламской культурой;

5) дальнейшие исследования эпитафийных памятников на территории исторического Башкортостана даст возможность пролить в свет на многие стороны этнической истории башкирского народа.

Литература и источники:

1. Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана. Кн. 2. Уфа, 1991.
2. Гарипов Т.М. Относительно «булгарских» эпитафий Башкирии //Письменные памятники Башкирии. Уфа, 1982.
3. Юсупов Г.В. Введение в булгаро-татарскую эпиграфику. Л., 1960.



Фото 1. Памятник 1.



Фото 2. Памятник 2.



Фото 3. Памятник 3.



Фото 4. Памятник 4.

Аминев З.Г., Ямаева Л.А. (Уфа)

ТРАДИЦИОННЫЙ МАЗДАИЗМ И ДОИСЛАМСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ БАШКИР

При исследовании доисламского мировоззрения и религиозных верований башкир исследователи отмечают в них наличие элементов зороастризма. Впервые на это указал философ Д.Ж. Валеев. В частности, он отметил, что башкирский эпос «Урал батыр» от начала до конца пронизан преобладающей в зороастризме идеей борьбы добра и зла, что этический дуализм был характерной чертой мировоззрения башкир до конца XIX в. [Валеев, 1973]. Впоследствии на наличие элементов, сближающих доисламское мировоззрение башкир с учением зороастризма, указали в своих работах археолог Н.А. Мажитов [Мажитов, 1977. С.122, 130] и уфимский исследователь Р.Ф. Резяпов [Сәләймәнов, Рәжәпов, 2000].

Действительно, в доисламских верованиях башкир есть элементы, которые указывают на присутствие зороастризма в религиозных представлениях башкир. Так, кроме указанных Д.Ж. Валеевым элементов дуализма, у башкир сохранилось, так же как и у зороастрийцев, преклонение перед огнем и водой. Башкиры считают, что нельзя осквернять воду и огонь плевком, а также нельзя бросать туда нечистоты, мусор. У башкир, также как и в зороастризме, особым почитанием пользуется собака, которую они считают священным животным. При этом особо почитается черная собака с желтыми метками-подпалинами над глазами. Этим собакам дают прозвища *дурткүз*, что значит «четыреглазая». По поверьям башкир эти собаки особенно чувствительны к приближению злых сил и дают об этом знать хозяину лаем. В башкирском языке в качестве реликта сохранилось название собаки – *сяба* (также как и в Авесте), хотя в литературном языке (как и у других тюрков) собака называется *эт*. Одним из самых популярных персонажей башкирской мифологии является птица Сямург (Сямрегуш),

что также сближает религиозно-мифологические воззрения башкир доисламского периода с учением зороастризма.

Эти примеры дают основание говорить о наличии элементов зороастризма в доисламском мировоззрении башкир. В то же время у них сохранились древние элементы, которые противоречат зороастризму. Так, в эпосе «Урал батыр» трупы как сжигают, так и топят в воде, закапывают в землю, что противоречит учению зороастризма, в соответствии с которым вышеперечисленные действия считаются святотатством и осквернением огня, воды, земли. За такие действия полагается строгое наказание, вплоть до смертной казни. У башкир также напрочь отрицаются близкородственные кровосмесительные браки, которые являются распространенным явлением у иранцев-зороастрийцев. Эти обычаи до сих пор бытуют у ираноязычных народов Таджикистана и Ирана, бывших зороастрийцев.

При изучении древних религиозно-мифологических воззрений башкир, получивших отражение, прежде всего, в архаичном эпосе «Урал батыр», прослеживается их явная аналогия с восточноиранской религиозной системой, известной в науке под названием «традиционный маздаизм». Эта религия была связана с традиционными древними культами самых разных богов, но центральное и главное место в ней занимал «царь бытия» Ахурамазда. Древняя религия с пантеоном богов во главе с Ахурамаздой сложилась задолго до Заратуштры – пророка зороастризма. По мнению известного российского востоковеда Б.И. Кузнецова религия маздаизма была связана с традиционными древними культами самых разных богов. «Одна из основных концепций этой религии, – по мнению исследователя, – заключалась в том, что все народы на земле верят в одних и тех же богов, хотя и называют их по-разному» [Кузнецов, 1998. С.198]. Таким образом, Б.И. Кузнецов рассматривал маздаизм как частично состоявшуюся первую мировую религию. Востоковеды А.Н. Зелинский и В.М. Монтлевич называют «традиционный маздаизм» одной из «мировых проторелигий» [Зелинский, Монтлевич, 2001. С.19]. Эта мысль находит поддержку у известного ираниста Л.А. Лелекова, который считает, что Ахурамазда первоначально был богом индоиранских ариев [Лелеков, 1981. С. 230].

Именно традиционному маздаизму был свойственен четкий дуализм света и тьмы, добра и зла. Носителями света и добра являлись главные боги: Мудрый Ахура (первоначально – Небо), Митра (Дневной свет и Солнце) и Анахита (планета Венера), причем в древнейшей индоиранской религии первые два божества были настолько тесно связаны между собой, что представляли собой как бы одно целое. Этим главным богам сопутствовало великое множество светоносных божеств. Напротив, демон (злой дух) и его армия (сонмище нечистой силы) пребывали в царстве тьмы. В области этики маздаизм проповедовал те же идеи, которые присущи любой религии. Каждый человек должен был избегать четырех основных грехов: «убивать, осуществлять нечистое или грязное, воровать и врать» [Кузнецов, 2001. С.119-120].

При сравнении древнебашкирских религиозных представлений с учением маздаизма можно обнаружить много аналогий и параллелей. Эти параллели прослеживаются при сравнении эпоса «Урал батыр» и древнейшей части «Авесты» – «Большой Авесты», созданной по мнению Л.А. Лелекова в дозороастрийский период (до «реформы Заратуштры») [Лелеков, 1981. С.228-230]. Именно эта часть «Авесты» как и эпос «Урал батыр» пронизана четким дуализмом: во всем мире идет борьба света и тьмы, добра и зла, справедливости и несправедливости, жизни и смерти. Причем этот дуализм другого рода, чем, например, в манихействе, где противопоставлялись две субстанции: материальная и идеальная. В древних сакральных текстах иранцев и башкир положительные и отрицательные черты представлены как в материальном, так и в духовном мире. И долг каждого человека, согласно «Авесте» и «Урал батыру» «помогать добру победить зло». В башкирском эпосе один из персонажей – старик, выпивший из родника с живой водой и обреченный на бессмертие, озвучивает основное кредо маздаистского учения: вечно только добро, благие дела, благие мысли и благие слова, они не пропадут ни на этом, ни на том свете, не сгорят в огне и не утонут в воде [БНТ, 1972. С.124].

В пользу нашего тезиса о том, что древние башкиры поклонялись богу Митре, свидетельствует и археологический материал. В частности, среди дахо-массагетских племен раннежелезного века, проживавших на территории Южного Урала (которых

уфимский археолог Н.А. Мажитов считает древними предками башкир) имели широкое распространение каменные блюда круглой или прямоугольной формы на широких ножках в виде головы барана или лошади. По мнению Н.А. Мажитова они носили ритуальный характер, так как на дне этих блюд археологи находят остатки красной охры, мела, золы. Видимо, они служили для разведения «священного» огня или для натирания красок, что также символизировало огонь, солнце [Мажитов, Султанова, 2009. С.67]. О верованиях дахо-массагетских племен, живущих между Северным Каспием и Южным Уралом писал и Геродот: «... из богов массагеты чтут только Солнце, которому приносят в жертву лошадей. Смысл жертвы тот, что быстрейшему из всех богов подобает быстрейшее животное» [Геродот, 1999. С.94]. Отголоски почитания бога Митры были живы у башкир даже в XX в. В частности, исследователями зафиксированы факты проведения башкирами некоторых районов Республики Башкортостан митраистского праздника Мехраган, который отмечается в сентябре-октябре. Этот полузабытый праздник отмечается только мужчинами, которые выходят в поле и там целый день проводят праздну, готовя еду, беседуя [Дорошенко, 1982. С.73, 74; Аминев, Ямаева, 2009. С.36].

Именно это архаичное, близкое к индийским «Ведам» течение маздаизма исповедывали первые цари персидской династии Ахеменидов (VI-IV вв. до н.э.), которое стало государственной религией великой империи. Большинство исследователей вопроса считает первых Ахеменидов зороастрийцами, но, по мнению Л.А. Лелекова, маздаизм и зороастризм идеологически противостояли друг другу как дуализм и монотеизм. Во-первых, как отмечает исследователь, Ахурамазда в «Гатах» (авторство которых традиция приписывает Заратуштре) из бога ариев превратился в божество без племенных и этнических различий, в бога каждого, отдельно взятого индивидуума. Он один и един. А в маздаизме он не один и не создавал прочих богов маздаистского пантеона. Во-вторых, Заратуштра обещал верующим счастье в загробном мире, после Страшного суда. Согласно же ахеменидских клинописных текстов, счастье человека мыслилось в земной жизни. Царь Дарий даже утверждал, что оно уже достигнуто под его скипетром. Страшный суд и воскрешение мертвых были явно нелепы в такой идеологии. В-третьих, Заратуштра целиком игнорировал культ предков, чтобы отделить эсхатологически ориентированную идею индивидуального бессмертия от общинного коллектива предков. У легендарного пророка загробная судьба индивидуума должна была зависеть от него самого, а не от внешних сил, например, обожествленных предков. Таким образом, Л.А. Лелеков доказывает, что учение «Гат» было адресовано духовной элите, немногим посвященным, жреческой верхушке [Лелеков, 1981. С.228-230]. Монотеизм, присущий учению «Гат», скорее всего, имел семитское происхождение, «поскольку у всех без исключения индоевропейцев никогда не наблюдалось стремления к единобожию» [Кузнецов, 2001. С. 125]. Монотеистические идеи получили распространение на территории Персидской державы, вероятно, после присоединения к ней Вавилонии*.

Согласно точке зрения Л.А. Лелекова, налицо принципиальное идеологическое противостояние «Гат» по отношению к остальной «Авесте» (которую считают священной книгой зороастрийцев). Введение фигуры обожествленного Заратуштры в древний индоиранский сюжет проделано в «Гатах», чтобы утвердить право его преемников, зороастрийского папства, на идеологическое и даже политическое господство в социуме, якобы предрешенное волею небес. Это – вопиющая сюжетно-тематическая инновация на основе очень древней мифологической модели, утверждает Л.А. Лелеков [Лелеков, 1981. С. 229; 1991. С.21].

Видимо под идейным влиянием жреческой верхушки («зороастрийского папства») была изменена толерантная политика первых Ахеменидов и проведена религиозная реформа царя Ксеркса, датируемая 486-480 гг. до н.э. По приказу Ксеркса в один день были уничтожены все жрецы местных верований общим числом двенадцать тысяч человек и все книги их учения – маздаизма. Суть реформы заключалась в прекращении религиозной политики прозелитизма и превращении веры ахеменидских царей в государственную «карательную» религию. Окончательно этот процесс был завершен

* Своей основной вид Библия (Ветхий Завет) приобрела в VII в. до н.э. в Вавилоне.

при сыне Ксеркса Артаксерксе (465-424 гг. до н.э.), когда в Иранском государстве был введен единый зороастрийский солнечный календарь. Эта религиозная реформа, по-видимому, была направлена против сепаратизма родовой и жреческой аристократии отдельных, прежде всего, восточноиранских племен. Уничтожение культа родовых божеств, таким образом, имело не столько религиозно-реформаторский, сколько политический характер [Зелинский, Монтлевич, 2001. С.27-28; Кузнецов, 2001. С.140-141]. Со времени знаменитого указа Ксеркса, запрещающего поклонение местным божествам, началось интенсивное распространение «традиционного маздаизма» на запад и восток. Главными центрами маздаизма стали восточные провинции Персидской державы Хорезм и Согдия [Кузнецов, 2001. С.117, 142].

Гонения на жрецов маздаизма на фоне завоевательной политики Ахеменидов привели к значительным изменениям этнокультурной ситуации в Урало-Аральском регионе. Как отмечают челябинские археологи С.Я. Зданович и И.Э. Любчанский, часть кочевых и полукочевых племен среднеазиатского междуречья и равнин к востоку от Каспия вынуждена была покинуть свои прежние места обитания. Некоторые из них вошли в состав номадов, кочевавших между Южным Уралом и Приаральем. Вместе с тем, по мнению челябинских исследователей, уход части среднеазиатских кочевников с прежних мест обитания на Южный Урал не повлек за собой разрыва их традиционных экономических и культурных связей с земледельческими областями. Именно с этого времени фиксируются устойчивые взаимосвязи кочевников и полукочевников Южного Урала с земледельческими государствами Средней Азии и Ближним Востоком [Зданович, Любчанский, 2004. С. 41]. С миграцией среднеазиатских кочевников, на наш взгляд, связано и появление у дахо-массагетских племен Южного Урала V-IV вв. до н.э. нового вида вооружения (длинных мечей) и глиняной посуды (горшков) иной конфигурации, отличной от местной [Мажитов, Султанова, 2009. С.66, 67]. Как отмечалось выше, названные дахо-массагетские племена Южного Урала, по мнению уфимского археолога Н.А. Мажитова, являлись древнейшими предками башкирского народа.

Но почему вышеназванные среднеазиатские ираноязычные кочевые племена, современники древнего Хорезма, направились именно на Южный Урал? Видимо, они знали о том, что там обитают родственные им племена. В пользу нашей гипотезы свидетельствует и мнение российского востоковеда Э.А. Грантовского, который считает, что во второй половине II тыс. до н.э. «предки иранских племен жили еще в северных степях (до продвижения в более южные районы Средней Азии и на восток Иранского нагорья)» [Грантовский, 1987. С.289]. Миграция отдельных кочевых восточноиранских племен на Южный Урал продолжалась и позднее: они бежали от войск Александра Македонского (IV в. до н.э.) и арабских завоевателей (VII в. н.э.). Кроме того, еще одной причиной их миграции могла послужить религиозная политика первых царей персидской династии Сасанидов (III-VII вв. н.э.): при них была создана единая зороастрийская церковь и установлен единый канон авестийских текстов. Именно с этим, видимо, связано появление на Южном Урале так называемого «сасанидского серебра».

Об иранских предках древних башкир говорит и их демонология, которая у любого народа является одним из консервативных элементов мировоззрения. В башкирских этнографических и фольклорных материалах совершенно четко прослеживается представление о следующих категориях сверхъестественных существ: йен, дейеу, пәрей, аждаһа, албаһты. Выяснение этимологии этих терминов приводит к восточноиранской ветви иранской семьи языков. Более того, явная аналогия и даже тождественность прослеживается при сравнении демонологических персонажей башкир с подобными древнехорезмийскими. Тождественность можно обнаружить в терминах, функциональных характеристиках, обрядах и ритуалах по изгнанию этих зловредных человеку сил [Снесарев, 1969. С.23-72]. Элементы древнеиранской демонологии сохранились на бытовом уровне и у современных башкир. Несмотря на то, что они уже тысячелетие считаются последователями ислама, в их традиционном сознании образ мусульманского шайтана ассоциируется больше с образом шурәле / лешего [Руденко, 2006. С.271], чем с антагониста Бога – дьяволом. Шурәле – очень древний, домусульманский персонаж башкирской мифологии, зафиксированный также у малочисленных индоиранских народов высокогорного Памира и соседнего с ним

Гиндукуша [Аминев, 2008. С.13]. О том, что индоиранский шурэле неслучайный персонаж в башкирской мифологии, свидетельствуют и другие параллели с мифологией народов Памира [Аминев, 2003. С.221-226].

У башкир можно обнаружить элементы иранской культуры и в обряде похорон. Погребальные обряды любого народа имеют тесную связь с его религиозными воззрениями и всегда отличаются большой устойчивостью. Эти обряды являются надежным признаком для определения культуры, к которой они относятся. Так, в башкирском языке до сих пор бытует устойчивое идиоматическое выражение «куйу» / «поставить», «ставить», что означает похороны. Башкиры очень редко говорят о похоронах «кумдек», «ерлянек» / «зарыть в землю». У них до сих пор бытует выражение «эт ашамас» / «даже собаки не едят». Как известно, у иранцев еще в начальный период их исламизации сохранялся обычай не закапывать в землю своих покойников, а «выставлять», то есть класть их на специальные сооружения – дахмы (в древности оставляли на камнях), где трупы обглаживались птицами или зверьем. Если же труп не трогали ни те, ни другие, то считалось, что покойник плохо прожил свою жизнь. То есть наблюдается аналогия с башкирским «эт ашамас», что, несомненно, связано с древнеиранскими верованиями. В частности, можно провести параллель с обычаем, существовавшим в древней Бактрии, где для поедания умерших специально разводили собак [Снесарев, 1969. С.145].

Аналогии можно найти и при сравнении способов захоронения у древних башкир и хорезмийцев [Снесарев, 1969. С.143, 146-150]. С древнехорезмийской традицией захоронений сопоставимы каменные курганы, обнаруженные археологами на восточных и западных склонах Уральского хребта (Учалинский, Абзелиловский, Баймакский, Хайбуллинский, Зианчуринский районы Республики Башкортостан). В этих курганах, датируемых V-IV вв. до н.э., покойники были уложены внутри невысоких бревенчатых срубов, деревянных колод; встречались захоронения в каменных ящиках, состоящих из вертикально поставленных каменных плит [Мажитов, Султанова, 2009. С.69, 70]. Такие приемы захоронений, по всей видимости, были направлены на изоляцию мертвого тела от земли, что, несомненно, связано с древнеиранскими представлениями о сакральной нечистоте мертвого и вытекающей из этого боязни осквернить землю.

У башкир можно обнаружить древнеиранские элементы и в ритуале похорон. Мусульманский ритуал хотя и укоренился у башкир примерно с XIII-XIV вв. н.э., однако сохранил отдельные характерные черты предшествовавшего ему погребального обряда. Некоторые моменты башкирского ритуала, связанного со смертью, имеют более или менее прямые параллели с дозораострийской обрядовой практикой древних восточноиранских и среднеазиатских племен. В частности, обычай выноса покойника из дома вперед ногами, обыкновение связывать большие пальцы ног, подвязывать челюсть. Подобные обычаи никак не связаны с официальной исламской догматикой, как и обычай скорейшего удаления тела покойного из дома. Исследовательница погребального обряда у башкир Ф.Ф. Фатыхова пишет: «Умершего старались похоронить в тот же день не позднее полудня, если смерть наступала поутру, а если на закате солнца, то покойник хоронился на другой день» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991. С.119]. В случае, если усопшего хоронили на следующий день, несколько человек охраняли тело, читая заупокойные молитвы. «Умершего стерегли, – отмечает Ф.Ф. Фатыхова, – опасаясь, что он может ожить и превратиться в злого духа» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991. С.119]. Под «злым духом», видимо, имелся в виду древнеиранский персонаж – трупный демон Насу. Согласно поверьям древнего Хорезма, этот демон придавал мертвому телу свойства осквернять все окружающее и поражал несчастьями и болезнями тех, кто соприкасался с трупом [Снесарев, 1969. С.130].

С древнейшими представлениями башкир о сакральной нечистоте мертвого связаны, на наш взгляд, отдельные моменты процедуры омовения умерших, перешедшие в мусульманство. Например, для омовения шились специальные рукавицы или мешочки для рук, нос и рот обмывальщиков трупа закрывались повязками. Во время мытья смотреть на покойного не разрешалось, поэтому над телом сооружали пәрзэ, кулэгэ / покрывало, шторы из куска тонкой ткани [Бикбулатов, Фатыхова, 1991. С.120]. Этот ритуал носил рудиментный характер, истинный смысл которого башкирами

утрачен. В данном случае это не боязнь осквернения взглядом обнаженного тела, как считают многие, а боязнь причинения вреда мертвым телом окружающим.

Среди оградительных и профилактических мер, призванных нейтрализовать оскверняющие свойства трупа, в башкирском погребальном обряде можно назвать следующие. Перед мытьем или во время мытья тела покойного помещение, в котором совершался обряд, окуривали дымом от сожженной душицы, мяты, березовой чаги или можжевельника. Это делалось, согласно представлениям древних башкир, для отпугивания злых духов. После выноса тела тщательно мыли весь дом и вещи покойного. Дом вновь окуривали дымом сжигаемых трав [Бикбулатов, Фатыхова, 1991. С.120, 124]. Как известно, окуривание как средство очищения было обязательным в зороастрийском погребальном обряде.

Представление о сакральной нечистоте мертвого и вытекающая из этого боязнь осквернить землю проявилась у башкир в своеобразном ритуале захоронения усопшего. Хотя захоронение производилось в земле, в могильной яме, но сбоку у южной ее стенки делалась особая ниша (лэхет), не более 70 см вышиной и такой же ширины. В эту нишу клали труп, клали его на спину и лицом на юг. Нишу прикрывали наискось поставленными досками, лубами, драницей или камышом, чтобы насыпанная земля не касалась трупа [Руденко, 2006. С.230; Бикбулатов, Фатыхова, 1991. С.126]. Такой вид захоронений, считающийся чисто мусульманским, был типичен для племен Южного Урала раннежелезного века, о чем пишут археологи Н.А. Мажитов и А.Н. Султанова [Мажитов, Султанова, 2009. С.65, 79]. Подобный тип захоронений, датируемый не ранее IV в. до н.э., был зафиксирован археологами на плато Устюрт. Позже подобные могилы получили широкое распространение в кочевнических могильниках Средней Азии (Бухарский оазис, Фергана, Хорезм). Определенную роль в сложении данного типа погребений в отдельных районах Средней Азии, по мнению специалистов, сыграли кочевые племена степного Приуралья [Древняя и средневековая культура, 1978. С.191, 194, 291, 292].

Завершают цикл погребальной обрядности у башкир поминальные ритуальные трапезы сразу после похорон, а также на 3, 7, 40 день после смерти и в ее годовщину. Эти дни поминовения сохранились у башкир с доисламских и даже дозороастрийских времен. Поминальные трапезы, проводившиеся в эти сроки, соответствовали представлениям древних о периодическом кормлении, поддержании души, совершающей свой загробный путь. Поэтому обязательным было в дни поминок «создание жареного, сковородного запаха» / «таба есе сығарыу». Поминальная пища у различных групп башкир была разной. Меню зависело как от благосостояния устраивающего поминки, так и от местных традиций в приготовлении пищи. В частности, среди южных и юго-восточных башкир традиционными поминальными блюдами, как и в зороастрийском поминальном ритуале, считались жэймэ - тонкие лепешки из пшеничной муки и бутка - пшеничная каша на молоке [Руденко, 2006. С.230; Бикбулатов, Фатыхова, 1991. С.131].

По представлениям древних башкир душа усопшего вылетала в момент смерти изо рта и могла наведываться домой в течение 40 дней после нее. В ряде районов Башкортостана в доме, откуда вынесли покойника, 40 дней не гасили света, чтобы душа не заблудилась и прилетала на этот свет. Во многих сельских домах башкир над входной дверью в стене вбивался деревянный крюк / агас сей - для душ умерших. Согласно доисламским верованиям башкир души умерших родственников, прежде всего родителей, наведывались еженедельно домой в ночь с четверга на пятницу [Бикбулатов, Фатыхова, 1991. С.132, 134]. Вечером в четверг хозяйки, как правило, пекли пироги или блины, чтобы покормить души усопших запахом жареного / таба есе. Такой же обычай существовал также у древних хорезмийцев, когда в день, посвященный культу предков (четверг), жарили богурсак, то есть запахом масла «кормили» духов предков [Снесарев, 1969. С. 117, 276].

Таким образом, даже поверхностный обзор обрядов башкир, связанных со смертью и погребением, свидетельствует о том, что эта область культа, несмотря на внешние признаки мусульманского ритуала, насыщена специфическими чертами, сближающими ее с маздаистской религией. Эти специфические черты прослеживаются в отношении окружающих к умершему и в отношении мертвого вообще; в традиционных мерах предохранения от осквернения людей, земли, в способах захоронения. Эти

черты объединяет идея сакральной нечистоты мертвого, что позволяет нам искать их генетические корни в традиционном маздаизме – религии древних восточноиранских и среднеазиатских народов.

В доисламском мировоззрении башкир, как и в маздаизме отсутствует монотеистическая эсхатология. Воздаяния за свои грехи, согласно их древним представлениям, человек должен и получает в этом, земном мире. Вместе с тем, в доисламском мировоззрении башкир, как и в древнеиранских верованиях, существовали собственные представления об аде и рае. Так, древние иранцы считали, что «душа в загробном мире отправляется к «горе справедливости» (Чакат-и-Дайтик) и переходит мост Чинват, доступный только самым благочестивым и праведным, ибо, если через мост Чинват переходит праведник, мост расширяется, а если грешник, то мост сужается до ниточки и грешник падает в бездну. Праведник попадает в рай...» [Дорошенко, 1982. С.21]. У древних хорезмийцев название моста Чинват приобрело арабское звучание – мост Сират, перекинутый через адское пламя. По мнению известного этнографа Г.П. Снесарева «в Среднюю Азию это представление попало уже с исламом». Однако ученый убежден в том, что «мифический мост Сират заимствован из зороастризма при оформлении мусульманской религии» [Снесарев, 1969. С.116]. У башкир названный мост, простирающийся над глубоким рвом с вечно горящим в нем огнем, также именовался Сират / Сират купере. Но в башкирском варианте по этому мосту могут пройти только батыры-праведники и через него праведника проводит баран белой масти [Бикбулатов, Фатыхова, 1991. С.128].

Что же касается культа предков у башкир, то в числе основных отрицательных характеристик Шульгана (творца подземного и подводного миров) в эпосе «Урал батыр» называются игнорирование и нарушение им отцовских заветов, устоявшихся в обществе традиций. Даже ислам не смог вытеснить культ предков из традиционного сознания башкир, лишь видоизменив его и превратив в культ мусульманских «святых».

Таким образом, в традиционном сознании башкир сохранились элементы религиозного культа маздаизма, распространенного среди восточноиранских и среднеазиатских народов древности (VI в. до н.э. – VII в. н.э.). Причина этого видится в том, что отдельные кочевые восточноиранские племена, составлявшие с земледельческими областями древней Персидской державы (в частности, Хорезмом и Согдией) единый культурный мир, сыграли значимую роль в формировании башкирского народа. Они «напластовались» на существовавший южноуральский местный древнеиранский субстрат.

В те времена, когда складывался зороастризм, на территории Южной Туркмении в Маргиане, Бактрии существовал уже пантеон богов, на основе которого складывался культ верховного божества, постепенно вытеснявший былой политеизм. Здесь на огромной территории сложились те идеологические представления об извечной борьбе добра и зла, которые легли в основу учения Зороастра. Благодаря этой понятной всему человечеству этико-философской концепции, зороастризм получает быстрое и широкое распространение в Средней Азии и Иране. Такие же представления были распространены на территории Южного Урала, где проживали различные ираноязычные племена, религиозно-мифологические представления которых нашли свое место в доисламских представлениях формирующегося башкирского народа, обусловив синкретизм его мировоззрения.

Литература и источники:

1. Аминев З.Г. Башкирский мифологический персонаж шурале // Семья и семейные традиции у народов Башкортостана. Уфа, 2008. С. 9-14.
2. Аминев З.Г. О некоторых параллелях в мифологии башкир и народов Памира // Народы Урало-Поволжья: история, культура, этничность. Уфа, 2003. С. 221-226.
3. Аминев З.Г., Ямаева Л.А. Региональные особенности ислама у башкир. Уфа, 2009.
4. Башкирское народное творчество (БНТ). Кн. 1. Эпос. Уфа, 1972 (на башк. яз.).
5. Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир. XIX–XX вв. М., 1991.
6. Валеев Д.Ж. Связь мировоззрения древних башкир с домусульманскими верованиями // Проблемы религиозного синкретизма и развития атеизма в современных условиях. Чебоксары, 1973. С. 47-50.
7. Геродот. История. М., 1999.

8. Грантовский Э.А. Послесловие // Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. М., 1987. С. 278-299.
9. Дорошенко А.Р. Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк). М., 1982.
10. Древняя и средневековая культура юго-восточного Устюрта. Ташкент, 1978.
11. Зданович С.Я., Любчанский И.Э. Исторический очерк караганской долины: древность, средневековье // Аркаим: по страницам древней истории Южного Урала. Челябинск, 2004. С. 25-48.
12. Зелинский А.Н., Монтлевич В.М. Предисловие // Кузнецов Б.И. Бон и маздаизм. СПб., 2001. С. 5-34.
13. Кузнецов Б.И. Бон и маздаизм. СПб., 2001.
14. Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон. СПб., 1998.
15. Лелеков Л.А. Зороастризм: явление и проблемы // Локальные и синкретические культы. М., 1991. С. 12-49.
16. Лелеков Л.А. Рецензия на книгу М. Бойс «Зороастрийцы, их религиозные верования и обряды» // Народы Азии и Африки. 1981. № 3. С.225-232.
17. Мажитов Н.А., Султанова А.Н. История Башкортостана. Древность. Средневековье. Уфа, 2009.
18. Мажитов Н.А. Южный Урал в VII-XIV вв. М., 1977.
19. Руденко С.И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. Уфа, 2006.
20. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
21. Сөләймәнов Ә., Рәжәпов Р. Башкорт халкының архаик эпосы. Өфө, 2000. 124 б.

Антонов И.В. (Уфа)

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ЭКСПЕДИЦИИ РАИЛЯ ГУМЕРОВИЧА КУЗЕЕВА 1955 И 1956 ГОДОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ДНЕВНИКОВ)

В 1954 г. молодой ученый Раиль Гумерович Кузеев после успешной защиты кандидатской диссертации [Кузеев, 1954] вместе с досрочным окончанием аспирантуры Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР возвратился в Уфу на работу в качестве младшего научного сотрудника в Институт истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР. В 1955 г. он назначается заведующим историческим сектором, который стал называться сектором истории, археологии и этнографии [Этнографические и антропологические исследования в ИИЯЛ, 1999. С.4]. Одним из направлений деятельности сектора стали полевые исследования. В 1955 и 1956 гг. Р.Г. Кузеевым был проведен дополнительный сбор материала по теме кандидатской диссертации. Результатом исследований стала монография «Очерки исторической этнографии башкир. Ч.1 (родоплеменные организации башкир в XVII-XVIII вв.)» (Уфа, 1957). В 1955 г. Р.Г. Кузеев работал в юго-западных (Буздякский, Давлекановский, Альшеевский), а в 1956 г. – в северо-восточных (Аскинский, Караидельский, Дуванский, Мечетлинский, Белокатайский) районах Башкирии. В 1955 г. он побывал в 19, а в 1956 г. – в 27 деревнях [Кузеев, 1957. С.15]. На вклеенной в книгу карте обозначены маршруты этнографических экспедиций в районы Башкирской АССР:

1955 г.: Буздяк (р/ц) – Батырша-Кубово – Казакларкубово – Телякайкубово – Канлы-Туркеево – Каранай – Кидрячево – Барангулово – Курятмасово – Алга – Мекашево – Ташлы – Раевский (р/ц) – Ст. Сепяшево – Ибраево – Ново-Сепяшево – Акберда – Чураево – Кипчак-Аскароро – Чибинли;

1956 г.: Карткисяк – Ст. Акбуляк – Аскиш – Тегерменево – Ст. Багазы – Якупово – Караидель (р/ц) – Абдуллино – Бартым – Дуван (р/ц) – Каракулево – Ариеево – Маржамгулово – Дуван-Мечетлино – Ст. Якушево – Сулейманово – Лемез-Тамак – Сальзегутово – Мелекасово – Метели – Устьикинское (р/ц) – Емаши – Верхне-Яныбаево – Ново-Белокатай (р/ц) – Нов. Маскара – Ашпево – Верх. Утяшево – Аллагузово – Масяково – Верх. Киги (р/ц).

В то время, когда Р.Г. Кузеев завершал работу по изучению родоплеменных организаций башкир, Институт истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР совместно с Государственным музеем этнографии народов СССР приступил к

изучению декоративно-прикладного искусства башкир. С этой целью организовывались ежегодные экспедиции, материалы которых легли в основу коллективной монографии [Авижанская, Бикбулатов, Кузеев, 1964]. «Полевые исследования сопровождались (по инициативе и на средства Государственного музея этнографии) приобретением вещей». Это позволило существенно пополнить башкирские коллекции ГМЭ». Первый экспедиционный выезд состоялся в 1956 г. в северо-восточные районы Башкирской АССР. Членами экспедиции являлись Т.А. Крюкова (ГМЭ), С.А. Авижанская (ГМЭ) и Р.Г. Кузеев. Исследованиями были охвачены Караидельский, Салаватский и Белокатайский районы [Авижанская, Бикбулатов, Кузеев, 1964. С.11-12].

На карте в указанной монографии обозначен маршрут экспедиции 1956 г.: Уфа – Благовещенск – Бирск – Караидель – Абдулино – Дуван – Мелекасово – Метели – Ново-Белокатай – Белянка.

Таким образом, в 1956 г. Р.Г. Кузеев собирал материал как по своей индивидуальной (родоплеменной состав башкир), так и коллективной (декоративно-прикладное искусство башкир) теме. О большой работе, проделанной Р.Г. Кузеевым в экспедициях, свидетельствуют его полевые дневники, хранящиеся в Научном архиве Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского научного центра РАН. В полевом дневнике 1953 г. имеются записи и за 1955 г. Учитывая повествовательный стиль автора, есть смысл привести их дословно.

3/VI. Из Уфы выехал 1/VI. Ночевал в Буздяке. Севернее Буздяка живут Төмәны. Говорят, что это особый милләт, но откуда они и каковы по происхождению, никто толком не знает. Некоторые говорят, что это в прошлом дворяне. Многие считают их «плохим» народом.

От Буздяка приехал в Батырша-Кубово. Свою национальность определяют нечетко. Называют себя тептяр, мишарь, татар и реже башкорт. Во всяком случае, с башкирами они в прошлом довольно сильно перемешались. Антропологический тип различный, в основном европеоидный. Часто светло голубые глаза. Язык – чисто татарский.

Почти все этническую принадлежность связывают с земельным вопросом. Часто называют себя новобашкирами.

Земли эти канлинские. Кроме названия ничего не знают. От Казакларкубова ходил в д. Туратбаш. На карте это маленькая деревушка (10 дворов) не отмечена. Она в 1921 г. отделилась от Батырша-Кубово.

Кубовские башкиры по преданию пришли из-за Уфы.

5/VII. 4/VII ходил в д.Бурнак и Казаклар-кубово. Довольно интересную легенду рассказали о названии Бурнак. Вся местность, занятая кубовскими деревнями, называется Бурнак.

О переселении сюда кубовских башкир рассказывают в основном одну и ту же легенду в вариациях, мало друг от друга отличающихся.

Довольно интересные сведения сообщили о земельных отношениях. Действительно, положение, сложившееся в XIX в., трудно подогнать под феодализм. Здесь большую роль играли товарные отношения, рента, но это был период, когда земля была распределена по душам, и каждый башкир распоряжался своим душевым наделом по своему усмотрению, надо узнать: когда земля впервые была распределена по душам. Это важнейший прогрессивный момент.

До этого землей владели сообща несколько деревень или, в крайнем случае, одна деревня отдельно. Это тоже надо точнее проследить. Это совместное владение было аналогично восточным башкирам. Когда выходили кочевать, каждая группа имела по традиции закрепленный жайляу. Совместное владение создавало возможность для злоупотребления. Тут на сцену выходят др. средства производства, значение которых (скот особо) было огромным. Земельные отношения здесь осложнялись наличием припущенников. Они занимались земледелием, но не башкиры.

5/VII был в Телякей-Кубово, Таллы-Куль и Канлы-Тюркее. Наиболее интересный результат в Канлы-Туркеево. Хотя и нет возможности установить, откуда пришли эти башкиры, но ясно, что они древние жители.

9/VII. Еле живой пешком добрался из Кыдрале в Алга (12 км). Жара невыносимая.

За это время побывал в Кыдрале и близлежащих аулах. В Кыдрале приличных стариков не оказалось. Племенную принадлежность установить трудно. Д. Бурангол –

большинство его жителей это табынцы. Много их в Сакае, Игенчеляр. Но есть здесь – в Кыдрале, Сакае и др. башкиры. Не они ли попали в список Рычкова под названием Аслы-минцев.

Дер. Алга и Корятмас это без всяких сомнений минцы карколэ. В списках каркулиминский. Здесь занимаются ткачеством. Различные паласы. Видел станки. Материальной культурой интересно заниматься.

19/VII. Нахожусь в Ильчегулово – Киргиз-Миякинском районе. Думаю, что конечный пункт маршрута будет Биккулово. Дальше нет транспорта. На несколько дней задержали меня дожди.

Дневниковые записи велись, таким образом, неравномерно. Наиболее полно освещен начальный период экспедиции, в то время как за десять дней с 9 по 19 июля записей нет. Но и из имеющихся данных видно, что количество населенных пунктов, которые посетил Р.Г. Кузеев, не исчерпывается селениями, обозначенными на карте. Основной проблемой, интересовавшей автора, были земельные отношения. Сбор материала велся по строго определенной программе, материальная культура специально не изучалась, хотя, как заметил автор, это очень интересная тема. Нельзя не обратить внимания и на то, в каких тяжелых условиях приходилось работать автору, попасть из одного населенного пункта в другой можно было порой только пешком, а путешествовать приходилось в аномальных природных условиях по бездорожью.

Полевой дневник Р.Г. Кузеева 1956 г. представляет собой отдельный блокнот. На титульном листе записано: «Полевые записи 1956 год. 28/VI – 15/VII. Кузеев». Полевые записи не являются сплошным текстом, они сопровождаются схемами и зарисовками. Поэтому мы решили изложить текст своими словами.

Записи начинаются только с 1 июля, когда автор побывал в с. Кашка Аскинского района. В этом селе живут балыкчинские башкиры, которые занимаются земледелием. Землю обрабатывали с помощью суки, в которую запрягали 3-4 лошадей. Окна обтянуты пузырем. До революции землю делили на ревизские души. Лес и выгон не делили.

В тот же день Р.Г. Кузеев посетил с. Багазы. Жители занимались скотоводством, бортевым пчеловодством, лесными промыслами и земледелием. Землю делили раз в 10-12 лет. Если надел после смерти владельца оставался свободным, то его разделяли поровну между безземельными. Здесь кругом были леса.

В тот же день автор побывал в д. Давлетово Багазинского сельсовета. Сени у дома делятся на две половины (проходная и кладовка). Давлетово отделился от Багазы в 1924 г. Был отдельным колхозом в 1928 г.

Далее в тот же день работа была продолжена в с. Акбуляк, где проживают суннарские башкиры. Старик Акбуляк отделился от Якупова. По Юрюзани тоже суннарские деревни. Переселились они очень давно, отцы не помнили. Это произошло, когда здесь охота стала плохой.

2 июля Р.Г. Кузеев побывал в д. Халил. Халил – сын Якупа, отделился очень давно.

В тот же день автор побывал в д. Карткисяк. Здесь 200-300 лет жили чирмыши. Была борьба, чирмыши испугались и убежали. В это место пришел наш предок Карткисяк и обосновался, – говорят местные жители. У него было 12 сыновей, здесь живут его потомки. Здесь башкиры уфимские, а за Уфой рекой, за Дуваном, уральские. Тамошние башкиры отличаются от здешних языком, бытом.

В тот же день Р.Г. Кузеев продолжил работу в д. Ачкыч Байкибашевского сельсовета. В этой деревне Ачкыч (речка Ачкыч) живут рядом мари и башкиры. Одежда, язык одинаковый, но кладбище, религия различная. Марийцы живут на той стороне деревни, башкиры на этой. Здешние башкиры занимались рыболовством и лесным промыслом.

В тот же день работа была продолжена в с. Караидель. Жители сообщили, что наши деды на джайляу не выходили, занимались земледелием.

3 июля автор Р.Г. Кузеев работал в с. Абдуллино Караидельского района. Здешние башкиры суннарские. Здесь занимались бортничеством, рыболовством, сеяли не очень много. Лесным промыслом издавна занимались. Землю сеяли здесь мало, а при дедах почти не сеяли. Русские здесь арендовали землю для посевов.

В тот же день автор посетил д. Маржамгул Ариевского сельсовета Дуванского района. Наши деды пришли из Бухары. – Рассказывают местные жители. – Землю наши

деды получили у дуванских башкир. Нас называют «сарт башкортлары». Наш предок пришел из Бухары. Он был миссионером. Женился на девушке из дуванских башкир и получил за ней землю. Потом перемешались с окружающими башкирами. Раньше занимались скотоводством, но издавна перешли на земледелие. Экзогамии нет. В брак вступают по шариату. Можно жениться на четвертом поколении. В деревне 4 аймака. Сейчас живут смешанно, но на кладбище всего лет 20 назад хоронили отдельно. Теперь смешанно. Но и теперь, хоть и не аймак, а вся деревня участвует в помощи (строительство дома и др.). На угощения не смотрят. Разные помогают друг другу без угощения. Сартские башкиры имели мало земель. Им дали землю при размежевании: частично дуванцы, частично тырнаклинцы, частично другие рода. Своих земель не было. Женщинам и девушкам земли не давали. От передела до передела размер земли оставался прежним. А переделы были редки.

6 июля Р.Г. Кузеев работал в с. Ариево. На кладбище хоронят по аймакам, по традиции. Землю сначала делили по душам, а потом устраивали жеребьевку. Кто что вытянет (бумажки с номерами), то и получал. В этой деревне аймаки: Арый, Баши, Тэкеш. Расселение таково: Арый аймак занимает северную часть деревни. Баши – южную. В середине – Тэкеш. В том же порядке хоронят на кладбище.

В тот же день Р.Г. Кузеев работал в с. Каракулево. По преданию, предки пришли из-за Урала.

7 июля автор посетил д. Дуван-Мечетлино. Записан рассказ Насреддина Мажитова 72 лет. Мы родственны венграм. Так написано в книгах. Это на самом деле так. Мой сын привез из Венгрии коврик и дал мне. Я его сделал намазлык и обратил внимание на узор. Узор был точно таким, каким делали, когда я был маленький. Мы дуванские башкиры. Оло-атай звали Дуван. Живут в 25 деревнях.

В тот же день Р.Г. Кузеев побывал в д. Ново-Яушево. Записан рассказ Мухаматрахима Нурмухаметова 75 лет. Башкиры живут здесь испокон веков. Наш оло-атай был Яуш. Он жил здесь. Здесь два аймака – Яуш и Кахир. Кахир – брат Яуша. Сначала аймак был один, а теперь они отделяют себя. Есть в деревне третий аймак (информатор не помнит его названия). Оло-атай третьего аймака не прямой родственник Яушу и Кахиру, поэтому последние два аймака женятся на девушках из этого третьего аймака. В деревне расселение теперь запуталось, но на кладбище до сих пор хоронят по аймакам. Взаимная помощь развита довольно сильно. При постройке дома, похоронах, свадьбе друг другу оказывают помощь.

Далее в тот же день Р.Г. Кузеев побывал в д. Искэ-Мишар Ново-Мишарского сельсовета. Население занималось кочевым скотоводством и охотой. Деревня называется Искэ-Мишар. Наш оло-атай был Мишар, – говорят жители. Ново-Мишар отделился от этой деревни. Аймак сейчас особого значения не имеет. Он имел значение до революции, когда на родственниках нельзя было жениться. Если кто-нибудь женит сына или выдает дочь, то привлекает к участию весь аймак. Заправляют аймаком старики. С ними советуются при женитьбе и т.д.

В тот же день Р.Г. Кузеев работал в с. Трубкильдино. Здешние башкиры дуванцы. Почему так называются, не знают. Здесь два аймака: Ыласын, Табынды. Живут смешанно, на кладбище хоронят тоже смешанно, но раньше все было отдельно. Внутри аймака можно жениться.

Далее в тот же день работа была продолжена в д. Сулейманово. Сюда пришел оло-атай Сулейман, от которого и пошла вся деревня. Башкиры этой деревни входили в Оло-Кусчинскую волость. Предки кошсы поселились сначала около Ярославки, затем у Мелекаса (к северо-западу от Сулейманово). Затем, когда там образовалось много русских поселений, кошсы переселились сюда.

8 июля Р.Г. Кузеев работал в д. Лемез-Тамак. Информатор Юсуп Загфуранов 85 лет сообщил, что предки жителей деревни из племени кошсы были охотниками, охотились с помощью ловчих птиц (сокол, беркут) или на птиц. Основная деревня племени кошсы – Мелекас. Оттуда все деревни разошлись.

В тот же день Р.Г. Кузеев побывал в д. Котошево. В этой деревне 4 аймака, в каждом аймаке примерно по 10 домов. Сейчас в аймаках мало народу, многие разъехались. Деды занимались земледелием. Цепами молотили, пахали сабаном. Сначала все члены племени кошсы землей владели вместе. Потом, когда расселились по деревням, землю разделили по деревням.

9 июля Р.Г. Кузеев работал в д. Мелекас Дуванского района. Деревня делится на две части оврагом. С одной стороны живет аймак мэтэй, с другой стороны – тогузлар. Откуда сюда пришли, отцы не знают.

10 июля автор посетил с. Верхне-Яныбаево Белокатайского района. Наши предки, – рассказывает местный житель Ибини Галеев 72 лет, – занимались скотоводством. Сам он в молодости на жайляу уже не ходил. О жайляу знает по рассказам отца, который еще выходил на жайляу. Мы Бала-Катайские башкиры, - говорит информатор, а почему так не знает.

11 июля Р.Г. Кузеев работал в с. Маскара. Жители называют себя Бала-Катай. Они жили рыболовством и добычей меда (бал). Отсюда и названы Бал-Катай, что изменилось в Бала-Катай.

В этот же день Р.Г. Кузеев побывал в д. Ашаево Ново-Маскаровского сельсовета. Эта деревня существует всего 100 лет. Жители в эти места пришли из-за Урала. Раньше они делились на аймаки. Сейчас аймаки имеют значение лишь при свадьбах.

12 июля Р.Г. Кузеев работал в с. Верхне-Утяшево Белокатайского района. Здесь – Бала-Катайцы. Пришли издалека, со стороны Урала. Жители говорят, что сначала наши предки приходили сюда за девушками к Дуванцам, а позднее сами сюда постепенно переселились. Здесь и земли поделили. У Катайцев земли было очень много. Расселение смешанное, на кладбище хоронят не по аймакам. Члены аймака раньше друг другу очень помогали. На этом записи прерываются.

Таким образом, записи в дневнике являются неполными. Нет записей за 28, 29, 30 июня, 4, 13, 14 и 15 июля. В то же время поражает масштаб проделанной работы. Так, 1 июля Р.Г. Кузеев работал в 4 населенных пунктах, 2 июля – в 4, 3 июля – в 2, 5 июля – в 1, 6 июля – в 2, 7 июля – в 5, 8 июля – в 2, 9 июля – в 1, 10 июля – в 1, 11 июля – в 2, 12 июля – в 1. В результате был собран богатый материал по истории башкирских сел и деревень, общественных отношений у башкир. Автора особенно интересовали воспоминания людей старшего поколения, хранителей народной памяти. Придя в село, нужно было найти таких людей, заинтересовать их так, чтобы они могли уделить исследователю свое время и постараться вспомнить как можно больше из того, что им самим когда-то рассказывали представители старшего поколения (а это не так-то просто сделать без предварительной подготовки). Исследователю трудно было отделить объективное от субъективного, в одном селе нужно было работать с несколькими информаторами, независимыми друг от друга, чтобы сравнить их рассказы и сделать определенные выводы. Такая работа требовала много времени, и провести ее в короткие сроки было очень сложно. Тем не менее, автор с поставленной задачей справился. Ему, безусловно, помог интерес к своей работе, желание получить необходимую информацию.

Экспедиции 1955 и 1956 годов позволили Р.Г. Кузееву значительно расширить тему кандидатской диссертации и завершить работу над первой монографией по исторической этнографии башкир.

Литература и источники:

1. Авижанская С.А., Бикбулатов Н.В., Кузеев Р.Г. Декоративно-прикладное искусство башкир. Уфа, 1964.
2. Кузеев Р.Г. Родоплеменной состав башкир в XVIII в.: автореф. канд. дисс. М., 1954.
3. Кузеев Р.Г. Очерки исторической этнографии башкир. Уфа, 1957. Ч.1 (родоплеменные организации башкир в XVII-XVIII вв.).
4. Этнографические и антропологические исследования в ИИЯЛ (справочник): к 40-летию Отдела этнографии и антропологии: 1959-1999 гг. Уфа, 1999.

Арсланбаева А.А.(Уфа)

РОЛЬ НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА И САМОДЕЯТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА В РАЗВИТИИ КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ РОССИИ (НА ПРИМЕРЕ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН)

Народное творчество всегда служило средством самовыражения, регулятором жизни и источником здорового эстетического самосознания человека. Любая национальная культура может плодотворно развиваться только при взаимодействии, соприкосновении с культурными ценностями других народов, при создании

своеобразного межкультурного пространства. На территории Республики Башкортостан десятилетиями складывался своеобразный тип культуры.

Вместе с тем представители этносов, населяющие регион, в большинстве своем относились к родственным этническим группам со сходными культурно-историческими традициями. Несмотря на различия в языках, конфессиональной ориентации, постоянное взаимодействие этнических коллективов, единство исторических судеб способствовало формированию определенной культурной общности этих народов, сходству объективных оценочных отношений к окружающему миру, к соседним сообществам. Специфические интересы отдельных этнических групп связаны со сферой сохранения и развития родного языка, охраной этнографических и экологических памятников, актуализацией некоторых элементов традиционной культуры народов.

В развитии народного творчества в рассматриваемый период прослеживается два этапа. Первый этап охватывает вторую половину 1980-х – начало 1990-х гг., когда народное творчество находилось в состоянии углубляющегося кризиса, в результате которого массовость, самобытность, эмоциональный характер, высокий патриотизм и интернационализм народного творчества стали утрачиваться [Бутенко, Разлогов, 1998. С.7]. Именно в этот период был нанесен наибольший ущерб массовым жанрам самодеятельного искусства: хоровому пению, массовым театрализованным представлениям, народно-инструментальной, духовой музыке, фольклорным мотивам. Усилилась тенденция к национальной обособленности, что привело к искусственному сокращению возможностей для развития самодеятельности на основе общенациональной культуры, к снижению престижа духовных ценностей на фоне растущего стремления к материальным ценностям. Народное творчество подверглось сильному разрушению со стороны западной культуры, когда под угрозой полной гибели оказывались его самобытность, созидательно-творческая сущность, народные художественные традиции. Социальные, политические и экономические катаклизмы этого времени нанесли серьезный урон культуре народов, проживающих на территории республики.

Причины сокращения творческой активности населения в сфере художественной самодеятельности в республике в 80-е гг. XX в. были связаны со слабым финансированием учреждений культуры, с отсутствием необходимой материальной базы, снижением пропаганды лучших традиций народной культуры. Многовековые народные культурные традиции были вытеснены массовой культурой, во многих учреждениях культуры и искусства художественная самодеятельность пришла в упадок, выступления народных коллективов случались редко и то по случаю юбилеев и праздников. В результате этого в середине 1980-х гг. наблюдается разрушение инфраструктуры культуры и тогда же в массовом порядке стали переводиться Дома и Дворцы культуры на самофинансирование и самоокупаемость, что практически полностью лишало клубные учреждения средств для их дальнейшего существования [Российская газета, 1997. С.2-3]. Проблема культурно-просветительских учреждений особо остро стояла на селе, где клуб являлся центром притяжения жителей. В сельской местности клуб оставался практически единственным учреждением культуры. По мнению исследователей культуры российского села Т.А. Кудрина и А.И. Шендрика, клубные учреждения утрачивали позиции центров духовной жизни. Клубы, Дома и Дворцы культуры работали без учета интереса и потребностей людей [Кудрина, Шендик, Комиссаров, 1992. С.62-63]. Работники учреждений культуры проявляли инициативу в поисках оптимальных и интересных форм работы по организации досуга населения.

Численность учреждений культурно-досугового типа с 1985 г. по 2000 г. в Республике Башкортостан также наблюдается устойчиво сокращается: уменьшение составляет в 1,2 раза, а среднем по России – в 1,5 раза [Российский статистический ежегодник, 1997. С.322]. Сокращение числа клубных учреждений коснулось, прежде всего, тех, которые принадлежали профсоюзным и ведомственным организациям, вскоре они перешли в муниципальную собственность. Клубы, сельские Дома культуры, городские Дворцы переживали очень серьезный период реорганизации. Передача из одного ведомства в другое выразилась в том, что «одни учреждения попробовали приспособиться к рыночным отношениям в экономике и начали усиленно оказывать

платные услуги, другие замерли в ожидании, чем все закончится, третьи - растерялись» [Бутенко, Разлогов 1998. С.92]. На протяжении второго этапа в развитии народного творчества и самодеятельного искусства, охватывающего 1990-е гг., кризис сменяется трансформацией. Для этого периода характерен возрастающий интерес к возрождению этнических традиций в культуре.

В период становления рыночных отношений большинство клубных учреждений страны переключилось на формы работы, которые обеспечивали прибыль и мало способствовали сохранению творческого потенциала народа. В итоге клубные учреждения утрачивали позиции центров культурной жизни и народного творчества.

Прослеживалось сокращение строительства объектов культурно-досугового типа в стране. Так, ввод в действие объектов культуры клубного типа по количеству посадочных мест с 1990 г. по 2000 г. по России сократился в 9,4 раза, а в Республике Башкортостан – намного меньше в 4,7 раза. Как видно, в Башкортостане количество введенных в действие объектов клубного типа было гораздо больше [ЦИА. Л.87]. В конце 1990-х гг. в республике не был закрыт ни один клуб или дом культуры, более того, 1/3 всех построенных клубных учреждений в России приходилась на долю Башкортостана.

Широкомасштабный перевод учреждений культуры на самофинансирование привел к снижению заработной платы, неустойчивости ситуации, понижению социального статуса, что способствовало массовому оттоку квалифицированных кадров из учреждений культуры, в первую очередь сельских [Кудрина, Шендрик, Комиссаров, 1992. С.112]. К середине 1980-х гг. проблема кадров культпросвета оставалась сложной. К примеру, среди клубных работников государственной сети сохранялся низкий процент кадров с высшим и средним специальным образованием. По России в среднем эти цифры составляли 4,9 % и 39,3 %, по Башкирии – 38 % работников имели специальное образование, в том числе с высшим образованием – 4,1 % (по России – 8,3 %), с высшим специальным образованием 2,4 % (по России – 8,3 %), со средним специальным – 33,9 % (по России – 35,4 %). Кроме того, в 1990 г. 35 тыс. работников культуры России нуждались в жилье [Бутенко, Разлогов, 1996. С.415]. Низкая заработная плата, отсутствие благоустроенного жилья, большая загруженность общественными делами негативно сказывались на закрепляемости кадров.

В начале 1990-х гг. происходит заметное изменение содержания клубной работы в регионе. Доминирующей тенденцией все больше становится возрождение народной традиции и фольклорных праздников, забытых в советский период. Сельские дома культуры и клубы активно включились в работу по восстановлению народных промыслов. При клубных учреждениях появились объединения резчиков по дереву, камню, металлу, умельцев плетения лозы, керамистов, вязальщиков и т.д. [ЦИА РБ. Л.142].

Всероссийские и республиканские конкурсы и фестивали народного творчества, приуроченные к знаменательным датам, привлекали большое число исполнителей. Большой интерес у населения республики вызывало проведение музыкальных и фольклорных фестивалей. Сельских жителей привлекали выступления фольклорных ансамблей.

Фестивали народного творчества в 1990-х гг. способствовали возрождению утраченных за годы советской власти народных культурных традиций. Кроме того, в 1990-е гг. происходило расширение задач фестиваля. Например, если проходивший с июня 1986 по ноябрь 1987 гг. Всесоюзный фестиваль народного творчества, посвященный 70-летию Великой Октябрьской социалистической революции, ставил задачу «способствовать полному освоению советскими людьми богатств духовной и материальной культуры, обогащению социалистического образа жизни, формированию и удовлетворению культурных запасов различных категорий населения», то фестивали народного творчества 1990-х гг. делали акцент на «популяризацию самобытного многонационального искусства в его традиционных жанрах и формах» [ЦИА РБ. Л.9].

В 1991-1992 гг. были приняты федеральные программы «Народное творчество, промыслы и ремесла» и «Народное искусство», которые определяли подход к народному творчеству как части национального наследия [Бутенко, Разлогов, 1998. С.92].

Ввиду того, что в реформируемом обществе актуализировались культурные различия между народами, наблюдалось пробуждение, развитие и взлет этнического самосознания, чувства принадлежности к определенной культурной общности. Благодаря этому люди стали проявлять интерес к народной культуре. В Башкирии в 1990-х гг. все больше возрастал интерес к самобытному народному творчеству, давним истокам культуры башкирского народа, его истории. Особое значение приобретала работа по развитию, сохранению и использованию фольклора как составной части духовной культуры общества. Продолжалась кропотливая работа по изучению традиционных общественных, семейных, религиозных обрядов, обычаев. Благодаря этому активизировалось внедрение в быт людей новых народных праздников.

В городах и районах республики стали регулярно проводиться фестивали этнических культур, такие праздники, как: праздник башкирской песни «Ирэндек мондары» в г. Сибее, Республиканский праздник поэзии «Илһам шишмәләре» в г. Белебее, музыкальный фестиваль «Крещенские морозы» в г. Бирске, республиканские конкурсы татарской песни «Туган тел» и чувашской песни «Шапчак сасси» в г. Уфе, праздник марийского творчества «Мурпеледыш» в г. Нефтекамске, Дни польской культуры, фестиваль еврейской культуры и Дни марийского национального театра им. Шкетана, Канаш (съезд) чувашей Башкортостана, Дни удмуртской культуры в Татышлинском районе, праздничные мероприятия, посвященные 110-летию со дня рождения классика чувашской литературы Константина Иванова в Белебеевском районе и г. Белебее, а также в Иглинском районе, Дни славянской письменности и культуры в Краснокамском и Белебеевском районах, съезд удмуртов Башкортостана в Татышлинском районе, латышский праздник Лиго (Янов день), III Межрегиональный фестиваль культуры и искусства финно-угорских народов «Самоцветы Прикамья» в г. Нефтекамске, белорусский праздник Янки Купалы в Иглинском районе [Ишмуратов, 2004. С.17-21]. Эти мероприятия способствовали значительному расширению взаимных представлений о духовной жизни народов.

Проведение праздников этнических культур способствовало популяризации многонационального музыкального искусства в его традиционных жанрах и формах бытования, увеличению числа фольклорных коллективов и исполнителей, этнографических и инструментальных ансамблей, возрождению игр, традиций, обрядов.

Итак, в рассматриваемый период народное творчество прошло два этапа: период углубляющегося кризиса во второй половине 1980-х гг. и период трансформации в конце 1990-е гг. Если, для второй половины 1980-х гг. характерны дальнейшая утрата народных традиций, сокращение возможностей для развития самодеятельности на национальной основе, то в конце 1990-е гг. происходило расширение трактовки понятия народного творчества, и дальнейшее его развитие – на основе все возрастающего интереса к развитию этнических культур. Наблюдалось изменение содержания клубной работы, применялись новые формы приобщения населения к ценностям народной культуры: фольклорные праздники, дни этнических культур, фестивали народного творчества, способствующих возрождению культуры народов Башкортостана.

Литература и источники:

1. Ишмуратов Х.Х. Роль органов государственной и местной власти в гармонизации межнациональных // Ватандаш. 2004. № 1. С.17-21.
2. Кудрина Т.А., Шендрик А.И. Культура села: проблемы возрождения. М., 1992. С.62-63, 112.
3. Культурная политика России. Два взгляда на одну проблему / Рос. Ин-т культурологии; отв. ред.: И.А. Бутенко, К.Э. Разлогов. М.: Либерия. 1998. С.296.
4. Российская газета. 1997, 27 июля. С.2-3.
5. Российский статистический ежегодник: Сб. ст. / Госкомстат. М., 1997. С.322.
6. Тенденции социокультурного развития России.1960-1990-е гг. / Рос. акад. наук., М-во культуры РФ. Рос. Ин-т культурологии; отв. ред.: И.А. Бутенко, К.Э. Разлогов. М., 1996. С. 507.
7. ЦИА РБ Ф. № 1910, Оп.12, д. 1063, ЛЛ.87, 142,9.

ФОЛЬКЛОР В КРЕСТЬЯНСКОЙ ПОВСЕДНЕВНОСТИ
В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ
(на материалах Башкирской АССР)*

Необходимость пересмотра прежних подходов в изучении социокультурного развития советского общества, в рамках антропологического переворота в современной науке, предполагает изучение повседневной жизни, быта, культурной и мировоззренческой среды в крестьянском сообществе.

Реалии жизни колхозного крестьянства Башкортостана в годы Великой Отечественной войны нашли своеобразное отражение в фольклорных произведениях и текстах устной истории. Представим несколько образцов фольклора военных лет, записанных нами в ходе опроса башкирского населения, проведенного в 2014 г. в Зианчуринском районе республики. Некоторые из этих произведений (частушек, песен, куплетов) авторские – созданы самими информантами, что повышает их ценностную значимость, поскольку они позволяют дополнить достоверными чертами колхозную повседневность.

Фольклорные источники показывают, что, несмотря на жуткий товарный голод военных лет, когда многие жители села были вынуждены ходить в обносках, домотканых одеждах из конопляного сукна, лаптях и т.п., колхозники находили силы с юмором относиться к своей житейской неустроенности [2]:

<i>Өстөндөгө жилеткаһын</i>	Жилеточка, жилеточка,
<i>Матур, тейеп мактана.</i>	Жилеточка хороша.
<i>Улда үзенеке түгел,</i>	Да не своя, немецкая,
<i>Немецтыкын талаған.</i>	Отобрана у врага.

Помощь районам, находившимся в зоне оккупации, ложилась тяжелым грузом на плечи колхозников, но чувство искренней товарищеской солидарности и взаимопомощи, сопричастности общегражданскому долгу ощущается в следующих строках:

<i>Шалондары, шалондары</i>	Эшелоны, эшелоны
<i>Китә Ленинградка.</i>	Едут-едут в Ленинград.
<i>Улары ла ярзам итә</i>	Помощь там от нас получит
<i>Пролетариатка.</i>	Пролетариат.

В целом же, бремя колхозной жизни в обыденном сознании крестьянства виделось им настолько неподъемным, что «даже коню не вытянуть»:

<i>Машиналарға ултырып,</i>	Мир объехала я,
<i>Эйләндем донъяларзы.</i>	Сидя на машине,
<i>Атка һалһаң, ат тарта алмай,</i>	Столько лиха видели –
<i>Без күргән нужаларзы.</i>	Лошади не по силе.

Отношение к колхозному начальству, бригадирам и другим управленцам, отсиживающимся в конторах и бессовестно пользующимся своими привилегиями, у рядовых крестьян было далеко неоднозначное, что нашло юмористическое преломление в частушках девушки-колхозницы сельхозартели «Юлдаш» Зианчуринского района Ф.К. Ишемгуловой [3]:

<i>Кәйүм карттың кунысында</i>	У Каюма – старика
<i>Сүмес хәтле зур калак.</i>	За голенищем ложка.
<i>Башкаларға иғтибар итмәй,</i>	Лижет пенки черпаком,
<i>Ултыра күперек ялап.</i>	А другим – ни крошки.

Безграмотному, некомпетентному ветеринарному врачу, выносящему диагноз любой павшей на колхозной ферме скотине – «патологоанатомическая смерть», были посвящены ее следующие строки:

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Экспедиционный выезд в Зианчуринский район РБ» (проект № 14 –14 – 02601).

*Кәйүм карттың кейгәне
Кара яғалы ала тун.
Уның бәтә белгәне
Патологоанатом.*

У Каюма – старика
Шуба с черным воротом.
У него один диагноз –
«Патологоанатом».

Анекдоты, поэтические тексты, песни и частушки помогают раскрыть общую картину суровых крестьянских будней. Развал колхозного производства, хозяйственная разруха военных лет также воспринимались колхозниками со своеобразным «черным юмором»:

*Бригаданың арык атын
Жорсаңғы, тип таптылар.
Газкамераға яптылар за,
Астына ут яктылар.*

У бригадной тощей клячи
Мы чесоточку нашли.
В газкамеру ее закрыли,
Да снизу подожгли.

Повседневные события в частушках (такмаках) отражались как в юмористическом, так и в трагическом ракурсе. Через конкретные персонажи, реалии и события прорисовывалась общественная и частная жизнь села. Так, нехватка мужчин в военные годы обостряла «гендерный аспект», отразившийся в местном фольклоре:

*Һазлык, тизәр, баткак, тизәр,
Германия ерзәрен.
Үлә язып кызғаналар
Сатан-сулак ирзәрен.*

В Германии земли, говорят,
Все топь да болота.
Мужичков своих ревнут
Хромых да безруких.

Много песен посвящалось непосредственно Сталину, чья личность являлась как предметом острой гражданской сатиры, так и безмерного почитания. На наш взгляд, в представленных строках улавливается едва заметная ирония:

*Кайын япрактары шаулай, гөрләй
Урмандаға сығып тыңлаһаң,
Утар за шул миңә кушылып йөрәй
Сталинга һөйәү, Сталинга да!*

Как не выйдешь в лес, слышать,
Шуршит листва берез, шумит дубрава.
Они поют со мною хором
Сталину – почет, Сталину – слава.

По словам информантки Ф.К. Ишемгуловой, она помогала односельчанкам писать письма на фронт. В письмах колхозниц мужьям-фронтовикам порой звучали игривые нотки:

*Одеял ябынаһыңмы,
Юрған ябынаһыңмы?
Төндә төштәреңдә күреп,
Мине һағынаһыңмы?*

Одеялом укрываешься ли,
Пуховиком укрываешься?
Во сне меня увидав,
По мне не скучаешь ли?

На что получали они суровый и короткий ответ с фронта:

*Одеял да юк быңда,
Юрғаны ла юк быңда.
Снарядтар шартлап тора,
Һинең кайғың юк быңда.*

Нет здесь пуховиков,
Нет одеял.
Рвутся здесь снаряды,
Не о тебе печаль.

Можно отметить, что фольклор зианчуринских башкир отражал многие стороны крестьянской повседневности, свидетельствуя о высоком патриотическом настрое людей, их вере в победу, неприятии произвола и некомпетентности местного начальства и т.д.

Развитие духовной культуры крестьянства продолжалось в экстремальных условиях военных лет, в тяжелейшей морально-психологической, экономической обстановке. Его не могли остановить ни сокращение сферы профессионального культурного обслуживания села, ни тяжелейшие материальные и бытовые условия жизни населения. Образовавшийся из-за ухудшения деятельности клубов, изб-читален, библиотек культурный вакуум, быстро заполнялся объектами традиционной народной культуры – богатейшим фольклором, народной музыкой, танцами, которые не затихали в деревне даже в самые тяжелые дни испытаний.

Башкирские фольклорные произведения, получившие широкое распространение во всех районах республики, свидетельствуют о том, что башкиры, вместе с другими народами страны, героически сражались на фронте, а в тылу самоотверженно трудились, проявляли терпение и мужество. В них отражен суровый быт солдаток: «С голоду полому ела / Не болела никогда»; «Дети на гору ходили, / Чтоб нарвать кореньев там»; «Тракторных колес на спицах / Снять-то не могу уж я / Нам приходится трудиться / Коль на фронте все мужья» и т.п. [4, с. 102].

На наш взгляд, устное народное творчество, зафиксированное в томе «Башкирское народное творчество. Байты. Песни. Такмаки. Советский период» является образцом так называемого «советского фольклора», вычищенного цензурой. Поэтому некоторые песни, частушки, собранные в сборнике, не лишены официозной патетики, но, тем не менее, они представляют значительный интерес в раскрытии обозначенной темы. В них отображены аспекты духовного роста башкирского народа. Призыв к своим мужьям и сыновьям – сокрушить врага, понимание острейшей необходимости победы над гитлеризмом, горечь об утратах миллионов человеческих жизней звучат в незамысловатых строках [1, С. 261–268]:

*Без сигәбез куляулыктар,
Бүләк итеп фронтка.
Колхозда булдың ударник,
Герой бул һин фронтта.*

Вышиваем мы платочки
Подарочки фронту.
Был ударником в колхозе
Будь героем на войне.

[БНТ, 1981. С. 268]

*Айырылабыз, айырылабыз,
Айырылабыз, Гәлйәзем.
Не виноват военкомат,
Виноват гитлеризм.*

Расстаемся, расстаемся,
Расстаемся, Гульюзум.
Не виноват военкомат,
Виноват гитлеризм.

[БНТ, 1981. С. 264]

*Йүгереп-йүгереп кенә
капкан һалдым
Эйәләкәй буйында төлкөгә.
Совет илен баһып алам тиеп,
Гитлер үзе калды көлкөгә.*

Капканы на лису
на берегах Айлякая
Ставил я поспешно.
Советскую страну победить желая,
Гитлер стал посмешищем.

[БНТ, 1981. С. 261]

*Менегез зә аттың алаһын,
Онтағыз һез дошман калаһын.
Кәһәр алғыр Гитлер харап итте,
Нисә миллион ата балаһын.*

Садитесь верхом на пегих коней
Вражьи города разгромите
Гитлер проклятый извел понапрасну
Миллионы человеческих жизней

[БНТ, 1981. С. 262]

Патриотизм и героизм башкирского крестьянства, проявленный им в войне, еще раз доказывает, что в экстремальных условиях побеждали и побеждают национальная идея, идея свободы, бесценности человеческой жизни, полное отторжение антигуманных постулатов фашизма – т.е. те общечеловеческие ценности, которые составляют нерушимое ядро любого духовно развитого народа.

Литература и источники:

1. Башкирское народное творчество. Байты. Песни. Такмаки. Советский период. Кн. I. Уфа, 1981.
2. Здесь и далее записано автором в 2014 г. у Файрушиной Н.С. (1931 г.р.), д. Идяшево Зианчуринского р-на. Переведено на русск. яз. автором.
3. Здесь и далее записано автором в 2014 г. у Ишемгуловой Ф.К. (1929 г.р.), д. Юлдашево Зианчуринского района. Переведено на русск. яз. автором.
4. Хусаинова Г.Р. Сбор, издание башкирского фольклора // История башкирского народа: в 7-ми т. Т. VI. М., 2011. С. 97-103.

Баязитова Р.Р. (Уфа)

НЕКОТОРЫЕ НОРМЫ ПОВЕДЕНИЯ БАШКИР, СВЯЗАННЫЕ С КАТЕГОРИЕЙ ВРЕМЕНИ*

Фольклорные тексты и этнографические материалы показывают, что в традиционном обществе верования, в том числе космогонические воззрения, религия

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 13-11-02001.

сыграли важную роль в организации жизнедеятельности, определении отношений между людьми и окружающей средой сообразно восприятию времени.

Ощущение времени у разных народов заметно отличается. По мнению профессора, д.ф.н. Ф.Г. Хисамитдиновой, «вакыт» – одна из категорий мифологической картины мира. Башкиры различают природное и жизненное время. Природное время состоит из солнечных и лунных циклов: көн «день», ай «месяц», көндөз «днем», төн «ночь» и др. Жизненное время также имеет свои циклы: бала сак «детство», йэш сак «молодость», егет сак «молодость», карт сак «старость» и др. [Хисамитдинова, 2010. С.81]. Сообразно этим представлениям регламентировалось поведение человека.

Исследователь Т.В. Цивьян выделяет абсолютное время, состоящее из трех последовательных этапов (или вертикальных срезов): первоначальное, прошлое время – время творения мира; немаркированное настоящее время, в котором собственно и находится носитель модели мира; будущее время, к которому отнесен конец света и творение будущего, следующего мира [Цивьян, 2009. С.122]. В мифологической картине мира башкир важную роль играет противопоставление начало/конец. В древнем эпосе башкир «Урал-батыр» начало всего охарактеризовано состоянием творения мира. В произведении первоначальное время характеризуется такими сочетаниями слов как «в древнюю пору, давным-давно», «с незапамятных пор», «не знали, что такое болезни», «смерть была им неизвестна», «не вешали котла над полыхающим костром», «на охоту коней не седлали», «лука и стрел еще не знали» [БНТ, 1987. С.35-134, 35-36]. Началу мира противопоставляется конец света. Например, в эпосе «Урал-батыр» старик Янбирде поведал о всемирном потопе, который произошел по вине людей:

«Див однажды туда пришел.
Видно, был на людей он зол –
Убивал их и пожирал;

И покрыла всю землю вода,
Суша скрылась под ней навсегда» [БНТ, 1987. С.40].

В народе бытуют представления о признаках конца света, связанные с поведением человека: «Ахырзаман булғанда йүнһез кеше йүнлегэ эш өйрәтер».

Следующее деление согласно Т.В. Цивьян – относительное время, идущее по кругу («вечное вращение»). Это, во-первых, сезонное время. Деление каждого сезона и переход от одного к другому поддерживается не месяцами, а календарными праздниками. С делением на месяцы и недели связаны фазы луны. Неделя разделена на дни, и именно они наиболее непосредственно соотносимы с мифологическим уровнем. Самая маленькая временная единица – сутки, делящиеся на день/ночь в соответствии с оппозицией свет/тьма [Цивьян, 2009. С.122].

Поведение человека сообразно природному или относительному времени день/ночь ярко выражено в загадках, приметах и поверьях, пословицах и поговорках, запретах и предписаниях башкир. Оживление или начало дня связано с восходом солнца. В космогонических представлениях башкир небесные светила персонифицированы. В «Мифологическом словаре башкирского языка» дается следующее объяснение: ай – луна – божество, связанное с верхним миром, мужским, редко – женским началом. В эпосе «Урал-батыр» Луна посредством дочери Айхылу связана с нижним миром, миром мрака и мертвых, а Кояш – солнце – божество, представляется женским персонажем, женой царя птиц и неба Самрауа и матерью девушки-птицы Хумай [Хисамитдинова, 2010. С.8, 198].

Солнце и луна служили временным критерием поведения человека. По ним определяли время, совершение определенных действий. Башкиры говорят, если к восходу солнца приберешь дом, то Аллах пошлет счастье. «Проспавший рассвет проспал свое счастье», – напоминает народная мудрость. В народе сохранились отдельные стандарты деления дневного времени. Например, «пока роса не высохла», «солнце успело подняться на высоту копья».

Заход солнца вызывал определенный страх у людей. В народе считают, что после заката пробуждаются темные силы, которые могут спровоцировать болезни. По словам пожилых особенно опасен этот период для детей и женщин. Во время заката произносят такое благопожелание: «Эй, солнце! Пусть Аллах позволит тебе снова взойти, снова светить» [Хисамитдинова, 2010. С.198].

Бытуют определенные запреты и предписания, касающиеся этого времени суток: Детям нельзя выходить встречать гостей – заболеют.

Если после заката споткнешься или упадешь, то плюнь три раза, иначе заболеешь или останешься без ног.

Заходя вечером в сарай, подавай голос.

В приведенных запретах и предписаниях можно усмотреть отголоски древних верований. Например, запрет на сон во время заката объясняется следующим образом: если спать в это время, нечистая сила придет, которую зовут Елкуз. Она может принять облик молодой девушки или парня. Распознать ее можно по дырявой спине, если увидеть эту дыру, то нечистая не сможет навредить [БНТ, 2010. С.178].

Изменения фаз луны также служили для определения времени. На наш взгляд, лунное время больше наделено сакральным смыслом. Одни фазы считались благоприятными для жизни, совершения определенных действий, а другие – опасными. Рассмотрим противопоставление начало/конец месяца. «Ай башы» – начало луны или новолуние благоприятное время для хозяйственных и семейных начинаний; время обращений к Всевышнему с молитвами о здоровье, благополучии. Первая стрижка волос, ногтей у ребенка, женитьба сына строительство дома проводились на молодой месяц. «Ай азагы» – исход месяца неблагоприятное время для хозяйственных и семейных начинаний, но благоприятное время для изгнания духов болезней. «Ай араһы», «ай Һәгә» – безлуние считалось опасным пограничным временем. В этот период нельзя резать скот, иначе на следующий год не будет приплода [Хисамитдинова, 2010. С.8, 9].

Таким образом, по представлениям башкир, некоторые периоды дня и ночи, лунного месяца, года могут благоприятно или отрицательно влиять на человека. По сообщениям информаторов, башкиры важные дела старались делать в утреннее время суток, либо до захода солнца. Запрет на совершение определенных видов деятельности касался не только дня и ночи, но и отдельных дней недели.

Литература и источники:

1. Башкирское народное творчество. Т.12: Обрядовый фольклор / Сост. Р.А. Султангареева, А.М. Сулейманов. Уфа, 2010.
2. Башкирское народное творчество. Т. 1 / Сост. М.М. Сагитов, Н.Т. Зарипов. Эпос. Уфа, 1987.
3. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. М., 2010.
4. Цивьян Т.В. Модель мира и ее лингвистические основы. М., 2009.

Булгаков Р.М. (Уфа)

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ УПОТРЕБЛЕНИЯ РАЗЛИЧНЫХ ЛЕТОСЧИСЛЕНИЙ В МУСУЛЬМАНСКИХ РУКОПИСЯХ БАШКОРТОСТАНА КОНЦА XVIII – НАЧАЛА XX ВЕКОВ

Читателям данной статьи ее автор предлагает свои наблюдения над хронологией в тюркских мусульманских рукописях России последних ста пятидесяти лет их производства (до начала 1920-х годов). Для своего наблюдения автор избрал давно и хорошо известные ему материалы: двадцать семь списков башкирских родословных [Булгаков, 2002] и семьдесят четыре описания списков литературных произведений [Булгаков, 2009. С. 31–180]. Поскольку наше востоковедение в разряде своих специальных исторических дисциплин не создавало никогда собственных оригинальных работ по хронологии мусульманских народов, постольку любой трактуемый в этой области российский предмет, как представляется, заслуживает если не приветствия, то хотя бы сочувственного отношения. Именно на последнее и надеется автор, вынося на суд читателей свои наблюдения, разделенные им на три переходящие одна в другую темы.

Первая: какие даты и как употребляли наши предки-мусульмане (исторические причины и временные рамки употребления, а также пути их восприятия в данной статье не рассматриваются по причине, указанной двумя предложениями выше). Вторая: какими хронологическими (а точнее — синхронистическими) пособиями они

пользовались. Третья: какие синхронистические пособия доступны современным российским исследователям тюркских рукописей 250–100-летней давности.

I. Употреблявшиеся системы летосчисления

Общие особенности написания дат в родословных документах и описаниях рукописей. В большинстве случаев даты написаны индийскими, или индо-арабскими цифрами, реже (в поздних приписках 1920–1930-х гг.) – арабскими, и только в одном родословии – буквами (пример 2). Одна часть дат документов и рукописей приведены в летосчислении солнечной хиджры, другая – от Рождества Христова, третья – в смешении годов и месяцев летосчислений хиджры, от Рождества Христова, животного цикла, и знаков Зодиака без какой бы то ни было унификации; одна дата – от сотворения мира (пример 22).

Употребление такого разнообразия систем летосчисления в течение всего ста пятидесяти лет – это первая особенность тюркских рукописей российских мусульман (у автора нет сведений о том, насколько такая же особенность была характерна для остальных частей тюркского мира – малоазиатского, центральноазиатского и восточно-туркестанского).

Родословные документы, как известно, отличаются от литературных произведений описанием большого количества датированных событий: так, «чистых» дат летосчислений хиджры и от Рождества Христова в описаниях рукописей насчитывается семнадцать (это – прямые даты изготовления списков), а в родословных документах – сто шесть. Даты рукописей и родословий делятся на две неравные группы: рукописи – на две и пятнадцать; родословия – на двадцать одну и восемьдесят пять.

В этих двух группах состоит вторая особенность тюркских рукописей российских мусульман – даты хиджры в них написаны гораздо реже дат от Рождества Христова: в рукописях две даты хиджры составляют всего 13% от пятнадцати дат от Рождества Христова, а в родословных двадцать одна дата хиджры составляет всего 25% от восьмидесяти пяти дат от Рождества Христова.

Состав дат в предлагаемых ниже примерах не имеет стандартного вида: из всего возможного набора компонентов – года (одного или двух летосчислений), месяца (одного или двух летосчислений), дня месяца (одного или двух летосчислений), дня недели и времени суток – писцы пользовались всеми видами: от самого краткого до самого полного. Наибольший интерес представляют те даты, в которых есть компоненты различных летосчислений, позволяющие установить ошибки в датах.

Технические примечания. В цитируемых примерах автор статьи поместил в прямоугольные скобки отсутствующие в оригинале слова. Год хиджры передан сокращением «г. х.», хиджра – «х.». Даты летосчисления от Рождества Христова приведены по юлианскому календарю.

Пример 1. Год хиджры. [Булгаков, 2002. Док. 2, с. 54; док. 2, с. 56; док. 2, с. 56; док. 2, с. 57; док. 2, с. 59; док. 2, с. 60; док. 6, с. 123; док. 8, с. 146; док. 11, с. 177; док. 16, с. 266; док. 16, с. 267; док. 19, с. 300; док. 25, с. 366; док. 25, с. 366; Булгаков, 2009. Опис. 43, с. 113].

Пример 2. Год хиджры, хронограмма. «В год — [вот] намек [в слове] туба. 1269 [г. х.]» [Булгаков, 2002. Док. 25, с. 366]. Замена букв слова «туба» их цифровыми значениями дает число 1269.

Пример 3. Год хиджры, арабский мусульманский месяц, день месяца. [Булгаков, 2002. Док. 2, с. 60; Булгаков, 2009. Опис. 43, с. 115].

Пример 4. Год хиджры, год животного цикла, созвездие Зодиака, день созвездия Зодиака. «[В год] девятьсот пятьдесят девятый [х.], год Мыши, второй день [созвездия] Скорпиона Казань-город взяли русские» [Булгаков, 2002. Док. 2, с. 56–57]. 959 г. х. приходился на 29 декабря 1551 – 17 декабря 1552 г. [Конвертер]; год Мыши приходился на 26 января – 16 декабря 1552 г. [Цыбульский, 1988. С. 301]; Казань была взята 2

октября 1552 г. [История. С. 35], значит, вхождение Солнца в созвездие Скорпиона относилось к 1 октября [Цыбульский, 1988. С. 7, табл. 3, лев. стлб.].

Пример 5. Год хиджры, арабский мусульманский месяц, день месяца, созвездие Зодиака и год животного цикла: «...месяца раджаба 26-го дня, под созвездием Близнецов, в год хиджры 1200-й, в год Овцы» [Булгаков, 2002. Док. 11, с. 185]. 26 раджаба 1200 г. х. приходилось на 14 мая 1786 г. [Конвертер]. Ошибка в годе животного цикла: это был год Лошади, а годом Овцы – следующий за ним год [Цыбульский, 1988. С. 340].

Пример 6. Год хиджры, арабский мусульманский месяц, день месяца, год животного цикла, созвездие Зодиака, день созвездия Зодиака: «...год хиджры 12-й, год Овцы, 26-й день под созвездием Рыб, 12-й день Священного рамазана» [Булгаков, 2002. Док. 11, с. 179]. В первые годы хиджры при жизни Пророка Мухаммада год Овцы приходился на 5 февраля – 27 декабря 623 г., то есть 28 раджаба 1 г. х. – 28 джумада-лахира 2 г. х. [Цыбульский, 1988. С. 146]; 12 день Священного рамазана приходился на 26 день под созвездием Рыб только в случае отнесения вхождения Солнца в созвездие Рыб к 1 февраля [Цыбульский, 1988. С. 7, лев. стлб.]; 12 рамазана приходилось на 26 февраля в 3 г. х., то есть в 625 г. [Конвертер]. Значит, указание на 12 г. х. является двойной ошибкой.

Пример 7. Год хиджры, созвездие Зодиака, день созвездия Зодиака: «В 961 г. [х.], [созвездия] Скорпиона 2-го дня люди России с боем взяли город Казань» [Булгаков, 2002. Док. 4, с. 108]. 961 г. х. приходился на 7 декабря 1553 – 25 ноября 1554 г. [Конвертер]. Вхождение Солнца в созвездие Скорпиона относилось к 1 октября [Цыбульский, 1988. С. 7, лев. стлб.]. Казань пала 2 октября 1552 г. [История. С. 35]. Здесь ошибка в годе хиджры: взятие Казани указано двумя годами позже.

Пример 8. Год хиджры, месяц арабский мусульманский, день месяца и год юлианский. «Окончание переписки в колофоне писца на л. 92 об указано датами двух летосчислений: 17 джумада-ль-ахира 1269 г. х. и 1848» [Булгаков, 2009. Опис. 25, с. 120]. 17 джумада-ль-ахира 1269 г. х. приходилось на 16 марта 1853 г. [Конвертер], а 1848 г. приходился на 6 сафара 1264 – 17 сафара 1265 г. х. [Конвертер]. Рукопись написана на бумаге с водяными знаками и датой «1846 [год]», на поле листа 92 об сохранился оттиск печати владельца с легендой «Габдрахман бин Мухаммедамин» [арабскими буквами] и «Гобайдолловъ» [кирилловскими буквами] и фрагментом купчей надписи с именем «Габдрахман» и датой «[18]52» [Булгаков, 2009. Опис. 25, с. 120–121]. Следовательно, здесь ошибка в годе хиджры – рукопись была куплена раньше 1269 г. х.

Пример 9. Год хиджры, арабский мусульманский месяц, день недели и год юлианский, юлианский месяц, день месяца: «Дата окончания переписки... указана по ромейскому [румийа, то есть византийскому, юлианскому] и мусульманскому летосчислениям: пятница месяца раджаба 1255 г. х. и 4-й день звезды [Так! – Р. Б.] сентября 1841 г.» [Булгаков, 2009. Опис. 5, с. 178 об]. 4 сентября 1841 г. приходилось на четверг 29 раджаба 1257 г. х., а месяц раджаб 1255 г. х. – на вторник 29 августа – среду 27 сентября 1839 г. [Конвертер]. Здесь две ошибки: первая – в годе хиджры: 1255 г. х., или 1839 г., не мог быть годом переписки рукописи, так как, судя по водяным знакам, бумага была выработана в 1840 г.; вторая – во дне недели: пятницей не были ни 4 сентября 1841 г. (четверг), ни 4 сентября 1839 г. (понедельник).

Цитируемый пример – единственный из всех – прямо называет месяц солнечного юлианского календаря звездой, другими словами – созвездием Зодиака. Это ценное указание на то, что вхождение Солнца в созвездие Зодиака относилось (условно, конечно [Цыбульский, 1988. С. 7, лев. стлб.]) к началу месяца: в Овна – 1 марта, в Тельца – 1 апреля, в Близнецов – 1 мая и так далее, и в Рыб – 1 февраля. Такое же вхождение Солнца следует видеть и в примерах 4–7, 19–21. Исключением является пример 18, в котором – не юлианский месяц, а месяц солнечной хиджры.

Пример 10. Год хиджры, месяц юлианский, день месяца. «Список переписан после 22 апреля 1280 г. х.» [Булгаков, 2009. Опис. 10, с. 68]. 1280 г. х. приходился на 8 июня 1863 – 24 мая 1864 г. 22 апреля 1864 г. приходилось на 27 зу-ль-ка'да 1280 г. х. [Конвертер].

Пример 11. Год юлианский. [Булгаков, 2002. Док. 3, с. 80, 99–103; док. 9, с. 150; док. 12, с. 181, 206; док. 13, с. 225, 229, 231, 232, 235–237; док. 14, 257; док. 16, 268; док. 17, с. 275; док. 18, с. 286, 298; док. 22, с. 341, 342; док. 23, с. 347; Булгаков, 2009. опис. 45, с.120].

Пример 12. Год юлианский, месяц юлианский, день месяца. [Булгаков, 2002. Док. 1, с. 50; док. 3, с. 104; док. 5, с. 120; док. 6, с. 123; док. 7, с. 133, 134; док. 8, с. 145; док. 9, 150, 154; док. 10, с. 158; док. 11, с. 186; док. 12, с. 206, 207, 210; док. 13, с. 237, 239; док. 15, 262; док. 16, 268, 274; док. 21, с. 336; док. 22, с. 339; док. 23, с. 347, 249, 350; док. 25, с. 366; док. 27, с. 391, 393, 399; Булгаков, 2009. Опис. 2, с. 46; опис. 11, с. 71; опис. 39, с. 108; опис. 41, с.110; опис. 46, с. 121; опис. 54, с. 133; опис. 57, с. 136; опис. 59, с. 138; опис. 66, с. 147; опис. 69, с. 153].

Пример 13. Год юлианский, месяц юлианский, день месяца, день недели. [Булгаков, 2009. Опис. 1, с. 43].

Пример 14. Год юлианский, юлианский месяц, день месяца и год хиджры, арабский мусульманский месяц, день месяца, время дня. «Список переписан... в полночь 3 декабря 1864 г., в середине месяца раджаба 1281 г. х.» [Булгаков, 2002. Опис. 4, с. 53]. 3 декабря 1864 г. приходилось на 16 раджаба 1281 г. х. [Конвертер]. В месяце раджабе – 30 дней.

Пример 15. Год юлианский, месяц арабский мусульманский, день месяца. «Список закончен 1837 г. в 1-й день месяца джумада [которой?]» [Булгаков, 2009. Опис. 24, с. 92]. 1837 г. приходился на 5 шавваля 1252 – 15 шавваля 1253 г. х. 1 джумада-ль-ула 1253 г. х. приходилось на 22 июля 1837 г., а 1 джумада-ль-ахира – на 21 августа того же года [Конвертер].

Пример 16. Год юлианский, месяц арабский мусульманский, день месяца, день недели. «Список закончен в пятницу 28 зу-ль-хиджжа 1801 г.» [Булгаков, 2009. Опис. 6, с. 57]. 1801 г. приходился на 27 ша'бана 1215 – 9 рамазана 1216 г. х. 28 зу-ль-хиджжа 1215 г. х. приходилось на 30 апреля 1801 г. Но здесь ошибка во дне недели: этот день был не пятницей, а вторником. [Конвертер].

Пример 17. Год юлианский, месяц арабский мусульманский, день недели. «Дата окончания переписки: среда [которая?] месяца рамазана 1872 г.» [Булгаков, 2009. Опис. 65, с. 144]. В 1872 г. в месяце рамазане 1289 г. х. пятницами были 5 число (25 октября), 12 (1 ноября), 19 (8 ноября) и 26 (15 ноября) [Конвертер].

Пример 18. Год юлианский, юлианский месяц, день месяца, арабский мусульманский месяц, день месяца, день недели, созвездие Зодиака, день созвездия Зодиака. «...в 1794-м году [месяца] джумада первой 23 дня, персидского летосчисления [Так! – Р. Б.] созвездия Козерога 14-го дня, ромейского летосчисления [румийа] декабря 5-го дня во вторник...» [Булгаков, 2002. Док. 22, с. 340]. 5 декабря 1794 г. ромейского, или византийского, или юлианского календаря приходилось на вторник джумада первой, или джумада-ль-ула 1209 г. х. [Конвертер]. «Персидское летосчисление» — здесь эра Джелали или Мелики [Такизаде. С. 108–117], продолжавшаяся с 1079 до середины XIX века [Цыбульский, 1964. с. 147–148]. Но здесь две ошибки: первая – 5 декабря Солнце проходило через созвездие Стрельца – перс. 'Кавс или Коус', – а не Козерога; вторая – Солнце вошло в созвездие Козерога 22 ноября, за 14 дней до 5 декабря, но это было 22 ноября григорианского, а не юлианского календаря, и здесь Козерог – не юлианский месяц, а месяц солнечной хиджры [Конвертер].

Пример 19. Год юлианский, месяц юлианский, день месяца, созвездие Зодиака: «1783-го года июля, созвездия Льва тож, 3-го дня...» [Булгаков, 2002. Док. 5, с. 118]. Вхождение Солнца в созвездие Льва относилось к 1 июля [Цыбульский, 1988. С. 7, лев. стлб.].

Пример 20. Год юлианский, созвездие Зодиака, день созвездия Зодиака: «Список переписан 3-го [дня месяца] Близнецов 1875 г.» [Булгаков, 2009. Опис. 47, с. 123], то есть 3 мая 1875 г.

Пример 21. Год юлианский, созвездие Зодиака, день созвездия Зодиака, день недели. «Список переписан в среду 10-го дня месяца Рыб [1845 г.]» [Булгаков, 2009. Опис. 22, с. 89], то есть 10 февраля 1845 г. Но здесь ошибка во дне недели: этот день был не средой, а понедельником. [Конвертер].

Пример 22. Год от сотворения мира, месяц юлианский, день месяца. «В год 7161-й марта 5-го дня...» [Булгаков, 2002. Док. 20, с. 316]. 7161 г. от сотворения мира (константинопольская или древнерусская мартовская эра) приходился на 1653 год [7161 – 5508 = 1653. Климишин. С. 329], а пятый день его марта – на 15 раби' ас-сани 1053 г. х. [Конвертер].

Приведенные выше примеры обнаруживают третью, четвертую и пятую особенности тюркских рукописей российских мусульман. Третья – отнесение вхождения Солнца в созвездие Зодиака к первому дню юлианского месяца, а это значит, что год начинается не день весеннего равноденствия, а 1 марта (примеры 4–7, 19–21). Четвертая – наличие дат смешанного состава: г. х. с месяцем созвездия Зодиака (примеры 4 и 7); г. х. с юлианским месяцем (пример 10); год юлианский с месяцем созвездия Зодиака (примеры 20–21) и год юлианский с арабским мусульманским месяцем (примеры 15–18). Пятая – наличие ошибок в указаниях: а) года животного цикла (пример 5); б) года хиджры (примеры 6–9); в) дня недели (примеры 9, 16, 21); г) созвездия Зодиака (пример 18).

II. Мусульманские синхронистические пособия

Относительно пятой особенности следует заметить, что совершены перечисленные ошибки либо самими писцами, если они самостоятельно переводили даты, либо составителями синхронистических пособий, если писцы прибегали к их помощи. Однако автор данной статьи с сожалением сообщает о том, что его поиски синхронистических таблиц для перевода дат хиджры в даты от Рождества Христова, составленных мусульманами, пока не увенчались успехом. О них не упоминают ни доступные автору описания арабских, персидских и тюркских рукописей ближневосточных и западноевропейских библиотек; ни Ф. Вюстенфельд [Вюстенфельд–Малер, 1903], ни С. Х. Такизаде [Такизаде], ни Б. ван Дален [Дален].

И только у Ф. Р. Уната и Л. В. Дмитриевой нашлись искомые сведения, но они оказались слишком поздними. Так, Ахмет Мухтар-паша опубликовал в Каире книгу «Islâh üt-takvîm» («Реформа календаря») [Унат. С. 165], содержащую синхронистическую таблицу дат солнечной хиджры, лунной хиджры и от Рождества Христова до 1640 г. х. / 2212 г., без единого указания на источники своей работы, и увидела свет эта книга только в 1307 г. х. / 1889-90 гг. Еще позже была закончена рукопись произведения (так же по неизвестным источникам) «Саджанджал ас-санат фи таквим ас-санат» («Зерцало дат в календаре лет») Ибрахима ибн Ахмад-джан ар-Рахмати ал-Казани, ученика Шихаб ад-дина ал-Марджани. Оно «содержит календарь по дням, месяцам и годам с 1312/1894 по 1322/1905 г. с указанием этих лет по хиджре и европейскому летосчислению» [Дмитриева. № 103, с. 160–161 (шифр рукописи В 2580, 53 листа)].

Произведения Ахмета Мухтар-паши и Ибрахима ал-Казани были написаны очень поздно и не дали нам ничего для понимания того, каким образом российские мусульмане XVIII–XIX веков и более ранних времен ориентировались среди дат

различных летосчислений. Этот вопрос, по-видимому, так и останется загадкой для автора данной статьи.

II. Современные синхронистические пособия

Нынешние российские тюркологи в отличие от мусульманских писцов вековой и большей давности находятся в более выгодном положении. Если говорить только о летосчислении хиджры, то первым досталось от советских времен три издания синхронистических таблиц на русском языке: 1940, 1961 [Синхронистические] и 1964 гг. [Цыбульский, 1964].

Автором изданий 1940 и 1961 гг. иногда называют И. А. Орбели, но это неверно. В. В. Цыбульский, посвятивший И. А. Орбели свою работу 1964 г. писал: «...во втором издании „Синхронистических таблиц“ с „Пояснениями“ И.А. Орбели содержатся ошибки, что не дает возможности пользоваться таблицами, начиная с 1 рамадана 1365 г. хиджры (30 июля 1946 г. н. э.)» [Цыбульский, 1964. С. 8]. Действительно, на титульных листах обоих изданий упомянутых таблиц фамилии Орбели нет, она стоит только под „Пояснениями“, датированными мартом 1920 г.

Благодаря полиграфической случайности эрмитажное издание «Синхронистических таблиц» датировано тем же 1940 годом, что и книга турецкого историка и хронолога Ф. Р. Уната «Справочник перевода дат хиджры в даты от Рождества Христова» [Унат]. «Справочник» Ф. Р. Уната в течение долгого времени пользовался большим спросом и за пятьдесят четыре года выдержал семь изданий (1-е изд. – 1940; 2-е – 1943; 3-е – 1959; 4-е – 1974; 5-е – 1984; 6-е – 1988; 7-е – 1994), полностью выполнив свое предназначение. Со второй половины 1990-х годов началась эра компьютерных конвертеров, и один из них – конвертер CALH (ver. 1.2) для операционной системы DOS, разработанный Б. ван Даленом в 1997 г., уже взаимно переводил даты всех календарей и эпох, упомянутых им в новом издании «Энциклопедии ислама» [Дален. С. 271].

Какова бы ни была послеиздательская судьба книг Ф.Р. Уната, В. В. Цыбульского и книги с «Пояснениями» И.А. Орбели, все они имеют одинаковое доиздательское происхождение: они суть не оригинальные произведения своих создателей; их западноевропейское происхождение уходит корнями в 17 рамазана 990 г. х., в день, который в католической Европе оказался не 5, а 15 октября 1582 г. – началом григорианского календаря. Россия перешла на этот календарь с 14 февраля 1918 г., Турция – с 1 января 1927 г. [Климишин. С. 455], но во всех названных книгах он начался с 15 октября 1582 г. Какой смысл был в том, чтобы заставлять российских читателей для 336 лет, а турецких для 345 лет трудиться над дополнительным переводом дат между юлианским и григорианским календарями? Никакого смысла не было, но зато григорианский календарь уже был в списываемых источниках, а переводить его самим создателям не хотелось, как не хотелось И.А. Орбели писать в своем «Пояснении» название календаря по-русски «григорианский», а не «грегорианский», как оно пишется на всех европейских языках.

Как автор данной статьи не старался найти источник чрезвычайно неудобных в пользовании «Синхронистических таблиц», следующих за этим «Пояснением», ничего подобного этому неудобству в Европе он не нашел. Зато с другой парой авторов дело оказалось проще.

Ф.Р. Унат в «Библиографии» своей книги после «Сравнительных таблиц» Вюстенфельда–Малера [Вюстенфельд–Малер, 1926] написал: «В составлении таблиц первого раздела нашей книги [раздела «Таблицы перевода дат эры лунной хиджры в даты эры от рождества Христова»] было использовано это произведение [Унат. С. 169–170]. Все ясно.

Но тюрколог и географ В.В. Цыбульский (см. сайт Российской государственной библиотеки) в «Литературу» своей книги имени Вюстенфельда и Малера включать не стал, ограничившись указанием работы Ф.Р. Уната (его фамилия напечатана с ошибкой) 1959 г. издания и принесением ему (следует та же фамилия с той же ошибкой) глубокой благодарности за ценные советы и консультации [Цыбульский, 1964. С. 10], не поставив читателей в известность о том, что в его книге его синхронистическая таблица является постраничным воспроизведением на русском

языке турецкой синхронистической таблицы Ф.Р. Уната с иным обозначением дней недели, пометой високосных лет, отсутствием под текстом раскрытых сокращений, обозначающих названия месяцев и дней недели и увеличением таблицы на одну строку в двух последних столбцах. Здесь тоже все ясно.

Автор данной статьи много лет провел над синхронистическими таблицами 1961 и 1964 гг., давно уже убедился в том, что они мало пригодны для работы с юлианским календарем, и теперь пользуется компьютерными конвертерами дат.

Заключение

В первой части текста были отмечены такие пять особенностей тюркских рукописей российских мусульман конца XVIII – начала XX веков: 1) употребление разных систем летосчисления; 2) преобладание количества дат от Рождества Христова над датами хиджры; 3) отнесение вхождения Солнца в созвездие Зодиака к первому дню юлианского месяца; 4) наличие дат смешанного состава; 5) наличие ошибок в указаниях некоторых компонентов смешанных дат.

Во второй части текста автор сообщил о том, что его поиски синхронистических таблиц для перевода дат хиджры в даты от Рождества Христова, составленных мусульманами до конца XIX века, пока не увенчались успехом, и он не в состоянии ответить на вопрос, каким образом российские мусульмане XVIII–XIX веков и более ранних времен ориентировались среди дат различных летосчислений.

Из третьей части статьи следуют выводы о том, что российские синхронистические таблицы 1940, 1961 и 1964 гг. были не оригинальными произведениями и что российские востоковеды не решили задачи создания синхронистических таблиц для юлианского календаря, – ее решили европейские и российские программисты.

Литература и источники:

1. Булгаков Р.М. Башкирские родословные / Сост., перевод Р.М. Булгакова, М. Х. Надергулова. Уфа: Китап, 2002. Вып. 1.
2. Булгаков Р.М. Описание восточных рукописей Института истории, языка и литературы / Булгаков Р.М., Галяутдинов И.Г. Уфа: Гилем, 2009. Ч. 1: Тюркские рукописи.
3. Вюстенфельд–Малер, 1903 – Wüstenfeld F. Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet [bis 1300 der Hedschra] / Hrsg. von Ferdinand Wüstenfeld. – [воспр. изд. Leipzig, 1854.]. – Leipzig, 1903. vi, 53 S. — В том же переплете: Mahler Ed. Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschra) / Hrsg. von Eduard Mahler. [воспр. изд. Leipzig, 1887]. 13 S.
4. Вюстенфельд–Малер, 1926 – Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungs-Tabellen der mohammedanischen und christlichen Zeitrechnung. Zweite Auflage. Im Auftrage der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Neu redigiert sowie mit einem Anhang: „Das türkische Sonnenjahr“ erweitert und auf deren Kosten herausgegeben von Eduard Mahler. — Leipzig, 1926. 41 S.
5. Дален — Dalen, B. van. Ta'rikh. Dates and Eras in the Islamic World // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden, 2000. Vol. X. P. 257 b – 271 a.
6. Дмитриева Л.В. Описание тюркских рукописей Института востоковедения. М.: Наука, 1975. Вып. II: История, акты, библиография, энциклопедии, география, календари.
7. История Татарской АССР / Под. ред. М.К. Мухарямова. Казань: Таткнигоиздат, 1973.
8. Климишин И.А. Календарь и хронология. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Наука, 1990.
9. Конвертер: Перевод дат некоторых календарей // URL: www.direct-time.com/index.php?id=12#
10. Синхронистические таблицы хиджры и европейского летосчисления / Пояснения И. А. Орбели. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1961 [1-е изд.: Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1940].
11. Такизаде — Taqizadeh S. H. Various Eras and Calendars Used in the Countries of Islam // Bulletin of the School of Oriental Studies. 1939. Vol. IX, part 4. P. 903–922; 1940–1942. Vol. X, part 1. P. 108–132.

12. Унат — Unat F. R. Hicrî tarihleri Milâdî tarihine çevirme kılavuzu. 6. baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
13. Цыбульский В.В. Современные календари стран Ближнего и Среднего Востока: Синхронистические таблицы и пояснения. М.: Наука, 1964.
14. Цыбульский В.В. Лунно-солнечный календарь Восточной Азии с переводом на даты европейского календаря (с 1 по 2019 г. н. э.). М.: Наука, 1988.

Булякова Г.В. (Уфа)

ЙЫЙЫН У БАШКИР КАК ДЕМОКРАТИЧЕСКИЙ ОРГАН САМОУПРАВЛЕНИЯ

Йыйын в истории башкир представлял собой инструмент самоуправления рода или более крупных образований – союза родов (как, например, союз семи родов «*Ете ырыу*»). Слово *йыйын* образовано от башкирского (тюрк. – Г.Б.) *йыйыу*, что в переводе на русский язык означает «собирать, созывать, набирать; сбор, созыв, набор». Известный этнограф С.И. Руденко под *йыйынами* применительно к XVI-XVIII вв. понимал «съезд народных представителей, на котором решались наиболее важные политические вопросы» [Руденко, 2006. С. 238].

Согласно материалам башкирских шежере, произведениям устного народного творчества, делопроизводственным актам местной Российской администрации основные функции традиционного башкирского общества решались на всенародном съезде и заключались при решении проблем войны и мира, уточнении границ родоплеменных территорий, распределении наиболее ценных угодий (бобровые гоны, рыбная ловля, бортевые угодья и сенокосы), определении порядка перекочевков, улаживании межродовых споров, надзоре за исполнением норм обычного права и *шариата* (нормы мусульманского права) [Йыйын... 2013]. Нередко решались вопросы *барымты* (набег на враждебное племя с целью захвата материальных ценностей) и *карымты* (ответный барымте набег или кровная месть в случае убийства члена семьи или рода). В прерогативу народных съездов входило и избрание родовых предводителей (*биев*), старост и старшин, народных представителей на *йыйыны* более широкого масштаба (*курултай*), послов для выстраивания отношений с соседними родами, народностями и государствами. В работе *йыйына* участвовали только взрослые мужчины. Особую роль на них играли старейшины рода – аксакалы, слово которых было решающим.

Историк И.И. Буляков относит *йыйыны* к важному органу самоуправления, не утратившего своего значения, сохранившего все свои функции и после присоединения башкир к Российскому государству [Буляков, 2012. С. 164-165; Буляков, 2009. С.38]. Так, достаточно подробное описание народного собрания дано в *шежере* рода *юрматы*. Согласно содержанию *шежере*, Татигас-бий согласует с народным собранием акт принятия подданства российскому государю. Позже на том же собрании решается вопрос о разделении юрматынской земли на *тюбы* [Башкирские... 2002. С.57-59]. Родовые съезды и советы старейшин решали вопросы, связанные с порядком летних кочевков, с земельными спорами внутри рода, и т. д. Об этом свидетельствуют опубликованные источники, в которых, как правило, старшины от имени населения обращаются к представителям центральной власти, правителям государства [Материалы... 1936. С.221, 353-354]. Не подлежит сомнению то обстоятельство, что прежде чем составить подобные прошения от имени народа и прийти к единому мнению, должностным лицам волости необходимо было обсудить их совместно со старейшинами и представителями населения на внутривидовых и общих *йыйынах*. Имеется свидетельство о сборе народа на внутривидовой *йыйын*. «Как де прибыли они Муштай и Аиткул с указом к башкирцом в Кубеляцкую волость и при них было собрание, при котором все были старшины, которые де написаны в присланном с ними татарском письме, кроме Аккузи; при том собрании все старшие люди (старейшины, аксакалы – Г.Б.) говорили, что они желают ея и. в. быть в подданстве попрежнему и вины свои принести как де приедет главной камандир т.с. Василе[й] Никитич Татищев, а без главного де камандира ехать опасны» [Материалы... 1936. С.355-356]. В «Материалах по истории Башкирской АССР» опубликованы документы, свидетельствующие о проведении башкирских съездов, на

которых решались вопросы защиты вотчинных угодий от калмыков [Материалы... 1936. С.208-210].

Также доподлинно известно, что в ходе переговоров по прекращению восстаний башкиры посылали челобитчиков в Москву и Уфу после предварительного решения на *Йыйынах*. Представители не имели полномочий самостоятельно предпринимать какие-либо действия и давать согласие от имени народа [Буляков, 2012. С.141]. Так, в ходе восстания 1662-1664 гг., башкиры Ногайской дороги, не дождавшись обещанной помощи от башкир Сибирской дороги, отправили в Москву с челобитной о прощении выборных Динмухамета Юлаева и Актая Досмухаметова [Материалы... 1936. С.166-167, 170-177]. В Москве башкирские послы были приняты царем Алексеем Михайловичем. В конце февраля 1664 г. они с царской жалованной грамотой вернулись домой [Материалы... 1936. С.182-183].

В поисках оптимальных форм управления башкирским краем, исключавших попытки восстания, был издан Указ от 11 февраля 1736 г., согласно которому в 30-40-х гг. XVIII в. были проведены реформы в области управления Уфимской провинцией. Данный Указ нарушал традиционные права башкир, закрепленные при их присоединении к Российскому государству. Под запретом оказались самовольные всенародные собрания *Йыйыны*. Отныне башкиры имели право съезжаться на съезды лишь в определенное время и только после согласования с центральными властями [Буляков, 2011. С.24]. Однако следует учесть, что на всенародных собраниях, как правило, решались вопросы организации безопасности башкирских волостей. С началом строительства оренбургской пограничной линии главную роль по обеспечению охраны границ взяли на себя российские власти. В новой системе обороны края не было места прежним организаторам пограничной службы, но требовались надежные исполнители указов военных властей, способные повелевать своими сородичами. Указом от 11 февраля 1736 г. было запрещено «без позволения городовых командиров сборищев делать». Им было разрешено тогда проведение только «обыкновенного старинного мирского сбора о семике», который собирался на один день у речки Чесноковки около Уфы, где башкирским старшинам было дозволено «о нуждах мирских советовать и письменно доносить и бить челом» [Полное... 1830. С.743]. Изменилось и содержание *Йыйынов* (не поднимались вопросы политического и экономического развития), их характер (на первое место выдвинулась развлекательная часть). В ходе введения кантонной системы управления *Йыйыны* были запрещены. Таким образом, *Йыйын*, как важный атрибут башкирского самоуправления, был окончательно упразднен и сохранился в памяти людей, трансформированным в народное празднество, которое проводилось в определенное время года, на него собирались жители одного или нескольких родственных аулов. Каждая семья ставила юрту или шалаш. В середине майдана устанавливали шест (*колга*), означавший начало праздника. Проводились состязания: мужчины и юноши участвовали в *байге*, *курэше*, стрельбе из лука, игре на *курае*, женщины показывали свое умение петь, танцевать, дети играли в различные традиционные игры. Победители состязаний награждались призами (жеребец, баран, мясо, платки, полотенца и др.). На юго-востоке Башкирии нередко к *Йыйыну* приурочивались свадьбы, которые, являясь важным общественным событием для двух родов или племен, нередко приобретали форму большого праздника и назывались *туй Йыйыны*. На севере Башкирии в это время проводились ярмарки. Традиционно для праздничной трапезы готовили *бишбармак*, *казы*, *тултырму*, подавали *кумыс*, *бал*, *бузу*, для чаепития приносили с собой *балеш*, *баурсак*, блины, *губадию*, мед, *чак-чак*, *эремсек* и др. [Йыйын... 2013].

С начала 90-х гг. прошлого столетия в Башкортостане и регионах компактного проживания башкир наметилась тенденция к возрождению традиции проведения *Йыйынов* в форме общественно-политического съезда, что связано с возросшим самосознанием народа, с его стремлением удовлетворить свои национальные, политические и культурные потребности. Всемирные *Нурултаи* (конгрессы) башкир, проводившиеся в г. Уфе три раза, также являются своего рода общешкирскими *Йыйынами*, на которых решались задачи реализации и защиты политических, экономических, социальных и культурных прав и свобод коренного народа Республики Башкортостан, а также башкир, проживающих в Российской Федерации и зарубежных странах в соответствии с международными правовыми нормами и актами; культурно-

национальной консолидации башкир, проживающих в Башкортостане, субъектах России и в зарубежных странах; создания механизма оказания помощи в удовлетворении материальных и духовных запросов башкир, проживающих за пределами Республики Башкортостан; сохранения, изучения и пропаганды национальной культуры башкирского народа и народов Башкортостана. Конечно, нынешние *ЙЫЙЫНЫ*, в отличие от таковых в XVI-XVIII вв., не решают вопросы государственного характера, однако оказывают заметное влияние на политику властей республики в сфере социально-экономической и культурной поддержки башкирского народа.

Таким образом, *ЙЫЙЫН*, как важный институт общественной жизни в решении множества задач политического, хозяйственного, культурного развития башкирского народа, берет свое начало в недрах первобытнообщинного строя и сохраняется без существенных изменений до первой трети XVIII в. В настоящее время *ЙЫЙЫНЫ* башкир, возрождаются в несколько ином формате и выступают в роли инструмента этнической и культурной консолидации башкир.

Литература и источники:

1. Башкирские родословные / Сост., предисл., поясн. к пер., пер. на рус. яз., послесл. и указ. Р.М. Булгакова, М.Х. Надергулова. Уфа, 2002. Вып. 1.
2. Буляков И.И. Золотоордынские государственные традиции в управлении башкирским краем во второй половине XVI – первой трети XVIII в. Уфа, 2012.
3. Буляков И.И. Золотоордынские государственные традиции в управлении Уфимским уездом (вторая половина XVI – первая треть XVIII в.): Автореф. дисс. ... к.и.н. Оренбург, 2011.
4. Буляков И.И. Условия и характер принятия башкирами золотоордынского и российского подданств // Известия Алтайского государственного университета. 2009. № 4-4. С.36-39.
5. Йыйын // Башкирская энциклопедия (на башк. яз.) [Электронный ресурс] // Башкирская энциклопедия. Уфа, 2013. URL: <http://башкирская-энциклопедия.рф/index.php/read/8-statya/6055-jujun> (дата обращения: 12.04.2014).
6. Материалы по истории Башкирской АССР. Ч. 1. Башкирские восстания в XVII и первой половине XVIII вв. / Отв. ред. А. П. Чулошников. М.; Л., 1936. 631 с.
7. Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. Т.IX. 1733-1736. СПб., 1830.
8. Руденко С. И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. Уфа, 2006.

Бурангулов Б.В. (Уфа)

АРХИВНЫЙ ФОНД – ЦЕННЕЙШЕЕ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ БАШКОРТОСТАНА

Академик РАН Лихачев Д.С. говорил: «Сохранение культурной среды – задача не менее существенная, чем сохранение окружающей природы. Если природа необходима человеку для его биологической жизни, то культурная среда столь же необходима для его духовной, нравственной жизни, для его «духовной оседлости», для его нравственной самодисциплины ...» [Лихачев, 1980. С. 82]. Одним из уникальных и особо ценных изобретений человечества является документальное наследие, которое тысячелетиями хранятся в архивах, как историко-культурное достояние.

Архивный фонд Башкортостана начал создаваться 11 августа 1919 г., тогда на заседании коллегии Главархива РСФСР было принято постановление о создании Уфимского губернского отделения Главархива. Наряду с Уфимским губернским архивом, в столице Малой Башкирии – в городе Стерлитамаке – существовал Архив БАССР, который был учрежден 18 марта 1920 г. [Бурангулов, 2009. С. 36].

В Малой Башкирии особую роль в формировании архивного фонда сыграл председатель Башревкома Ахметзаки Валидов. Он в сентябре 1919 г. направил от имени Башкирского военного комиссариата официальное письмо в адрес Д.Б. Рязанова – заведующего Главным архивным управлением РСФСР, в котором говорилось о необходимости передачи всех архивных дел Оренбургского духовного собрания мусульман с 1789 г. в ведении Башвоенкомата. Главархив согласился, но с

условием, чтобы общий контроль над архивным фондом Оренбургского духовного собрания мусульман сохранялся за уполномоченным Главархива [ГАРФ. Д.202]. Кроме того, работники Башархива в те годы проводили большую работу по сбору архивных документов правительств 1918 – начала 1919 гг., которые сейчас являются весьма ценным источником по истории становления Башкирской автономной республики. Были организованы командировки в Уфимский, Оренбургский, Самарский, Челябинский, Пермский, Екатеринбургский губархивы с целью сбора документов и материалов по истории башкирского народа. Так, в сентябре 1920 г. представительство Башнаркомпроса в Оренбурге предприняло выделение из Оренбургского губернского архива документов Башкирского правительства 1917-1918 гг. и перевозку их в Караван-сарай. В те годы, несмотря на сложные общественно-политические и экономические условия удалось заложить основы республиканского архивного фонда, тем самым был сохранен не только документальный информационный ресурс, но и ценнейшее историко-культурное достояние народов Башкортостана.

Испокон веков человечество понимало необходимость сохранения культурного наследия. Потому что, это не только историческая память о прошлом, но и надежное основание духовно наполненной и осмысленной жизни следующего поколения. Культурные ценности становятся важнейшим фактором оценки прошлого. Их богатство и многообразие способствуют пониманию культуры, развитию диалога поколений. Творение и освоение культурного наследия позволяют человеку ощутить себя в потоке исторического времени, осознать связь прошлого, настоящего и будущего. И поэтому «разрушение культурных основ человеческой жизни влечёт за собой деградацию духовную, а соответственно и гибель человека как социально-культурного феномена» [Ахатова, 2007. С. 7].

В современном развитии архивного дела деятельность государственных и муниципальных архивов приобретает все большую социальную направленность. Поэтому архивные учреждения являются не только хранителями культурного наследия прошлого, но и стоят на страже информационной безопасности страны и отдельных граждан, выступают гарантами социальной защищенности населения, архивные документы помогают восстановить имущественные права граждан и хозяйствующих субъектов.

Расширение роли архивной сферы нашло отражение в интерпретации понятия «архивный документ». Согласно нормативно-правовым актам 1970-х гг. документы, хранящиеся в архивах, были включены в перечень историко-культурных памятников. В Законе СССР «Об охране и использовании памятников истории и культуры» от 29 октября 1976 г. архивные материалы были отнесены к числу памятников культуры. В законодательном порядке определялась необходимость сохранения и ведения государственного учета архивов. Закон РСФСР «Об охране и использовании памятников истории и культуры» был принят Верховным Советом 15 декабря 1978 г. Впервые, ст. 6 этого Закона, относил к видам памятников истории и культуры - документальные памятники, т.е. акты органов государственной власти, другие письменные и графические документы, кинофотодокументы и звукозаписи, а также древние и другие рукописи и архивы, записи фольклора и музыки, редкие печатные издания. Закон признал функционирование специально уполномоченных государственных органов охраны памятников. Здесь констатировалось, что «Главное архивное управление при Совете Министров РСФСР и местные архивные органы в пределах их компетенции осуществляют государственное управление в области охраны и использования документальных памятников». Ст.20 закона регулировала государственный учет памятников истории и культуры, находящихся в личной собственности граждан, согласно которой «предметы старины, произведения изобразительного и декоративно-прикладного искусства, строения, рукописи, коллекции, редкие печатные издания, другие предметы и документы, находящиеся в личной собственности граждан, представляющие значительную историческую, научную, художественную или иную культурную ценность, признаются памятниками истории и культуры и подлежат государственному учету» [ЦИА РБ. Л.21]. Указ Президиума Верховного Совета Республики Башкортостан от 12 мая 1992 г. «О сохранении историко-культурного наследия народов Башкортостана» признал уникальным историко-культурным наследием ценности, хранящиеся в государственных архивах.

Закон Республики Башкортостан «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Республики Башкортостан» (2005 г.) к объектам культурного наследия относит объекты недвижимого имущества (включая объекты археологического наследия) со связанными с ними произведениями живописи, скульптуры, декоративно-прикладного искусства [Закон, 2005. Ст. 5]. Как видим, этот закон не относит архивные документы к объектам культурного наследия. В то же время архивное законодательство относит архивные документы к историко-культурному наследию, но при этом дополняет как «часть информационного ресурса» [Закон, 2006. Ст. 5].

Сегодня Архивный фонд Республики Башкортостан является неотъемлемой частью историко-культурного наследия, информационного и интеллектуального достояния народов республики. В этом фонде сосредоточено 4,5 млн. архивных дел. В Приволжском федеральном округе по объему хранящихся в государственных архивах документов наша республика занимает 6 место из 14 регионов округа.

Работу по комплектованию, хранению и использованию Архивного фонда Республики Башкортостан осуществляют Управление по делам архивов Республики Башкортостан, два государственных казенных учреждения Центральный архив общественных объединений Республики Башкортостан и Центральный исторический архив Республики Башкортостан, 63 архивных отдела администраций муниципальных районов и городских округов с функциями муниципальных архивов и более 4 тыс. ведомственных архивов, являющихся источниками комплектования государственных и муниципальных архивов.

Таким образом, Архивный фонд Республики Башкортостан является неотъемлемой частью историко-культурного наследия народов Южного Урала, а также важнейшей частью государственного информационного ресурса.

Литература и источники:

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 5325. Оп. 9. Д. 202.
2. Центральный исторический архив Республики Башкортостан (ЦИА РБ). Справочно-информационный фонд. №1797.
3. Закон Республики Башкортостан №224-з от 07 ноября 2005. «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Республики Башкортостан».
4. Закон Республики Башкортостан №278-з от 03 февраля 2006. «Об архивном деле в Республики Башкортостан».
5. Ахатова Л.И. Влияние историко-культурного наследия на влияние человека // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2007. С. 7-11.
6. Бурангулов Б.В. История государственной архивной службы Башкортостана 1919–1990 гг. Уфа, 2009.
7. Лихачёв Д.С. Земля родная. М., 1983.

Бүләкова Ф.М. (Сибай)

Х.НӘЙӨНДӨКОВТЫҢ “РОБИН БАБАЙ” ПОВЕСЫНДА ҮТКӘН БЫУАТ БАШЫНДАҒЫ ТАРИХИ-РЕВОЛЮЦИОН ВАКИФАЛАР САҒЫЛЫШЫ

Оҙаҡ йылдар төрлө хәрби госпиталдәрҙә врач булып эшләп, 2000-се йылдар башында отставкаға сыҡкандан һуң ғына әзәби ижад менән шөгөлләнә башлаған Хәлил Нәйөндөковтың “Робин бабай” повесында XX быуат башындағы тарихи вакифалар, атап әйткәндә, революция һәм граждандар һуғышы осоронда төпкөл башкорт ауылдарындағы һәм, ғәмүмән, тотош илдәге катмарлы ижтимағи-сәйәси күренештәр сағылыш таба. Жанры буйынса “Робин бабай” мажаралы повеска тартым. Әсәр 70-се йылдар башында 10-12 йәштәр самаһындағы малайзар булған, хәзер инде байтак донъя күргән Фәнил һәм Камил исемле узамандарҙың һуңғыһы исеменән алып барылып, уның бала сак хәтирәләре рәүешендә бирелә. Тиктормаҫ ауыл малайзарына хас булғанса, Камил менән Фәнил “йәй көндәрәндә ауыл эргәһендәге Мәсеттауға барып, шул тауҙың тишек-тошоктарын тикшереп, мәмерйә-фәлән табылмаҫмы, хазина-фәлән килеп сыҡмаҫмы тип, иртәнән кискә тиклем соҡсоноп йөрөгәндә, ысынлап та,

бер мәмерйәгә юлыгып, уның стенаһында “Ю.Р.А. 1918 йыл” тигән языу укыйҙар һәм сепрәккә төрөлгән револьвер, кыны ла, һабы ла семәрләп яһалған кылыс табалар. Ошо урында автор, алда һөйләнеләсәк хәл-вакиғаларға бер ни тиклем асыҡлыҡ индереү максатында, ике малай араһында булған түбәндәге әңгәмәне бирә:

– “Кылыс кынына низер язылған, – тине Фәнил. – Бына кара.

Мин языуҙы укый башланым: “Красноармейцу Юланову Рамазану Абдулловичу за проявленную доблесть и мужество в бою” тип язылған ине.

– Был бит Робин олатайҙың кылысы! – тип кысқырып ук ебәрҙе Фәнил.

– Робин түгел, ә Рамазан олатай, герой олатай, – тип каршылашам ғорурланып.

– “ЮРА”ның кем икәнән беләһеңме? – Фәнил дә ныкыша.

– Юк.

– Шуны ла белмәй, “ЮРА” – шул ук Робин олатай бит!

– Ниңә “ЮРА”?

– һаман төшөнмәйһеңме ни, ул бит Рамазан олатайҙың фамилияһы, исеме, атаһы исеменең баш хәрефтәре!

– Ысынлап та! – тип, атка менгәндәй шатланып киттем.”

Коралдарҙы хужаһына – ауылда бөтәһе лә “Робин бабай” тип йөрөткән Рамазан олатайға кайтарып биреү максатында, малайҙар “80 йәште уҙған, ләкин әле ныклы ғына карт”ка киләләр. Балаларҙың табышы тураһындағы хәбәр Рамазан бабайға нисегерәк тәьсир итеүен кәләм оҫтаһы геройҙың ошо мәлдәге психологик портреты аша күрһәтә: “Фәнил төргәкте алдына һалғас, Рамазан олатай капыл тертлөгәндәй булды, йөзө үзгәрәп китте. Ул, хәле бөткән һымаҡ, ултырғыска барып ултырҙы ла, һағышлы күзҙәрен кайҙалыр алыска төбәп, өһһөз калды. Калтыранған кулдары менән төргәкте һаҡ кына асты, кылысын алып, йәш бала қосқан кеүек, күкрәгенә қысты. Шул минутта ул тағы ла көмөрәйә биреп, кесерәйеп калғандай ине. Карт өһһөз генә илай башланы...”

Ҙасандыр үзенеке булған кылыс менән револьверҙы күргәс, Рамазан бабайҙың бына шул рәүешле капыл тертләүе, йөзө үзгәрәп китеүе, хатта өһһөз генә илауы, йәғни тәрән психологик кисерештәргә бирелеүе – барыһы ла алда йәшерен тарих тағатыласағына ишаралай.

Артабан Рамазан бабайҙың малайҙарға һөйләгән табылдыҡ коралдар менән бәйлә хәтирәләре рәүешендә, йәғни ретроспектив алым ярҙамында, үткән быуаттың 20-се йылдарында кыйыу кызылармеец Рамазан Юлановтың башынан үткән хәл-вакиғалар бәйән ителә. Шулай итеп, “Робин бабай” повесының композицияһы хәтирә эсендә хәтирә (әҙәбиәт ғилемендә уны кумталы композиция тип йөрөтәләр) алымына королған.

Был алым языуысыға илебезҙә бер быуат самаһы элек булған тарихи-революцион хәл-вакиғаларҙы төрлө осор күзлегенән сығып яқтыртырға, уларҙы объектив баһаларға мөмкинлек биргән.

Башта Октябрь революцияһы һөҙөмтәһендә илдә урынлаштырылған совет власының һаҡлығына, большевистик идеяларға йәне-тәне менән инанған, Қызыл Армия сафында актарға қаршы көрәшеүе менән сикһез ғорурланған Рамазан малайҙарға түбәндәгеләрҙе һөйләй: “Мин беренсе ярман һуғышынан қайтып та өлгөрмәнем, ил эсендә донъя боларып, граждандар һуғышы сығып китте. Мине Қызыл Армия сафына алдылар. Дөрөсөрөгә, кызылдар ярлы-ябағаны, кәмһетелгән халықты яқлай тигәс, үзем теләп доброволец булып язылып, кызыләрмиес булып киттем. “Актарға қаршы һуғышта күрһәткән батырлығың өсөн!” – тип, армия командиры миңә ошо кылысты бүләк иткәйне. Етмәһә, командирым шул бүләк менән бергә миңә ун көнлөк отпуск иғлан итте...”

Қайтып барышлай, бик күп башкорт ауылдары аша үттем. Революция еле бөтә ерҙә лә хөкөм һөрә. Күп таланып, ауыл халқы бөлгөнлөккә төшкән. Күп өйҙәрҙә хатта бер һыныҡ икмәк тә юк. Шуға қарамастан, кеше йәшәргә тырышып ята. Революция төзөйәсәк яңы, мул тормошқа ышанып, улар һаман төшөнкөлөккә бирелмәй, арыу-талыуҙы белмәй, көн-төн эшләй. Аслыктан ябығып, хәлһезләнәп бөткән балалар қырҙа балтырған, кымызлыҡ, қуҙғалак йыйып, тамак туйҙыра. Әҙәм башында тик бер генә уй: “Ҙасан вәғәзә ителгән яқты тормош килер?” Ана шул “яқты тормош”то тизләтер өсөн күп ир-егеттәр Қызыл Армия сафына киткән.”

Бер ауылда Рамазан ике улы ла уның һымак, кызылдар яғында йөрөгән бер әбей менән бабайға туктап, ял итеп китә. Шунда өй хужаһы Хөснүлла ағай егеткә “әллә қасан әйтергә кыймай ултырған һорауын” бирә:

– Ике улым да, һинең кеүек, кызылдарза ирек яулар өсөн һуғыша. Ә бына, кем, Рамазан улым, беззе кемдән ирекле итергә уйлайһығыз? Без бит хәзер былай за ирекле, тик ашарға ғына юк. Элегерәк, байға ялланып, йорт-ере булмаған кешеләр азмаз ашап-әсергә, хатта кейенергә лә әмәл таба торғайны. Хәзер байзарзың да һуңғы малын алып китеп бөттөләр. Ирекле булыу ашап-әсеүзән ирекле булыузы аңлата түгелме, балам?”

Ғәзел, тигез яңы тормош төзөләсәгенә эскерһез инанған Рамазан фатир хужаһына: “Бына, олатай, ақтарзы тар-мар иткәс, якшы тормош башланыр. һуғыш бөтөр. һеззәң мөлкәткә берәү зә теймәс”, – тип яуап бирһә лә, карттың һүззәре уны уйланырға мәжбүр итә. Өстәуенә, ауылға кайтһа, атайыңды кызылдар атып китте тип, әсәһе зар илап ултыра.

Был хәбәрзә ишеткән геройзың әске кисерештәре, әйләнә-тирәлә барған хәл-вақиғаларға карашы уның түбәндә бирелгән монологында бик асық сағыла: “Мин тәрән уйға сумдым. Был ниндәй замана? Мин ярлы-ябағаны яклап кызылдар яғында һуғышып йөрәйм, ә бында минең кеүек үк кызылдар атайымды атып киткән. Кешеләргә бер зыяны ла теймәгән атайымдың ғүмере шулай фажиғәле өзөлөп қалған. Был хәбәр башыма һыйманы. Фуражкамды башыма қаплап, һықтап-һықтап илай башланым. һуғышта коралдаштарымды юғалттым, ләкин былай илағаным юк ине. Шулай за үземде кулға алып, әсәйем инеүгә илаузан туктаным...”

Бына ошонан һуң, йәғни бер гонаһһыз атаһының кызылдар тарафынан үлтерәләү фажиғәһенә кисергәс, Рамазанда Қызыл Армия ғәскәрзәренең “бәхетле тормош өсөн көрәшеүзәре” хақында қапта-қаршы фекерзәр уяна. Бақһаң, империалистик һуғышта бер кулын қалдырып кайтқан дусы Кинйәбай за шундай икелемикеле уйзар әсендә йәшәп ята, имеш. “Минең бер кулды ярман алып қалды. Ярман – ул бит мимес, уларзы аңларға була. Ә бында, илдә, ирзәр ни өсөн үлә һуң? Берәүзәре – ақтар, икенселәре кызылдар кулынан?” – тип аптырай Кинйәбай.

Атаһының фажиғәһе, берсә кызылдарзың, берсә ақтарзың ауыл халқының малтыуарын кыуып алып китеүе, һуңғы игененә, азык-түлегенә тиклем тартып алыуы тураһындағы хәбәрзәр Рамазанды ныклап уйланырға, ысынбарлыққа икенсе күзлектән қарарға мәжбүр итә. Автор бына шул рәүешле геройзың әйләнә-тирәлә барған хәл-вақиғаларзың айышына төшөнә барыуын, сәйәси карашында үзгәрештәр кисерәуен, милли ұзаңы уяныуын һүрәтләгәндә төш алымын уңышлы куллана. Ауылға килеп тулған казактарзан қасып, үрзә һүз барған мәмерйәлә йәшенеп ятқанда Рамазан халқыбыззың милли батыры Салауат Юлаевты төшөндә күрә. “Салауат батыр төшәмә инде, – тип һөйләй йылдар үткәс был хакта инде олоғайған Рамазан бабай Фәнил менән Камилға. Егет, башқортто таларға күпме юл қуйырға була, озақ йәшеренеп ятма, көрәш, үс ал, тине ул. “Кемгә қаршы көрәшергә һуң, аңлатып бир, ақтарза ла үз кешеләр һымак, кызылдарза ла – беззекеләр?” “Ғәзеллек өсөн көрәш!” – тине Салауат.

Үзә хезмәт иткән кызылдар отрядына қабат барып қушылмаққа қарар иткән Рамазан (әлбиттә, ул бының өсөн хәрби трибунал иглан итәсәктәрен бик якшы белә) мәмерйәлә қасып ятқанында, Кинйәбай менән бергәләп, ауыл халқының йә ақтар, йә кызылдар тарафынан кыуып алып кителгән малдарын кире кайтарып биреүгә өлгәшә, күрше ауыл байы Григорийзың Темәс базарына һатырға алып китеп барған игенен тартып алып, аслықтан интеккән ярлы-ябағаға өләшәп сыға.

Бына шундай изге эштәре өсөн ауыл кешеләре Рамазанды, XII-XIII быуаттарза Англияла байзарға қаршы көрәшәп, уларзан тартып алынған нәмәләрзә хезмәтсән халық массаларына таратып йөрөгән халық батыры Робин Гудқа оқшатып, уны Робин тип йөрәтә башлай. Сараһыззан дезертирға әйләнгән Рамазан-Робин, дусы Кинйәбайзың кәңәшә буйынса, Ырымбурза Әхмәтзәки Вәлиди етәкселегендә төзөлгән башқорт милли ғәскәренә барып қушыла. “Шул ғәскәр сафында һуғышып та йөрөнәм. Ләкин ни өсөн һәм кемдәргә қаршы һуғышқанымды тәки аңлап етмәнәм...” – тип хәтергә ала ул болғансықлы йылдар хақында Рамазан бабай.

Ошо урында әсәр геройы үзенең башынан үткәндәрзә малайзарға бәйән иткән заман, йәғни үткән быуаттың 70-се йылдарында Әхмәтзәки Вәлидигә булған қараштарзан сығып, ул сақта 10-11 йәшлек мәктәп уқыусыһы булған Камил

шундайырак фекер йөрәтә: “Рамазан олатайың хикәйәте ошо урынға килеп еткәс, мин тарих дәрестәрәндә аз-маз ғына телгә алынған “совет власы дошманы, милләтсе” Зәки Вәлидизе исләнем. “Их, назан Рамазан олатай, уның нимәһе аңлашылмаһын инде. һин бит шул назанлыгың аркаһында, милләтселәргә эйәрәп, советтарға каршы һуғышып йөрөгәнһең”, – тип уйланым эстән генә. Сөнки ул вақытта халкыбыздың тоғро улы, бөтә ғүмерен милләт бойондорокһозлоғо, үзаллылығы, үсешә өсөн көрәшкә бағышлаған. Әхмәтзәки Вәлиди Туғанды “бик канһыз кеше, милләтсе, яңы тормоштоң дошманы” тип акылға һендергәйнеләр”.

Дәйем алғанда, Х. һөйөндөковтың “Робин бабай” повесы, башкорт балалар әзәбиәтендә үткән быуаттың 20-се йылдарындағы тарихи-революцион хәл-вақиғаларҙы, билдәле тарихи шәхестәр образын яңы позицияларҙан сығып яктыртқан, уларға төрлө яклап объектив баһа биргән тәүге проза әсәрә буларак, айырым бер күренеш булды.

Валиахметов Р.М. (Уфа)

О НЕКОТОРЫХ ДИСКУССИОННЫХ ВОПРОСАХ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ БАШКИР В НАУЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX ВЕКА

К концу XX в. в обществоведческой литературе обозначились новые взгляды о роли этносов в историческом и общественном развитии. В частности, Р.Г. Абдулатипов на основе всестороннего изучения современных этнических процессов и обобщения опыта национально-государственного устройства бывшего СССР, заключает, что этносы являются более «древними» и более устойчивыми историческими формированиями, нежели классы и другие социальные общности [Абдулатипов, 1991. С. 11-12]. Американский социолог П. Ван ден Берг пишет: «этнические корни настолько глубоки, что не могут сравниться по силе ни с классовой, ни с религиозной принадлежностью» [Знаменский, 1992. С. 119]. Национальные (этнические) различия также более определены и конкретны, чем социально-классовые и иные различия. Логически из этого следует положение о том, что современные народы (этносы) являются главными субъектами исторического и общественного процесса. Адекватным этому положению должно быть всестороннее изучение и анализ особенностей этнического развития каждого народа.

Башкиры, равно как и другие этносы, в своем поступательном историческом развитии прошли все основные этапы этнической эволюции. Происхождение и формирование башкирского народа представляет очень сложный и длительный исторический процесс. Чрезвычайно пестрым, сложным и многокомпонентным является этнический состав башкирского народа. Уже устоявшимся и общепринятым в науке считается положение об участии в этногенезе башкир не только древнетюркских (за ними признается доминирующая роль), но и финно-угорских, сармато-аланских, иранских и других компонентов. Но «разноэтничность» башкир не является чем-то исключительным и особенным, это, скорее всего, одно из проявлений общей закономерности ранней этнической истории человечества. В мире мало «чистых» народов, не впитавших элементов влияния других этносов, ибо «человеческая история была всегда историей контактов и смешения различных по своей антропологической, языковой и культурной принадлежности групп» [Бромлей, 1983. С. 27].

Несмотря на чрезвычайную сложность процесса происхождения и формирования башкирского народа, наличие множества нерешенных вопросов и научных гипотез, наука располагает сегодня данными, на основе которых можно анализировать происхождение и этапы становления башкирского этноса. Особенно ценными в этом смысле являются работы Н.В. Бикбулатова, Р.Г. Кузеева, Н.А. Мажитова, С.И. Руденко, Б.Х. Юлдашбаева, Р.М. Юсупова, Р.З. Янгузина и некоторых других исследователей.

Среди ученых нет серьезных разногласий по таким вопросам ранней истории башкир, как территория их расселения, этнический и родоплеменной состав формирующейся башкирской народности. Однако есть существенные расхождения о времени и месте сложения (прародине) башкирского этноса. Р.Г. Кузеев считает, что формирование основных компонентов древнебашкирского этноса происходит на

«Сырдарье и в Приаралье в печенежской этнической среде» (с середины I тыс. н.э. до рубежа VII-IX вв.). Далее в IX-X вв. через прикаспийские степи и Приазовье следует «миграция древнебашкирских племен в Приуралье», что является, по мнению автора, «узловым периодом в становлении древнебашкирского этноса» [Кузеев, 1974. С. 507-508]. Иной точки зрения придерживается известный археолог Н.А. Мажитов. В результате многолетних археологических изысканий и привлечения других источников он пришел к выводу, что археологические памятники Южного Урала VII-IX вв. относятся к «ранним башкирам», и свидетельствуют об этом автохтонности их происхождения. Он подчеркивает, что «памятники Южного Урала VII-IX вв. оставлены ближайшими предками тех башкир, которые стали известны по самым ранним письменным источникам» [Мажитов, 1977. С.47]. Бесспорным утверждением, отражающим уровень изученности этой проблемы (времени и места формирования башкирского этноса) является, на наш взгляд, следующее заключение Б.Х. Юлдашбаева: «Конечно, предки башкир появились на современной территории, где они и сложились в самостоятельную народность, настолько давно, что их вполне можно и нужно считать автохтонными жителями, то есть аборигенами Приуралья, Южно-Уральского края» [Юлдашбаев, 1972. С.22-23].

По нашему мнению, более убедительной является позиция тех авторов, которые полагают, что башкиры являются аборигенами Урало-Поволжского региона, и их формирование и развитие как этноса происходило здесь. И в топонимике и народных эпосах башкир, наиболее древних источниках коллективной памяти народа, мы находим отражение природных условий Урало-Поволжского региона. Своеобразие природы этого края, вытекающая из этого специфика хозяйственного уклада наложили отпечаток на формирование многих особенностей башкир. Они оказали существенное, или даже решающее, воздействие на формирование национальной психики, характера башкир, особенности их менталитета и этнокультуры.

Относительное единодушие во взглядах ученых наблюдается по отношению к хронологическим рамкам объединения башкирских племен. Общеизвестно, что крупные племенные объединения башкир, сложившиеся в IX в., явились основой формирования единого башкирского народа. По мнению Н.В. Бикбулатова, в X в. башкиры уже обладали всеми необходимыми для этого атрибутами – единой территорией, общим самоназванием, с самостоятельным языком, своеобразным культурно-бытовым укладом и системой религиозных верований [Бикбулатов, 1982. С.132-142]. Дальнейший естественный и закономерный процесс становления государственности башкир неоднократно прерывался искусственно, т.е. под влиянием внешних обстоятельств – притязаний со стороны Волжской Булгарии, Золотой орды, Ногайской орды и Сибирского ханства, а затем и Русского государства.

Каждое значительное историческое событие оказывает существенное влияние на ход и особенности этнической эволюции народа. В кратком историческом обзоре нет возможности останавливаться на каждом из них, однако невозможно обойти два принципиально важных вопроса, сыгравших исключительно важную роль в этническом развитии башкир. Первый из них – факт вхождения башкирских земель в состав Русского государства в середине XVI в. Этому было посвящено большое количество научной литературы и специальное монографическое исследование А.Н. Усманова [Усманов, 1982. С.294]. В большинстве из них утвердилась точка зрения о добровольном подданстве башкир России. Однако есть противоположные точки зрения. Следует подчеркнуть, что на неоднозначность оценок в значительной мере оказывают влияние и современные этнополитические процессы. В социологической, ровно, как и в исторической науке, принято оценивать события с позиций реальных «социальных фактов» [Дюркгейм, 1995. С.5-164]. На наш взгляд, на характер присоединения башкирских земель к России следует смотреть прежде всего «глазами» самих башкир – Шагали Шакмана, Искебий, Каракузяка, Бикбау и других, принявших русское подданство от имени своего народа. Такой взгляд позволяет понять как вынужденность, так и взвешенность данного решения. Очень важно учесть тот факт, что вхождение башкир в состав Русского государства в середине XVI в. было осуществлено как соглашение двух равных сторон. Это свидетельствует о значительном к этому времени развитии социальных и политических институтов формирующейся государственности башкир.

Сложным и неоднозначным является вопрос о последствиях вхождения башкир к Русскому государству. Наряду с известными положительными последствиями, связанными с развитием земледелия, промышленности края и т.д., очевидны и такие последствия, которые отрицательно сказались на этническом саморазвитии башкир. Достаточно упомянуть, что, ознакомившись с книгой И.В. Ремезова «Очерки из жизни дикой Башкирии», В.И. Ленин поразился следующим образом: «Это такой кусочек колониальной политики, который выдержит сравнение с какими угодно подвигами немцев в какой-нибудь Африке [Ленин, 1967. С.253].

С последствиями присоединения Башкирии к Русскому государству связаны такие большие события и явления в истории башкир как народные восстания, периодически повторяющиеся на протяжении двух столетий. Как известно они стали настоящим феноменом во всей дореволюционной истории России. Это были восстания против колониальной политики русского царизма, против нарушений условий присоединения – попыток лишения башкир вотчинных прав на землю, ликвидации их местного самоуправления, попыток христианизации и т.д. Оценка этих восстаний и их последствий также неоднозначна. Бытует мнение о напрасной борьбе башкир, которая будто ни к чему, кроме колоссальных жертв и разрушений не привела. Да, действительно, история подавлений восстаний изобилует множеством фактов массовых зверских расправ над восставшими башкирами, их семьями и целыми селениями. По оценкам И.Г. Акманова башкиры только в период восстаний 1735-1740 гг. потеряли более 40 тыс человек [Акманов, 1993. С.224]. В этом смысле оснований для таких выводов более чем достаточно. Вместе с тем мы полагаем, что башкирские восстания, как это не парадоксально, в условиях национально-колониальной политики России были существенным элементом самосохранения башкирского этноса. История знает немало примеров исчезновения народов с лица Земли. Башкирские восстания не дали случиться этому. Башкирам удалось сохранить не только вотчинное право на землю, свои традиции, обычаи, культуру, религию и язык, но и стремление к свободе, самостоятельности и самоопределению.

Противоречивы и спорны взгляды ученых Башкортостана на время и сам процесс консолидации башкир как нации (в трактовке «буржуазной/капиталистической» или «социалистической» нации). Б.Х. Юлдашбаев посвятил этой проблеме отдельную монографию «История формирования башкирской нации» и ряд других научных работ [Юлдашбаев, 1972. С.119]. Он утверждает, что башкиры как нация консолидировались на рубеже XIX-XX вв. и «к Октябрьской социалистической революции башкиры пришли как нация» [Юлдашбаев, 1972. С.22-23]. Иную позицию в этом фундаментальном вопросе занимал Р.Г. Кузеев, он считал, что формирование башкирской нации окончательно завершился лишь в конце 1930-1950 гг. [Кузеев, 1984. С.6].

Мы считаем более аргументированной точку зрения Б.Х. Юлдашбаева, а именно: башкиры принимают черты этнически консолидированной нации в конце XIX – начале XX вв. При этом процесс формирования башкирской нации шел преимущественно в сельской местности, так как подавляющее большинство башкирского населения, равно как и российского, в целом, было сельским. На территории Башкортостана развивалась промышленность, которая в целом отражала уровень экономического развития России. Наибольшее развитие получила местная промышленность в сельской местности, в которой преобладала переработка продуктов земледелия, животноводства и лесных промыслов. Башкирское население активно вовлекалось и в индустриальное производство, но оставалось при этом нацией преимущественно с аграрным экономическим укладом и сельским образом жизни.

Следует особо заметить, что кризис башкирского хозяйства на рубеже XIX-XX вв. был вызван не только разрушением традиционных способов хозяйствования, но и небывалыми ранее масштабами расхищения башкирских земель. Под видом «упорядочения» земельных отношений, различного рода ухищрений, а то и силой и подкупом происходили массовые захваты башкирских земель казной, помещиками и чиновниками. О его масштабах и последствиях с болью, горечью и сочувствием писали многие прогрессивно мыслящие русские ученые, писатели и общественные деятели. По словам Г.И. Успенского, одного из самых проницательных исследователей Башкирского края «у всякого впечатлительного русского человека позорное дело

расхищения башкирских земель оставило столь неизгладимое впечатление, что никогда не забудется и без напоминания об этом позоре» [Успенский, 1982. С.15]. Здесь же писатель замечает, что «самые бесстыжие размеры и приемы хищнического ограбления башкирских земель не исчерпаны даже в двух томах добросовестнейшего труда Н.В. Ремезова».

Все это в совокупности (естественный процесс упадка скотоводческого хозяйства и искусственное «вторжение» в хозяйственное и жизненное пространство башкир) привело к невиданному ранее разорению башкирского населения. Следует в этой связи подчеркнуть, что в жизни башкир в этот период произошел не только экономический, но и весьма существенный психологический надлом, связанный с изменением традиционных взаимоотношений с природой, землей и хозяйствованием на ней. Таким образом, естественный ход этнической эволюции башкир подвергся искусственному и насильственному вмешательству. Оно негативно сказалось на этническом развитии башкирского этноса и его культуры, оставило глубокую рану в его психике и исторической памяти.

Целому ряду исследователей (В.М. Флоринскому, Л.П. Сабанееву, Д.Н. Мамин-Сибиряк, Г.И. Успенскому и др.) эти обстоятельства послужили основой для выводов о скором «вымирании» башкир. Однако, как отмечает Б.Х. Юлдашбаев, они «смешивали хозяйственную жизнь и биологические процессы и из отмеченных явлений делали далеко идущие выводы» [Юлдашбаев, 1972. С.65]. Этим выводам в значительной мере способствовали факты гибели чуть ли не целых башкирских селений в наиболее неурожайные годы, например в начале 90-х гг. XIX в. Анализируя этот же вопрос и опираясь при этом на исследования других авторов (М.В. Лоссиевского, Д.П. Никольского, Н.А. Гурвича и др.), Б.Х. Юлдашбаев делает вывод о том, что в этот период «башкирский народ не только вымирал, но даже возрастал численно» [Юлдашбаев, 1972. С.68].

Формирование башкир как нации происходило в условиях реализации столыпинской аграрной реформы в России, сопровождаемой земельной экспансией на значительную часть башкирских земельных угодий, что негативно повлияло на исторически сложившиеся особенности их хозяйственного уклада, быта и культуры.

Несмотря на все трудности, препятствия и противоречия в развитии башкирского хозяйства, к началу XX в. кризис и упадок в нем были преодолены. Опыт хозяйственной деятельности башкир заметно расширился и обогатился за счет углубления и расширения земледельческой культуры. Еще более усилилась привязанность к земле, существенно изменился и образ жизни, который в целом характеризуется как сельский.

Одной из особенностей этнической истории башкир явилось и то, что формирование их национальной государственности было искусственно прервано, а позднее не допускалось колониальной политикой царского самодержавия. Находясь в составе многонационального государства Российской империи башкирский народ, сохранил один из важнейших своих идеалов – стремление к самостоятельности и государственности, которое наиболее рельефно проявилось в широком национальном движении за автономный Башкортостан в 1917–1919 гг., исторические корни которых восходят в целой «серии» башкирских восстаний XVII – первой трети XIX вв.

Литература и источники:

1. Абдулатипов Р.Г. Природа и парадоксы национального «Я». М., 1991. С. 11–12.
2. Акманов И.Г. Башкирские восстания XVII – начала XVIII вв. Уфа, 1993. 224 с.
3. Асфандияров А.З. Башкирия после вхождения в состав России (2-ая пол. XVI – 1-ая пол. XIX вв.). Уфа, 2006. С. 504.
4. Бикбулатов Н.В. Об изучении проблемы происхождения и этнической истории башкирского народа // Вопросы этнической истории Южного Урала. Уфа, 1982. С. 132-142.
5. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983. С.27.
6. Буканова Р.Г. Города-крепости юго-востока России в XVIII в. История становления городов на территории Башкирии. Уфа, 1997. С. 256.
7. Дюркгейм, Э. Метод социологии // Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 1995. С. 164.

8. Знаменский А.А. Этнонационализм: основные концепции современной американской социологии (аналитический обзор) // Социологические исследования. 1992. №12. С. 119.
9. Кузеев Р.Г. Историческая этнография башкирского народа. Уфа, 1978.
10. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. М., 1974. 572 с.
11. Кузеев Р.Г. О некоторых тенденциях в этническом развитии башкир в составе Волго-Уральской историко-этнографической области в XX в. // Исследование по истории этнографии Башкирии. Уфа, 1984. С. 6.
12. Ленин В.И. Полное собрание сочинений, Т.4., М.: Изд-во полит. лит-ры, 1967. С.566.
13. Мажитов Н.А. Южный Урал в VII-XIV вв. М., 1977. С. 47.
14. Мажитов Н.А. Курганы Южного Урала XI-XII вв. М., 1981.
15. Руденко С.И. Башкиры: историко-этнографические очерки. Уфа: Китап, 2006. 376 с.
16. Усманов А.Н. Добровольное присоединение Башкирии к Русскому государству. Уфа, 1982. 294 с.
17. Успенский Г.И. От Оренбурга до Уфы: очерки. Уфа, 1982. 286 с.
18. Юлдашбаев Б.Х. История формирования башкирской нации. Уфа, 1972. С.119.
19. Юсупов Р.М. Краниология башкир. Л., 1989. С. 198.
20. Янгузин Р.З. Этнография башкир (история изучения). Уфа, 2002. С.192.

Валиева М.Р. (Уфа)

ИНИЦИАЛЬНАЯ ФОНЕМА [б] В БАШКИРСКОМ И БУЛГАРСКОМ ЯЗЫКАХ*

Настоящая статья посвящена сравнению анлаутной фонемы [б] в башкирском и болгарском языках, которые функционировали приграничных территориях в Поволжье в Средние века.

Общим фонетическим явлением башкирского и болгарского языков является отсутствие в инициальной позиции глухой согласной фонемы [п].

За два века изучения проблемы болгаристики о фонемах [б – п] высказаны различные мнения. Например, чувашский языковед Н.И. Ашмарин отмечает, что глухой согласный [п] был часто применимым звуком болгар [Ашмарин, 1902. С. 103]. О. Прицак и Р. Г. Ахметьянов поддерживают его мнение [Pritsak, 1959. С. 306, Ахметьянов, 1976. С. 33]. Противоположную версию выдвигают знатоки волжских эпитафий Х. Фаизханов и Ф.С. Хакимзянов. Они утверждают, что в болгарских эпитафиях в анлауте слова выгравирована графема звонкой фонемы [б], нежели глухой согласной [п] [Хакимзянов, 1978. С. 28-30]. К. Менгес также допускает, что пратюркский и древнетюркские языки не имели начальных звонких согласных, за исключением [b] [Гаджиева, 1976. С. 93]. Возможно, в большинстве случаев в начале слова именно звонкий согласный [б] часто употреблялся в языке дунайских и волжских болгар, о чем свидетельствуют этнонимы *болгар, булар, барсил, бихтун, бикатун*; антропонимы *Баян, Безмер, Боритокан, Богор, Байыш, Байкара, Бахши, Бэк, Бэк Нэй Сакай, Бэктимер, Бэлэх, Бэлтүләк, Белемшәк, Булат, Бураш бэк, Булэртай* и др.; апеллятивы из “Слова...” и “Именника...” – *бихте, билъгъ*; примеры из болгарских эпитафий – *ärnä ba i, bälük, baq jaxirätä batt* и т.п.

Чувашский языковед Н.И. Егоров обратил внимание на фонетическое строение этнополитонима *булгар*. Его исследование показывает, что во всех источниках (*в венгерской хронике в латинской транскрипции (970 г.), у Плано Карпини (XIII в.), в средневековом монгольском памятнике «Алтан тобчи», в «Сборнике летописей» Рашид ад-Дина, в записях арабского географа XIV в. Абу-ль-Фида, в китайских источниках 1330 г., в болгарских эпитафиях в транскрипции Г.В. Юсупова (XIV в.) и у Ф.С. Хакимзянова (1329 г.)*) этноним болгар зафиксирован с графемой *b*. По словам Н. И. Егорова, в языке волжских болгар домонгольской эпохи этнополитоним *bulgar* претерпел некоторые фонетические изменения (*bulgar > buljer > bükir*) и принял

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Формирование и развитие башкирского языка и его диалектов в сравнительно-историческом освещении (на общетюркском фоне)», проект № 13-14-02009.

фонетический облик *bilär* [бюлер]. Форма этнонима *болгар* отражает более раннее древнебулгарское звучание IV–VIII вв. и зафиксирована в византийских, западноевропейских, арабских и прочих источниках в форме *buhar* [Егоров, 2012. С. 8]. Следует отметить, что звонкий согласный [б] прослеживается в болгаризмах венгерского языка и в тюркском субстрате болгарского языка. См. примеры: *бека* 'лягушка', *буза* 'пшеница', *бор* 'вино', *borsó* 'горох', *балък* 'рыба', *бакър* 'красная медь', *бакър*, *бакрас* 'медный котел' и т.п.

Начальной звонкостью тюркизов в венгерском языке исследована в работе А.В. Дыбо. Она отмечает, что в пратюркском противопоставление **p* — **b* существовало, и оно было унаследовано болгарской группой, что отразилось в заимствованиях в венгерский, но впоследствии было стерто процессом тотального оглушения в чувашском [Дыбо, 2007. С. 26].

В исконных башкирских словах в основном в начале слова звук [п] не встречается. Часто употребительным звуком является звонкая губно-губная фонема [б]. Например, *балык* 'рыба', *бәрәс* 'ягненок', *бызау* 'теленок', *бәрән* 'овца', *баш* 'голова', *балбал* 'каменная колонна на могиле, истукан', *бакыр* 'медь', *бакыраса*, *бакырас* 'медный чайник', *ботак* 'сучок', *бил* 'поясница', *бөртөк* 'крупинка, зернышко', *бәреләу* 'удариться' и др. Следует отметить, что в некоторых башкирских словах арабского и персидского происхождения анлаутный глухой звук [п] произносится как звонкий звук [б]. Например, лит. *пэйғәмбәр* – разг. *бэйғәмбәр* 'пророк', лит. *пәрәй* – разг. *бәрәй* 'бес', лит. *пак* – разг. *бак* 'чистый', лит. *пайтәхет* – разг. *байтәхет* 'столица' и т. п. Это явление прослеживается также и в заимствованиях из русского языка, особенно в говорах восточного и южного диалектов: *паспорт* – *баспорт*, *паром* – *баром*, *помидор* – *бомидор*, *бамидур*, *поезд* – *боезд*, *папирос* – *бапирус*, *пансион* – *бансион*, *паника* – *баника*, *парашют* – *барашут*, *панкреатит* – *банкреатит*, *паёк* – *баёк* и т.п.

В северо-западном диалекте и некоторых говорах (демский) южного диалекта башкирского языка вместо согласной фонемы [б] в начале слова произносят [п], т.е. наблюдается спорадическое приглушение инициального литературного б. Сравните примеры: *бәрәңге-пәрәңге* 'картофель', *бутка* – *путка* 'каша', *бот* – *пот* 'бедро, пуд, идол', *ботак* – *потак* 'сучок', *быяла* – *пыяла* 'стекло', *бәрәс* – *пәрәс* 'ягненок', *бәрән* – *пәрән* 'овца', *бәрәмәс* – *пәрәмәс* 'ватрушка', *бүрәнә* – *пүрәнә* 'бревно', *бүкән* – *пүкән* 'чурбан', *бошоу* – *пошоу* 'унывать' и т. д. По данной проблеме Л.К. Ишкильдина определяет закономерность оглушения инициальной фонемы [б]. [Ишкильдина, 2013. С. 11].

Из вышеизложенного можно предположить, что для башкирского и болгарского языков была присуща общая фонетическая особенность – инициальная звонкая губно-губная смычная фонема [б], которая восходит к пратюркской **b*.

Литература и источники:

1. Ахметьянов Р.Г. Фонетика древнебулгарских заимствований в татарском языке // Татар теле һәм әдәбияты. 5-че китап. Казань, 1976. С. 32-33.
2. Ашмарин Н.И. Болгары и чуваша. ИОАИЭ, 1902. С. 1–132.
3. Буров С.П. Башкирско-булгарские лексические параллели. // Профессор Дж.Г. Киекбаев и его вклад в развитие Урало-алтайской и тюркологической филологии. Уфа, 2011. С. 30-39.
4. Валиева М.Р. Булгарские элементы в системе консонантизма башкирского языка. // Феномен Евразийства в материальной и духовной культуре, этнологии и антропологии башкирского народа. Уфа, 2009. С. 180-182.
5. Гаджиева Н.З. К истории анлаута в тюркских языках. // Тюркологические исследования. М.: Наука, 1976. С. 93.
6. Дыбо А.В. Лингвистические контакты ранних тюрков. М. 2007. 227 с.
7. Егоров Н.И. Динамика формирования национальных концепций идентичности у татар и чувашей. От конфессионального к этнонациональному. Научный доклад ЧГИГН по итогам работы за 2012 г. Чебоксары, 2012. С. 8–10.
8. Ишкильдина Л.К. Историческое развитие консонантизма башкирского языка (на материале диалектов): Автореф. дис. ...к.ф.н. Уфа, 2013. 28 с.
9. Ишкильдина Л.К. Фонема [б] в башкирском языке: функционирование, история развития. // Вестник Башкирского университета. 2011. Т. 16, № 2. С. 374–378.

10. Русско-венгерский словарь / Под ред. Л. Хадровича и Л. Гальди. Будапешт, 1959. 1968 с.; Венгерско-русский словарь / Под ред. Л. Гальди. М.-Будапешт, 1974. 871 с.
 11. Хакимзянов Ф.С. Язык эпитафий Волжских булгар. М., 1978. 205 с.
 12. Pritsak O. *Bolgaro-Tschuwaschica*. UAJb., 1959. Bd XXXI. s. 306.

Васильев С.В., Боруцкая С.Б. (Москва)

ПАЛЕОДЕМОГРАФИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ СЕЛЬСКОЙ ПОПУЛЯЦИИ XVII ВЕКА ИЗ КОСТРОМСКОЙ ОБЛАСТИ

Могильник был обнаружен в 2002 году у села Исупово Сусанинского района Костромской области, после чего были произведены археологические раскопки. Формирование могильника относится ко времени Смуты и представляет большой интерес. Погребения принадлежат русскому населению XVII века, формирование могильника продолжалось примерно один век [Васильев, Боруцкая, 2004, 2005, 2011]. В 2003–2004 годах был обнаружен еще один участок могильника, и раскопки были продолжены. В целом могильник датируется XVII – началом XVIII века. Руководил раскопками А.В. Новиков.

Материал отличался особо плохой сохранностью и сильной фрагментарностью. Методические приемы, которые были использованы в работе, соответствуют этапам методик широко применяемых в современной палеодемографии [Angel, 1969]. Для каждого индивида определяется пол и возраст, после чего происходит группирование по возрастным когортам, с использованием которых впоследствии рассчитываются таблицы смертности. Расчет таблиц проводится для всей выборки в целом, а так же отдельно для мужчин и для женщин. Рассчитывается средний возраст умерших в группе (A) и средний возраст без учета детей (AA), процентное соотношение полов (PSR), процент детской смертности (PCD), процент индивидов старше 50 лет (C50+). Показатели среднего возраста смерти характеризуют степень благополучности жизни населения. В то же время разница между средним возрастом смерти в группе и средним возрастом смерти без учета детей вместе с показателями детской смертности иллюстрируют состояние медицины. Точнее говоря, детской медицины и акушерского дела, от которых зависит смертность детей и женщин во время родов. Показатель C50+ также описывает качество условий жизни и труда населения, от которых зависит высокая продолжительность жизни.

Выборка из деревни Исупово Костромской области составила 313 человек. Объем данной выборки можно считать вполне представительным. Для всех костяков был определен возраст, а для взрослых индивидов еще и пол. На основании этих данных были составлены таблицы смертности (Табл. 1,2):

Таблица 1

Общая таблица смертности

Возраст	Dx	Cx	Ix	qx
0-1*	19	6,070288		
0-5	29	9,265176	100	0,092652
5--10	19	6,070288	90,73482	0,066901
10--15	13	4,153355	84,66454	0,049057
15-20	7	2,236422	80,51118	0,027778
20-30	36	11,5016	78,27476	0,146939
30-40	90	28,75399	66,77316	0,430622
40-50	89	28,4345	38,01917	0,747899
50+	30	9,584665	9,584665	1
Сумма	313	100		

*-данный возрастной интервал также еще и включен в интервал 0-5 лет и вынесен в таблице отдельно лишь для подсчета показателя PBD (процент детской смертности в первый год жизни).

Таблица 2

Показатели таблицы смертности мужчин и женщин.

Возраст	Мужчины				Женщины			
	Dx	Cx	lx	qx	Dx	Cx	lx	qx
15-20	2	1,388889	100	0,013889	3	2,803738	100	0,028037
20-30	9	6,25	98,61111	0,06338	27	25,23364	97,19626	0,259615
30-40	52	36,11111	92,36111	0,390977	39	36,4486	71,96262	0,506494
40-50	64	44,44444	56,25	0,790123	25	23,36449	35,51402	0,657895
50+	17	11,80556	11,80556	1	13	12,14953	12,14953	1
Сумма	144	100			107	100		

Также с использованием таблиц смертности были получены численные палеодемографические параметры населения (Табл. 3):

Таблица 3

Основные палеодемографические характеристики могильника

Индекс	Значение
PCD-процент детской смертности в группе (%)	19,48882
PBD-процент смертности в группе в первый год жизни (%)	31,14754
A-средний возраст смерти в группе (лет)	32,60383
AA-средний возраст смерти взрослых в группе (лет)	38,99802
PSR m-f - процентное соотношение мужчин и женщин в группе	57,37052
C50+ - процент индивидов в финальной возрастной когорте (%)	9,584665
AAm-средний возраст смерти взрослых мужчин в группе (лет)	40,9375
AAf-средний возраст смерти взрослых женщин в группе (лет)	36,75234
C50+m-процент мужчин, доживших до финальной возрастной когорты (%)	11,80556
C50+f-процент женщин, доживших до финальной возрастной когорты (%)	12,14953

С использованием полученных таблиц были построены кривые смертности, как общая, так и отдельно для мужчин и женщин (Рис. 1, 2, 3, 4):

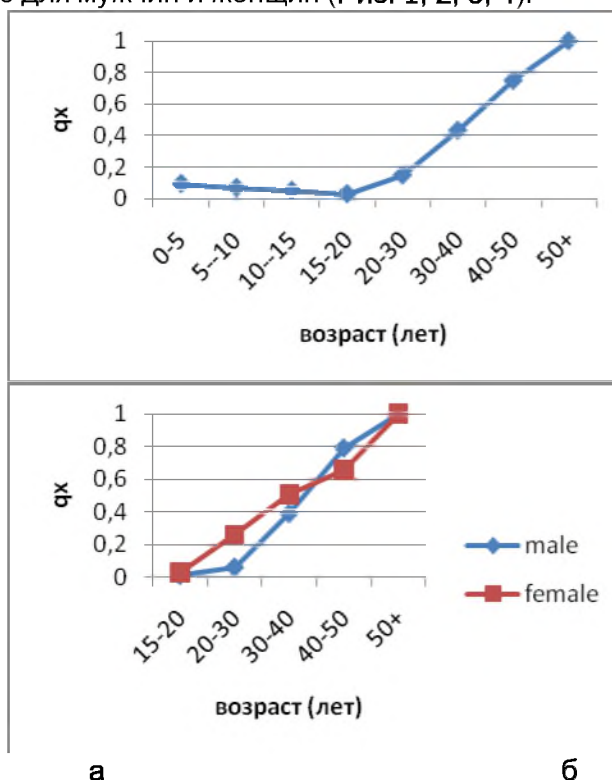


Рисунок 1. Возрастная динамика вероятности смерти (qx): общая (а), у мужчин и женщин (б).

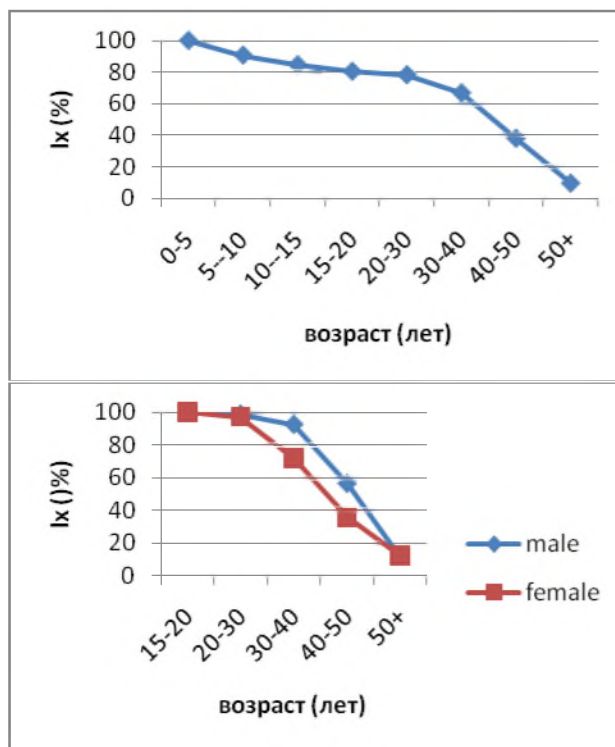


Рисунок 2. Процент дожития (Ix) по возрастным интервалам: общий (а), у мужчин и женщин (б).

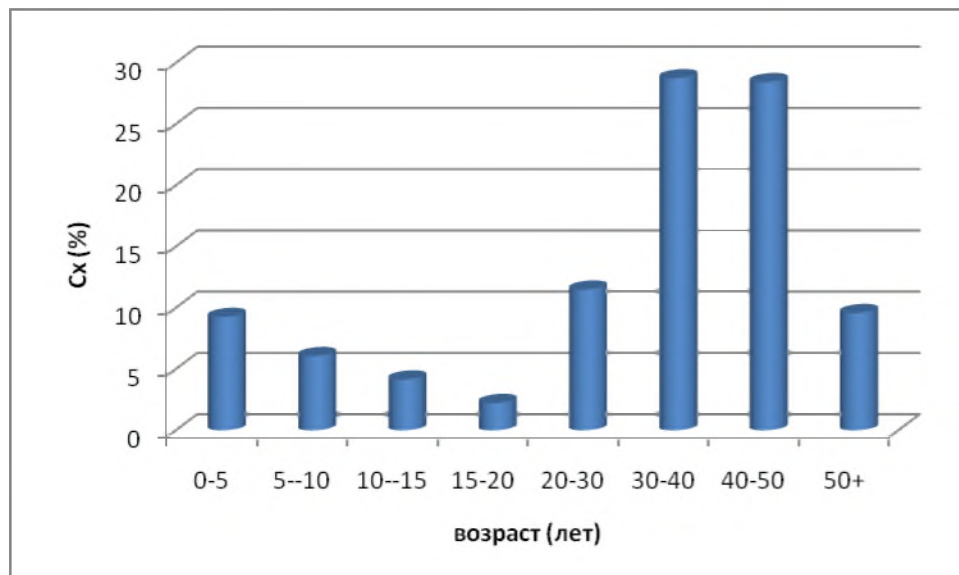


Рисунок 3. Процент выборки по возрастным интервалам.

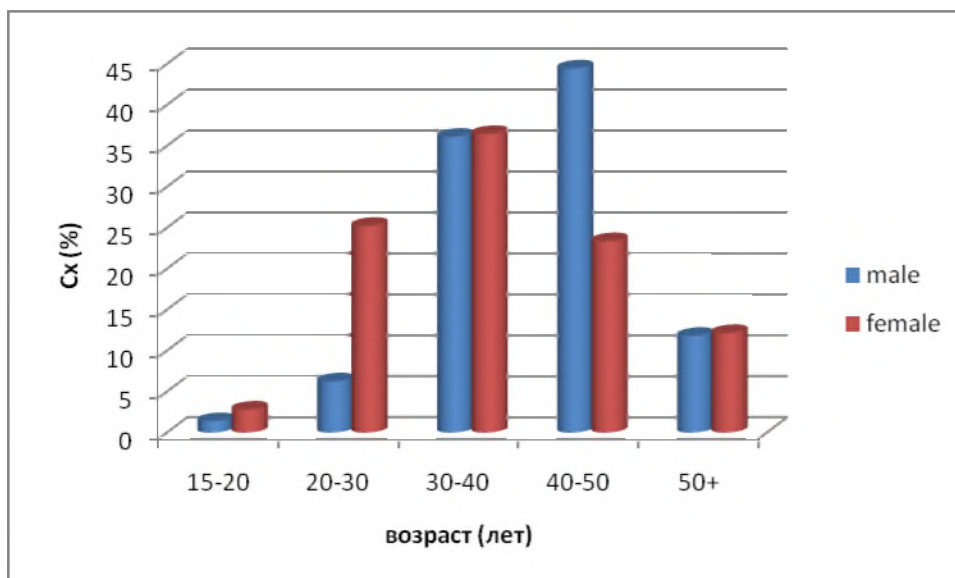


Рисунок 4. Процент выборки по возрастным интервалам у мужчин и женщин.

Рассматривая полученные результаты, можно отметить, что пик смертности в данной выборке наблюдается на интервалах 30-50 лет, причем у женщин он более выражен в интервале 30-40 лет, а у мужчин на интервале 40-50 лет. Изучая общую кривую смертности можно заключить, что она имеет вид нормальной зависимости смертности от возраста. Это свидетельствует о том, что население, составившее данную выборку проживало в благополучных условиях и не испытывало на себе заметных внешних влияний среды. Возможно, это связано с тем фактом, что данная выборка не является городской, в ней представлено деревенское население. Далее, если обратиться к кривым смертности для каждого пола, то видно, что женская смертность заметно превышает мужскую в интервале 20-30 лет. Это опять же можно связать с неудачным течением беременности и родов, а так же с повышенной уязвимостью женского организма в период беременности к различным внешним воздействиям. Таким образом, до возрастной когорты 40-50 лет доживает 35% женщин, в то время как у мужчин эта цифра составляет 56%. В связи с этим в указанном возрастном интервале мы можем наблюдать уже превосходство мужской смертности над женской. В результате чего до финального возрастного класса доживает примерно одинаковый процент как мужчин так и женщин, этот показатель составляет 12%. Общий процент доживших до финальной возрастной когорты составляет 9,6%.

Соотношение мужчин и женщин в группе характеризуется небольшим преобладанием мужского населения (57%).

Процент детской смертности в рассматриваемой выборке в пределах нормы и составляет 19,5%, т.е. каждый пятый родившийся ребенок не доживал до 16 лет. При этом каждый третий из этих детей (31%) умирал при родах, либо в первый год жизни.

Средний возраст смерти в группе составил 33 года, средний возраст смерти взрослых – 39 лет, что является хорошими показателями для исследуемого временного промежутка и еще раз доказывает неплохой уровень жизни и благополучность существования группы.

Для сравнения в нашей работе были использованы наши результаты палеодемографических исследований популяций из Нижнего Новгорода (3 выборки), Твери (2 выборки), села Исупово (Костромская обл.), Казани, Липецка. Кроме того, для сравнения наших результатов с результатами других исследователей были использованы данные по выборкам из Звенигорода и Ярославля (Ярославль представляет особый интерес в связи с тем, что город так же находится в Верхнем Поволжье), любезно предоставленные Гончаровой Н.Н., и Пскова, любезно предоставленные Пежемским Д.В.

Основные палеодемографические индексы для всех перечисленных выборок собраны в таблицах 4 и 5.

Таблица 4. Число индивидов, соотношение мужчин и женщин, показатели продолжительности жизни у сравниваемых групп.

Выборка	Nr	PSR m-f (%)	A (лет)	AA (лет)	AAm (лет)	AAf (лет)
Нижний Новгород №1	1587	43 / 57	28,5	36,5	39	35
Нижний Новгород №2	155	49 / 51	33,5	39	37,5	42
Нижний Новгород №3	133	54 / 46	21	36	35	37
Исупово	313	57 / 43	32,5	39	41	37
Тверь№1	339	58 / 42	34	40	41	38
Тверь№2	100	57 / 43	30	35,5	36,5	34
Казань	946	60 / 40	34	40	41,5	38
Липецк	94	69 / 31	27	39	40	35
Ярославль	69	53 / 47	25,5	35	38	31,5
Звенигород	147	50 / 50	31,6	40	41	38,5
Псков №1	74	63 / 37	32,5	43	-	-
Псков №2	172	58 / 42	38,5	47,5	-	-

Таблица 5. Индексы детской смертности, представительности финальной возрастной когорты и пики смертности у сравниваемых групп.

Выборка	PCD (%)	PBD (%)	C50+ (%)	PDm (лет)	PDf (лет)
Нижний Новгород №1	25,5	20,5	8,0	30-40	30-40
Нижний Новгород №2	16,0	56,0	16,5	30-40	30-50+
Нижний Новгород №3	48,0	44,0	1,5	30-40	30-40
Исупово	19,5	31,0	9,5	40-50	30-40
Тверь№1	15,5	38,0	15,0	30-50	30-50
Тверь№2	19,0	42,0	4,0	30-40	30-40
Казань	18,0	19,0	15,5	30-50	30-50
Липецк	34,0	12,5	7,5	30-50	30-40
Ярославль	32,0	11,0	7	30-40	25-35
Звенигород	23,8	-	13,5	30-40	30-40
Псков №1	24,3	11,0	-	-	-
Псков №2	19,2	69,7	-	-	-

Наиболее представительными были выборки из Нижнего Новгорода, Казани, Костромской области, Твери (№1), а также Звенигородская и Псковская (№2) (из предоставленных для сравнения). Выборка №1 из Нижнего Новгорода и из Казани являются уникальными по своей численности. К сожалению, не названные выборки - низко репрезентативны. Рассчитанные для них палеодемографические показатели, - вероятно, приближительны.

По результатам общего сравнительного анализа можно сделать следующие выводы:

1. Процентное соотношение мужчин и женщин в Верхнем Поволжье в целом более близкое к естественному, в отличие, например, от Липецка, Пскова, а также Казани, где значительно преобладает процент мужчин в выборках.

2. Средняя продолжительность жизни позднесредневекового населения Верхнего Поволжья находится в интервале 26-34 лет. По этому показателю заметно отличается только группа из Нижнего Новгорода №3 (Кремль) в силу наивысшего показателя детской смертности. Самый высокий показатель среднего возраста смерти в группе (или же средней продолжительности жизни) – оказался у группы №2 из Пскова, привлеченной в качестве сравнительного материала.

3. По показателю средней продолжительности жизни без учета детей все группы позднесредневековой России, в том числе Верхнего Поволжья, оказались очень близки (за исключением группы №2 из Пскова). Интервал составляет 35-40 лет.

4. Процент детской смертности у населения Верхнего Поволжья в позднем средневековье оказался низким, соответствующим относительному благополучию в группе, за исключением выборки №3 из Нижнего Новгорода (Кремль), что может быть связано с некоей традицией преимущественного захоронения детей на кладбище внутри Кремля у церкви Михаила Архангела. Можно также отметить, что этот

показатель в группах, использованных для сравнения, – Липецка и Ярославля значительно выше.

5. По показателю процента смертности в первый год жизни между всеми исследованными группами наблюдаются большие различия. При этом наивысшие показатели отмечены для популяций из Нижнего Новгорода (№2 и №3) и Твери. Однако все эти цифры значительно ниже, чем показатель детской смертности в позднесредневековом Пскове (выборка №2).

6. Представительность финальной возрастной когорты значительна во всех группах и соответствует таковой в Липецке, Ярославле и Звенигороде. Исключения составляют Нижегородская группа №3 и группа №2 из Твери.

7. Пик смертности, как для мужчин, так и женщин, во всех группах Верхнего Поволжья, так же как и из других городов позднесредневековой России, используемых для сравнения, в основном попадает в интервал 30-40 лет. Исключение составляет мужская выборка из села Исупово Костромской области (40-50 лет). В некоторых популяциях высокий показатель смертности помимо интервала 30-40 лет наблюдается и в интервале 40-50 лет, например, у мужчин из г.Липецка. По данным Н.Н. Гончаровой пик женской смертности в средневековом Ярославле соответствует 25-35 годам.

Выводы:

1. В результате использования методов поло-возрастного определения и вычисления палеодемографических индексов, а также работы в рамках десятилетних возрастных интервалов для взрослых индивидов, удалось проанализировать демографическую ситуацию у населения Верхнего Поволжья XVII–XVIII вв. и провести сопоставление с показателями демографии у населения других городов России.

2. Анализ палеодемографических показателей выявил следующее: средняя продолжительность жизни населения в Верхнем Поволжье XVII–XVIII вв. составила около 30 лет (26-34) и соответствовала таковой в других городах России XVII–XVIII вв., при этом самое низкое значение этого показателя, 21 год, оказалось в выборке из Кремля Нижнего Новгорода; процент детской смертности в позднесредневековом Верхнем Поволжье в целом оказался низким – 15,5 – 25,5%. Более высокий индекс, немного выше 30%, отмечается у серий из Липецка и Ярославля. В серии из Нижегородского Кремля этот индекс крайне высок – 48%, что является основной особенностью этой выборки; во всех Верхневолжских популяциях отмечается высокая представительность финальной возрастной когорты, за исключением Нижегородской группы из Кремля и более ранней серии из Твери.

3. На демографическую структуру позднесредневекового населения Верхнего Поволжья могли в некоторой мере повлиять исторические и климатические факторы. Для всех групп из Верхнего Поволжья за исключением выборки из Нижегородского Кремля, можно констатировать относительно благополучное существование. При этом сельская группа из Костромской области (село Исупово) по показателям палеодемографии выглядит более благополучно в сравнении со всеми городскими группами.

Литература и источники:

1. Васильев С.В., Боруцкая С.Б. Палеоантропология населения Костромской области XVII в.: по материалам могильника Исупово. Расы и народы. Вып.30, 2004, Наука. С. 249-267.
2. Васильев С.В., Боруцкая С.Б. Комплексное палеоантропологическое исследование средневекового могильника Исупово, Костромской области. // Материалы VI Конгресса этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. СПб., 2005. С. 369.
3. Васильев С.В., Боруцкая С.Б. Комплексное палеоантропологическое исследование населения, оставившего средневековый могильник Исупово (Костромская область) // Беларуская Падзвіна: вопыт, метадыка вынік папярэдняга мжыццяўпларнага даследавання : зб. навук. Прац мжнр. навук.-практ. канф., Полацк, 21-23 красав. 2011 г.: у 2 ч. Ч. 1. / Полацк дзярж. ун-т; пад агульн. рэд. Д.У. Дука, У.А. Лобача. - Нваполацк: ПДУ, 2011. С. 5-13.
4. Angel J.L. The bases of paleodemography // American Journal of Physical Anthropology. 1969, vol.30, p.427-438.

ИСЛАМ И БАШКИРСКИЕ ЗАПРЕТЫ

Исламские запреты, отраженные в Коране и сборнике хадисов подробно изучены специалистами по религии [Марван, 1994; Кардави, 2003; Четин, 2006]. Отражение исламских запретов в башкирском фольклоре впервые рассмотрено нами в диссертационном исследовании [Гайсина, 2013. С.13-15].

Между религиозными и народными запретами наблюдаются противоречия. Например, в народных представлениях вторник и суббота – пустые дни, когда запрещается выходить на дорогу, начинать новые дела. Религия же не разделяет дни по такому принципу, так как все они считаются созданными Богом, соответственно среди них не могут быть неудачные. По другому поверью, не рекомендуется строить дом рядом с кладбищем. Однако в исламе, близость к кладбищу считается хорошим соседством, так как человек, всегда помня о смерти, будет вести благочестивую жизнь. Об этом гласят народные изречения: *«Мәсет йырак булһын – әзәм Аллаһ юлын таныһын. Кәберстан яқын булһын – әзәм кән дә үлемде уйлап қуйһын!»* («Пусть мечеть будет далека – человек познает путь к Богу, пусть кладбище будет близко – человек каждый день будет помнить о смерти»).

Мусульманские запреты в основном касаются морально-нравственных и юридико-правовых сторон жизни человека. Главная цель ислама – духовное развитие, сохранение чистоты и здоровья человеческой души и духа. Шариатом предписываются правила поведения мусульманина в семье, мечети, на кладбище, во время религиозных праздников и т.д. Шариатские законы составлены на основе Корана и сборников хадисов.

Исламские запреты делятся на: харам и макрух. Разрешенные же действия или пища называются халяль. *Харам* означает негодные, греховные, запретные действия, как, например, есть мертвечину, свинину, пить спиртные напитки, играть в азартные игры, убийство или самоубийство, прелюбодеяние, распутство, вранье, воровство, богохульство, сплетни и т.д. *Макрух* близок по сути к *хараму*, означает, не запрещенное категорически, но и не советующее действие. Так, например, мужчинам нежелательно носить шелковую одежду, золотые украшения, есть дома из золотой посуды, брать пищу левой рукой, женщинам – ходить с непокрытой головой и открытыми частями тела; рисовать людей и животных, держать дома собаку. Нарушение религиозных запретов считается грехом и вызывает цепь конфликтных ситуаций.

Согрешившему человеку по шариатским законам положено наказание. Грешнику (вор, развратник) в качестве наказания положено битье розгами, отрезание рук, побивание камнями и т.д. Даже если грех совершается тайно, без огласки, на том свете грешник все равно получит Божье наказание. В начале XX века в башкирских деревнях еще проводились суды по шариатским законам. Пойманные на воровстве, уличенные в убийстве изгонялись из аула или на центральной площади избивались розгами, побивались камнями. Эти меры использовались для сохранения порядка, нравственно-моральных устоев.

В каждом мусульманском обряде, традициях роль и место мужчины и женщины строго разграничены. Это относится и к башкирским обрядам. Например, в дореволюционный период во время коллективного чтения молитв (обряда *Аят укытыу*) женщинам нельзя было садиться за один стол с мужчинами. Хозяин дома должен был первым садиться за стол. При разделе пищи учитывалось также положение человека в обществе и семье: угощение подавалось вначале самому старшему по возрасту. Во время совершения намаза мужчины и женщины не должны стоять в одном ряду, женщины всегда стоят за мужчинами. Запрет переходить дорогу мужчинам и старшим по возрасту исходит из уважения к ним, почитания их статуса в обществе. В таких запретах, как «женщинам нельзя ходить на кладбище», «во время чтения Корана женщинам и мужчинам нельзя сидеть вместе», «женщине нельзя читать никах, обряд наречения имени, читать громко Коран возле мужчин», выражена идея разумного распределения ролей, места и предназначения представителей разных полов.

В народе издавна существует традиция составлять завещание. В завещании человек делит между наследниками все, что он нажил за свою жизнь. Из-за того, что

имущественные вопросы в основном писались на бумаге, их называли «Васьят-наме», они имели силу юридического документа. «Нельзя нарушать священность завещания – это последнее право покойника» – твердит запрет.

В религиозных запретах подчеркивается ценность человеческой жизни: «нельзя отбирать у сироты», «нельзя изменять заветам предков». Древний обычай клясться, целуя землю, был заменен в Исламе на священную книгу – Коран. Исходя из этого обычая, появился запрет «нельзя лгать, давая клятву и целуя Коран, род вымрет».

В башкирский фольклор исламские запреты проникли через устные и письменные памятники, а также были привнесены обучающимися в других странах суфиями, дервишами. Они дошли до нас благодаря хадисам, нравоучениям, рассказам, передаваемым из поколения в поколение. Исламские запреты в большинстве своем описаны в книге «*Нәсихәттәр*» («Назидания») выдающегося просветителя Ризаитдина Фахретдина [Фахретдинов, 2001. С.104].

Возникшие под влиянием ислама запреты отражаются в различных жанрах фольклора: сказках, поверьях, приметах, легендах-преданиях, мунажатах, реже – в баитах, песнях. Они имеют место в мусульманских обрядах погребения, имянаречения, воспитания детей, в свадебных традициях.

Религиозность содержания запретов, правил, норм поведения отображает лексика специального значения: Всевышний, Аллах, имена ангелов, имена пророков и святых, названия райских рек, Коран, мечеть, намаз, харам, грех, омовение, дога (молитва), милостыня, кибла («*кибла*» направление на Каабу, куда обращаются мусульмане) и т.д. Обычно эти слова выделяются как основные. Например, «нельзя проводить время впустую – это грех»; «в пятницу нельзя ничего делать, работать»; «нельзя никого бояться, кроме Господа Бога», «в мусульманских домах запрещено кушать из золотой посуды», «мусульманину запрещено воровать, врать, распутничать, убивать себя – это самый большой грех». Существует много запретов, связанных с мечетями. Мечеть – это Дом Бога, и место, где она расположена, считается священным: «нельзя ходить по основанию мечети», «место, где стоит мечеть, нельзя затаптывать, грех будет», «нельзя брать камень из основания мечети», «нельзя прикасаться (воровать – *Ф.Г.*) к вещам в мечети, род весь вымрет». Распространен запрет на содержание в хозяйстве свиньи.

Запреты исламской религии – это системная правовая школа, предостерегающая мусульман от различных греховных дел, защищающая от болезней и напоминающая об обязанностях. В истории человечества первым религиозным запретом считается запрет Бога Адаму и Еве есть фрукт (по некоторым легендам, яблоко) в райском саду. Также хорошо известен результат нарушения этого запрета: нарушители были изгнаны из рая. Этот эпизод запечатлен также и в Библии. Собирая фольклорный материал, нам удалось записать легенду «*Әзәм менән һауа*» («Адам и Ева») со схожим сюжетом (записано автором от Юсупова Агзяма Юсуповича (1918 г.р.), в д. Мусат Салаватского района РБ.).

В фольклорных произведениях запреты зачастую действуют как сюжетообразующие. Даются нравственные принципы, порядок, неписанные правила бытия в образно-поэтическом стиле. В легенде «*Бесәйзе ниңә уятырға ярамай*» («Почему нельзя будить кошку») [Башкорт, 1997. 45-се бб.] показано бережное отношение к животным. По легенде, пророк пожалел будить спящую на полах его одежды кошку и, вставая, отрезал их. Кошка – священное животное, её проклятия опасался даже пророк.

В легенде «*Зәһрә йондоҙ*» («Звезда Зухра») рассказывается о двух ангелах, нарушивших ради женщины запрет и совершивших грех [Башкорт, 1997. 39-40-сы бб.]. Нарушение запрета «не изменять памяти предков» раскрыто в легенде «*Нух карттың байлығы*» («Сокровища старика Нуха») [Башкорт, 1997. 56-сы б.]. В предании «*Атангол йылғаһы*» («Река Атангула») речь идет о воровстве, считающемся большим грехом у всех народов и запрещенном в исламе. Неумение удержаться от мелкого воровства приводит к большой беде. Герой произведения говорит матери: «Принес – не запретила, украл козу – не запретила, лошадь украл – не запретила. Сейчас вот дошел до такой жизни, наложил позор на свой аул» [Башкорт, 1997. 90-сы б.]. В этом предании очень четко передана морально-нравственная, воспитательная роль запретов.

В мунажатах, сформировавшихся как жанр под влиянием ислама, запреты построены на мотиве заветов. В них нет прямых собственно-запретов, во многих случаях они звучат как назидания. Например, в таких мунажатах, как: «*Фәфләт йокоңдо йоклама*» («Не впадай в крайнюю беспечность»), «*Тәүбә ит*» («Покайся»), «*Аятты көн дә укығыз*» («Аяты читайте каждый день»). В таковых строчках мунажатов содержатся увещания: не проживи свою жизнь впустую, не будь равнодушным, не забывай о загробной жизни. В мунажете «*Укы иртән намазыңды*» («Читай утром намаз») имеется открытый совет: «балаңа алданма» («не обманывайся дочерью и сыном»). В мунажете «*Ныл ғибәҙәт*» («Молись») приводятся обращение и просьбы, в ней говорится: «В дни Страшного суда не опозорь меня» [Фольклор, 2012. С.124-143]. Мотив призываний к чему-либо благородному и доброму предполагает в контексте запрет на совершение зла. Это в большей мере дидактические нравоучения, в которых содержится различие добра от зла. От собственно запретов они отличаются тем, что не ограничивают прав и желаний, а призывают не делать воспрещенное.

В наши дни в сохранившихся у башкир обрядах – имянаречение, никах, выкуп невесты, похороны, – учитываются религиозные правила, нормы и древние запреты: «после никаха нельзя ходить простоволосой, без платка, не то никах нарушится», «после того, как завернули тело усопшего в саван, нельзя открывать его лицо и смотреть, т.к. у него испортится омовение» и т.п.

После принятия ислама башкиры сохранили многие свои обычаи. Как утверждают исследователи, «древние обряды и верования, духи и божества не исчезли, они были лишь оттеснены и стали жить параллельно с мусульманскими обрядами и праздниками, пророками, ангелами и злыми демонами. Произошло синкретическое скрещивание новой веры и ее обрядности с местными обычаями и обрядами» [Бикбулатов, 1991. С.165; 13, 155].

В современной башкирской обрядовой практике устойчиво сохраняются исламские запреты, нормы поведения: «женщинам на кладбище ходить нельзя», «в мечеть нельзя заходить с обнаженной головой», «нельзя есть и пить пищу харам», «нельзя держать свинью и есть ее мясо» и др. Исламские запреты в основном носят морально-этический характер и направлены на поддержание гармоничных отношений в обществе. Многие из запретов выглядят как нормы этикета. Например, нельзя шутить, используя неприличные слова и выражения по поводу кого бы то ни было, толкаться в мечети, наступать на ноги других, занимая место, т.к. это вызовет раздражение и т.д.

В башкирских приметах, запретах отображено бережное отношение к природе, животным, птицам. Они, как первоначально экологические взгляды народа, поддерживаются далее нормами ислама. Запрет стрелять в лебедей сохраняется по сей день.

В последние годы на фоне активизации религиозной деятельности наблюдается более широкое применение исламских запретов. Активное обращение к запретам связано с желанием народа укрепить и сохранить в сознании религиозные знания.

Литература и источники:

1. Башкорт халык ижады. Риүәйәттәр, легендалар. 2-се том / Төз., инеш мәкәлә һәм аңлат. авторы Ф.А. Нәзершина. Өфө: Китап, 1997. 440 б.
2. Бикбулатов Н.В. Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир XIX-XX вв. М.: Наука, 1991. 189 с.
3. Гайсина Ф.Ф. Запреты как фольклорный жанр в традиционной культуре башкир: Автореферат дис. ...к.ф.н. Казань, 2013. С. 13-15.
4. Кардави Юсуф. Дозволенное и запретное в исламе / Пер. М. Саляхетдинова. М., 2003. 333 с.
5. Кузьмина Е.Е. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. Фрунзе: Илим, 1986. С. 35-37.
6. Кәрһән Кәрим. Өфө: Башк. китап нәшр. 1992. 960 бит.
7. Марван Ибрагим Аль-Кайси. Исламская мораль и манеры (Руководство по исламскому Адабу). Казань: Иман, 1994.
8. Фахретдинов Р. Наставления для детей (Пер. на башк. яз. А.Г. Салихова) // Научное наследие Ризы Фахретдинова и актуальные проблемы востоковедения. Уфа, 2001. 148 с.

9. Фольклор челябинских башкир (материалы и исследования) / Сост. Г.Р. Хусаинова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Гайсина. Уфа, 2012. 204 с.
10. Четин О. Напоминание о дозволенном и запрещенном в исламе. М: Сад, 2006. 200 с.

Гарипов А.С. (Учалы)

К ИСТОРИИ ТЕРМИНОВ КОНЕВОДСТВА *АЛАША*, *ЯБАК*, *КАШШАҢ*, *КАШАН* В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ

Коневодство в жизни башкир играло огромную роль. Оно являлось основой хозяйственной жизни башкирского общества. В результате этого в башкирском языке получили широкое распространение слова которые связаны с коневодством. Материалы по исследованиям этих слов нашли отражение в работах таких ученых как Т.Г. Баишев, Э.Ф. Ишбердин, Дж.Г. Киекбаев, Н.Х. Максютлова, Ф.Г. Хисамитдинова и др. Диалектолог Т.Г. Баишев в книге «Башкирские диалекты в их отношении к башкирскому литературному языку» приводит около сорока слов используемых для различения лошадей по окраске: *туры, кара туры, кызыл туры, кашка, йоморо кашка, йөндө кашка, бурыл, бурта, ала, саптар, кола, кола һыртлан, ак бокал, ак ял, буз, ак бу, күк, күк буз, кир, ерән, күк ерән, сыбар оса, сыбар, алма сыбар* и. б. [Баишев, 2006. С.96].

Выдающийся ученый Дж.Г. Киекбаев в своей работе «Лексика и фразеология башкирского языка» отмечает, что слова связанные с коневодством, широко распространены в башкирском языке. В качестве примера приводит следующие слова: *колон, колонсак, колокай һәм көләкәй, ябак, тай, кыркмыш тай, байтал, конан, конажын, дүнән, дүножен, айғыр, азау айғыр, һәүерек, өйөр айғыры, тай-тулак, егенге ат, менге ат, йүгерек ат, юрға ат, йүреш ат, сығынсы ат, үңлек, серге, йүгән, тезген, ауызлык, һағалдырак, эйәр кашағаһы, канъяға, баурғалык, түшлек, койошкан, өзәңге, тарткы, башлык, нукта* и др. [Киекбаев, 2002. С.147]. Диалектолог Н.Х. Максютлова в 1983 г. опубликовала статью «Терминология коневодства у башкир». В ней она использует около 300 слов, которые подразделяет на отдельные тематические группы. Вот что пишет по этому поводу автор: «... в башкирских говорах имеется довольно стройный состав терминов и названий, связанных с породой, нравом и поведением, возрастом, мастью, спецификой хода, полом лошадей...» [Максютлова, 1983. С.19]. Так же важной особенностью данной статьи является и то, что Н.Х. Максютлова проводит сравнительный анализ слов с данными монгольского языка и отмечает наличие сходств. Э.Ф. Ишбердин в книге «Историческое развитие лексики башкирского языка» отдельно не затрагивает вопрос исторического развития слов, связанных с коневодством. Несмотря на это, в работе упоминаются слова, которые исторически восходят к монгольскому языку: *ат, байтал, конан, дүнән, айғыр, арғымак, конан, конажын* [Ишбердин, 1986. С.31]. Ф.Г. Хисамитдинова в процессе исследования башкирской мифологии отмечает интересные семантические особенности отдельных терминов коневодства [Хисамитдинова, 2010. С.22].

В последние годы появились новые исследования в данной области. К примеру, М.М. Зайнуллин выделяет 4 тематические группы: 1. Термины, обозначающие масти лошадей, возраст и пол. 2. Термины, связанные с функциональным назначением лошади. 3. Термины-названия конного инвентаря. 4. Термины, обозначающие продукты коневодства [Зайнуллин, 2011. С.356]. Следует отметить, что М.М. Зайнуллиным составлен «Русско-башкирский, башкирско-русский словарь по коневодству».

На сегодняшний день очень важно продолжить исследования терминов коневодства в сравнительно-историческом плане. Это позволит представить общую картину истории развития этих слов. В данном докладе будет рассмотрена история отдельных терминов коневодства, которые характерны некоторым тюркским языкам и их диалектам. К их числу относятся следующие термины: *алаша, ябак, кашшаҗи кашан*.

Слово *алаша* характерно для говоров всех трех диалектов: 1) лошадь (миас., ай.); 2) высокая неуклюжая лошадь (средний); 3) бобыль (гайна) [Башкорт теленең диалекттары..., 2002. С.19]. В данном случае выделяется третье значение, не относящееся к коневодству. Башкирское *алаша* 'мерин' восходит к древнетюркскому *al* 'слабый, немощный' (о животных) [Севортян, 1974. С.136]. Следует отметить, что

данное слово в разных фонетических вариантах функционирует и в других тюркских языках: *аласа* – кирг., казахск., ккал.; *алача* – узб. д.; *лаша* – чув. и др. Для тех языков, где употребляется эта форма характерны следующие значения: 1. Мерин – кум., тат., баш., чув. 2. Лошадь – кум., тат. д., чув.; 3. Высокая неуклюжая лошадь – баш. д. 4. Норовистый (конь) – турец. 5. Овца, кормящая любого ягненка – тур. д. 6. Плохой, скверный – тат.

Мы видим, что значение, которое характерно для среднего говора южного диалекта башкирского языка, в других языках не наблюдается. Интересен тот факт, что в башкирской мифологии *алаша* 'мерин' используется как жертвенное животное в обряде вызывания солнца при затяжных дождях. *Яуым һаркаштаһа корбанға алаша һуйырҙар ине әүәле* [Хисамитдинова, 2010. С.22].

Слово *ябак* характерно для восточного и южного диалектов башкирского языка: *ябак* – жеребенок до годовалого возраста [Башкорт теленең диалекттары..., 2002. С.105]. В родственных языках употребляются следующие фонетические варианты: *йафак* – туркм.; *йабаға* – тат.; *жабаға* – каз., ккал.; *чабаға* – хак. В значениях же наблюдаются следующие особенности: 1) жеребенок до года – туркм., кир., каз., ккал., 2) в возрасте 5-6 месяцев – кир.; более 6 мес. и менее одного года – каз., ккал., 3) до годовалого возраста, которому обрезают гриву и хвост – баш., 4) жеребенок – баш. (весной след. года); 5) до двух лет – алт., 6) двухлетний – хак. [Севортян, 1989. С.172]. Исходя из этих данных можно говорить о том, что в тюркских языках словом *ябак* называют жеребенка от 5 месяцев до 2 лет. По мнению ученых, важным ориентиром при этимологии данного слова, является лишь весенняя линька, после которой он переходит в категорию *йапак*. С этим и связаны колебания в возрасте жеребенка. Таким образом, историю слова *ябак* связывают с формой *йапак* – весенняя линька [Севортян, 1989. С.172].

Слово *кашшак* встречается в южном диалекте: *кашшак* – кляча [Башкорт теленең диалекттары һүзлеге, 2002. С.195]. Кроме башкирского, данная форма встречается только в нескольких языках: *кашак* – кир.; *кашшак* – узб.; и др. В значении наблюдаются следующие особенности: 1) ленивый; 2) медлительный – кир. кляча – баш. д.; 3) бедный, нищий – узб.; 4) скряга, скупой – уйг.

Из вышеприведенных примеров следует, что данное слово выражает значения, связанные не только с коневодством, но и используется для характеристики людей. Следует отметить, что в тюркских языках есть вариант данного слова: *кашаң* – кир., тат. д., уйг., ДТС; *кажаң* – алт.; *кашан* – баш. д. В значениях наблюдаются характерные особенности: 1) медлительный (о лошади) – кир., алт., 2) упрямый – уйг., 3) сумасброд – баш. д., 4) ругательство, обращение к рабу – ДТС.

В тюркологии относительно истории возникновения слов *кашшак* и *кашаң* нет единого мнения. На сегодняшний день существуют следующие предположения:

1. *кашшак* и *кашаң*, вероятно, имена образованные аффиксом – *к* и – *ң* от гипотетической основы *каша*.

2. М. Рэсенен предположил, что *кашаң* является заимствованием из монгольского языка [Этимологический словарь..., 1997. С. 349].

3. Дж. Клосон и Г. Дерфер придерживаются мнения о том, что *кашаң* является исконно тюркским словом и позднее было заимствовано монгольским [Этимологический словарь..., 1997. С.349].

Таким образом, слова *алаша*, *ябак*, *кашшак* и *кашан* встречаются во многих тюркских языках. В каждом из них имеются свои характерные особенности. Относительно истории возникновения данных форм высказаны различные предположения, которые требуют более обоснованного доказательства.

Литература и источники:

1. Баишев Т.Г. Башкирские диалекты в их отношении к литературному языку. Уфа: Гилем, 2006.
2. Башкорт теленең диалекттары һүзлеге. Өфө: Китап, 2002.
3. Зайнуллин М.М. Гиппологическая лексика в башкирском языке // Профессор Жәлил Гинәт улы Кейекбаев һәм уның урал – алтай, төрки гилемдәге хезмәттәре: Халык-ара филми-ғәмәли конференция материалдары. Өфө: ЯСЙ «Диалог» нәшриәте, 2011.
4. Ишбердин Э.Ф. Историческое развитие лексики башкирского языка. М.: Наука, 1986.

5. Кейекбаев Ж.Ф. Хәзәрге башкорт теленең лексикаһы һәм фразеологияһы. Өфө, 2002.
6. Максютова Н.Х. Терминология коневодства у башкир // Вопросы лексикологии и лексикографии башкирского языка. Сборник статей. Уфа, 1983.
7. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на гласные / АН СССР. Ин-т языкознания. М.: Наука, 1974.
8. Севортян Э.В., Левитская Л.С. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Ж», «Ж», «Й» / Авт. сл. статей Э.В. Севортян, Л.С. Левитская. М., 1989.
9. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010.
10. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы «К», «Қ» / Авт. сл. статей Л.С. Левитская, А.В. Дыбо, В.И. Рассадин. М., 1997.

Гарустович Г.Н. (Уфа)

БАШКИРСКИЕ РОДОСЛОВНЫЕ (ШЕЖЕРЕ) КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Вопрос о важном значении анализа шежере в деле изучения средневековой истории башкирского народа, не вызывает сомнений у современных исследователей. Однако, при этом, данный вид внутренних источников используется историками все еще не в полном объеме. К тому же, к объективным трудностям изучения подобного вида нарративов добавляется субъективный фактор, целенаправленно деформирующий достоверность этого вида источников. Речь идет об подправлении данных шежере в наши дни, при трактовках содержащихся в них фактов.

Скажем, в шежере предводители башкирских племен четко и ясно названы биями (Муйтен-бий, Майки-бий, Бурзян-бий, и т.д.), а через 700 с лишним лет их вдруг переименовывают в «ханов» [см.: Мажитов, Султанова, 2009. С.294-296, 343-355]. Таких авторов вовсе не смущает тот факт, что многие из названных ими башкирских «ханов» жили в период существования Ак-Орды (Золотой Орды). От того времени до нас дошла масса разнообразных нарративов (монгольских, китайских, арабских, персидских, русских, армянских, западноевропейских, и др.), и ни в одном из них (!?) вассалы чингисидов не имели ханских титулов. Да и среди представителей монгольских правящих династий, право на этот титул имели лишь люди реально занимавшие престолы. Сейчас можно даже называть биев «императорами», но от этого не изменится их родо-племенная суть и вассальная подчиненность этого вида правлений. Ситуация сохранилась и после краха Золотой Орды. Хотелось бы посмотреть – какой правитель Казанского ханства или Ногайской орды, смирился с наличием на подвластных им территориях еще каких-либо ханов, кроме них самих. Явный нонсенс.

Сейчас, нам хотелось бы обратить внимание лишь на несколько исторических аспектов, информация о которых можно обнаружить в шежере.

1) Анализ административной и социальной значимости политического института бийства проделан нами в отдельной статье. Но ограниченный объем публикации не позволил рассмотреть все нюансы титулатурных и иных проблем башкирских родословий. Это заставило нас продолжить обсуждение исторических проблем, связанных с текстами шежере. Сейчас обращаем внимание на то, что башкиры после вхождения в состав России получили те же привилегии, и те же повинности, какие были у них со времен Золотой Орды. В шежере племен бурзян, кыпсак, усерган и тамьян говорится о том, что «...*после принятия в подданство <царь>, оказав милость, наградил их самих* [т.е. четырех биев, послов к Ивану Грозному] *тарханным званием*» [БШ. 1960. С.73], что освобождало носителей титула от всех налоговых обложений. В шежере юрматинцев включена схожая информация: «*Белый-бий падишах мне, Татигачу, пожаловал чин мурзы, Азняя сделал старостой... Падишах велел мне, мурзе, ясака не платить; пусть будет так ответили <соплеменники>... Мне, Татигачу, ясака не положили. Сто куниц ясака роды, обязанные нести повинность, уплатили*» [БШ. 1960. С.33-34].

Этимология слова «мурза» означает «сын эмира» (от перс. «mīr» – «князь», и «zaden» – «сын»). Это было звание высшего слоя тюркского дворянства, но он уступал по значимости званию «бий» (бек; сопоставим с мусульманским титулом «эмир»). Если титул «мурза» стоит перед собственным именем, то соответствует нашему «господин»; если же стоит после собственного имени, то означает члена царствующей династии – принца крови. Так или иначе, носители элитарных титулов «бий» и «мурза» наделялись тарханным (иммунитетным) правом неподсудности, освобождения от налогов всей семьи и их земель, общественной значимости, и т.д. В 1334 г., рассказывая о городе Хаджи-Тархан (Астрахань), арабский путешественник Ибн Баттута отметил: «Тархан значит у них <у ордынцев> место, изъятое от податей...» [ИГС. 2004. С.199].

2) Когда мы говорим о том, что в XIII-XV вв. основным титулом башкирских родоплеменных вождей было звание «бий», следует оговорить тот факт, что титул «хан» также встречается в родословных. Из текста шежере мы узнаем, что у кипчаков все же были свои ханы и султаны, но, видимо, еще до их переселения в пределы Южного Урала (т.е. во время их господства в Дешт-и Кипчаке). В шежере кара-кипчаков названы Исмагил-хан, Алмай-хан (прозванный Ал-султаном), Кузы-султан. А уже сын этого последнего правителя – Бускун, становится бием. Потом кипчаками правили Бабсак-бий, Кусяк-бий, Икусак-бий, а его сын Бурундук назван без титула [БШ. 1960. С.116-117].

Здесь в смене титулатуры отразились коллизии предмонгольского времени (когда правители кипчакских племен обладали полным суверенитетом), периода нашествия джучидов и разгрома кипчаков. После понесенного поражения от монголов, кипчаки были вынуждены спасаться в пределах лесостепного Башкортостана, и войти в состав башкирского народа (в это время прежние ханы степняков кипчаков превращаются в биев). Интересен факт замены тюркского звания «хан» на мусульманский титул «султан». Это произошло в период правления хана Алмая, который в это время сумел стать султаном.

По нашему предположению, данная новация была связана с постепенным распространением ислама среди степных кочевников. Как известно, смена исконных языческих верований у кипчакских племен и принятие ими мировой религии, не было одномоментным событием, и процесс этот начался еще до нашествия монголов. Подобную коронацию могли осуществить лишь хорезмшахи, либо мусульманские правители Волжской Булгарии (скорее всего, за службу или союзнические отношения). Причем, судя по имени «сына» первопретка племени Кипчака – Хушнэк [БШ. 1960. С.95-96] (это легендарный иранский воин Хушенг из «Шах-наме» Фирдоуси), события превращения кипчакских ханов в султанов связаны, все же, с ираноязычным Хорезмом конца XII – начала XIII вв.

О том, что этот этап кипчакской истории имеет отношение еще к территории восточной части Дешт-и Кипчака (до того, как кипчаки оказались на Южном Урале), также свидетельствует имя «Найман» в шежере [Там же]. Здесь мы видим отголосок разгрома найманов Чингисханом (1208 г.), и бегства их остатков на запад; а также деятельности принца найманов Кучулука у границ с кыпчаками (убит в 1217 г., в результате похода против него Джебе-нойона). То есть, с событиями 10-20-х гг. XIII в.

3) Мы обращали внимание на то, что владетель улуса Джучи – Бату (именно он, а не Чингисхан, как это написано в шежере разных племен) наделил предводителя усерган тарханной грамотой (здесь и далее выделено нами – Г.Г.) с перечнем иммунитетных привилегий [см.: БНТ. Т.2. 1987. С.172]. В ярлыке сказано: *«В каждом поколении должен быть избранный бий из рода Муйтэна. Роду этому будут принадлежать различные земельные угодья, леса, которые были испрошены Муйтэном»* [Там же]. Но в реалиях, некоторые его потомки теряли это высокое звание (см. в перечне наследников Муйтэна, имена людей без титульной приставки «бий»). В разделе об сюргалных правах говорится о закреплении за бием усерган земельных угодий (*«с долинами, лесами и полями, со всеми богатствами в недрах земли, со всеми местами летовок и зимовок – вечно»*) [Мажитов, Султанова, 1994. С.245]).

Но, как выясняется, и условные земельные наделы, признанные монголами документально, также не были нерушимыми. Посмотрим на ситуацию, описанную в шежере рода кара-табын племени табын: *«Род Кара-Табын идет от Майки-бия. Во времена Чингиз-хана Майки-бий, живя в местности Миадак в Уральских горах, кочевал*

в долине реки Миасс; он Чингиз-хану возил подарки; став его спутником, ездил вместе с Чингиз-ханом на одной повозке; дали ему имя Уйшин Майки-бий». Через несколько поколений потомок Майки-бия Кара-Табын-бий по прозвищу Кара-Газиз «бросив старинные земли, переселился в долину реки Чулман (р.Кама – Г.Г.). Его сын Чулман-бий родился, когда (Кара-Табын-бий) переселился сюда» (т.е. в Предуралье, на место современного проживания табынцев) [БШ. 1960. С.165]. Примерный подсчет поколений показывает, что переселение произошло во второй половине XIV в., т.е. во время «великой замятни» в Улусе Джучи. Значит, это событие можно считать вынужденной мерой, связанной с опасностями гражданской войны на территории империи.

4) В целом, можно отметить, что лесостепные полукочевники обладали значительной динамичностью, свойственной представителям подвижных форм скотоводства. Башкирские племена при необходимости могли менять место своего проживания в пределах лесостепной зоны. С одной стороны, в предании «Акман-Токман» отмечено, что «каждый род, аймак имел свое место на весенних, летних, зимних и осенних стойбищах» [БНТ. Т.2. 1987. С.168]. Причем, границы этих кочевий считались незыблемыми, закрепленными документально (в ярлыках). Плано Карпини определенно подчеркивал, что Бату («император татар») «имеет изумительную власть над всеми. Никто не смеет пребывать в какой-нибудь стране, если император не укажет места тысячника, тысячники – сотникам, сотники же – десятникам. Сверх того, во всем том, что он предписывает во всякое время, во-всяком месте, по отношению ли к войне, или к смерти, или к жизни, они повинуются без всякого противоречия» [Карпини Плано, 1957. С.45]. А вот как об этом писал Ибн Баттута: «Если они (то есть подчиненные народы – Г.Г.) обращались к нему (хану джучидов) с повинованием, то он оставлял их в покое, в противном же случае делал на них грабительские набеги и стеснял их осадками...» [ИГС. 2004. С.183].

Но такое положение жесткой «стабильности» продолжалось в XIII в. и первой половине XIV в. (вплоть до начала гражданской войны в Золотой Орде). А с другой стороны, в годы великой замятни всеобщее ожесточение привело к значительной девальвации основных юридических норм. В такой ситуации нарушались прежние правила. И страна наполнилась беженцами.

Самое раннее сообщение о вынужденном переселении сохранилось в шежере айлинских башкир: «в устье Зая бежали от дракона и на реке Черемшан основали город. Имя ему дали Бавлар» (Биляр) [БР. 2002. С.181]. Это цитата явно относится еще к домонгольскому времени. Другие миграции произошли позже. Юрматынцы с Зая и Шешмы переселились на реку Агидель [БР. 2002. С.53-54]. В период феодальных усобиц их предки, находящиеся под властью ногайских ханов, из долин рек Зая и Шешмы переселились на северо-восток, на реку Шадлык (р.Шады, правый приток р.Бирь), а затем к югу, на Нугуш, Селеук, Тор [БШ. 1960. С.31-35, 177-183]. О переселении ирякте – с рек Бармы и Камы на Мензелю, в шежере сказано: «Спустились по Чулману (Каме)... потом он дошел до реки Ик, поднялся вверх по Ику, на место впадения в него реки Меля» [БР. 2002. С.361-362, 364, 375]. В родословной башкир-минцев записано: «Наш прадед Мурадым <идя> от Златоуста по реке Белой и побывав на Белом озере, побывав в Ялангасте, ...был похоронен на берегу Уршака» [БШ. 1960. С.70]. Здесь описана дорога из Зауралья в Предуралье (на р. Уршак).

Таким образом, рассматривая сообщения о перекочевках племен надо иметь в виду то, что не все события, упомянутые в родословных происходили в XIV в. и позже. Кроме перемещения западных башкир (айлинцев), сохранились и иные примеры коллизий домонгольского времени. О переселении осколков разбитых монголами кыпчакских племен в лесостепь Предуралья, мы узнаем из шежере карагай-кипсяков: «Исмагил-хан в конце жизни, собрав свой народ, повелел ему свое завещание; сам сказав: «пойду в юрт древних отцов своих» (!?), ушел в устье р.Джитем (Зилим)» [БШ. 1960. С.116-117].

5) Когда мы говорим о подчинении башкирских племен монголам (точнее, их политическому образованию – Ак-Орде), потом – Казанскому ханству и Ногайской орде, необходимо также сказать об их противодействии ханскому произволу.

В эпическом сказании «Последний из Сартаева рода» сказано: «Когда Туря-Мянгу послал мне свою басму (байсу-пайцзу – Г.Г.) – я отослал ее обратно... Я смеялся над ним. Я сам имел свой пернач (родовую птицу) и тамгу. Я сам ими мог

распоряжаться, как мне было угодно. Я был и аксакалом и биём...» [БНТ. Т.2. 1987. С.173-174]. Здесь мы имеем отголосок трагических событий XIII в. Как видим, влиятельные лица башкир проявили себя не только в деле эксплуатации общинников, но иногда и в процессе отстаивания интересов народа, в организации противодействия захватчикам.

И это был не единственный известный нам пример противодействия башкир ханским приказам. Отметим, что в случае столкновения интересов, башкиры вели себя достаточно радикально. В шежере бурзян, кипсаков, усерган и тамьян приведен такой инцидент: *«Из-за страданий <которые> одни <башкиры> испытывали от Бусай-хана, другие от ногайского мурзы, или Бирган-бия Ақтуша, из-за отсутствия <у них> справедливости, из-за многочисленных обид этого Бусай-хана и бия Ақтуша, схватив, передали хану России Ивану Васильевичу»* [БШ. 1960. С.78].

О другом конфликте рассказывается в родословии ирякте: *«Исян-бабай познакомился с ханами Казани, посылая им подарки, посылал слуг. Ханам Казани он оказывал почести... В годы войны ханов Казани с русскими ханами. Хан Казани просил говорят, у Исяна помощи и послал к нему человека по имени Чуртмак... Но у нашего предка Исяна не было, видимо, денег оказать помощь хану, и не было, видимо, войска, чтобы направить в Казань... Чуртмак стал просить помощи для хана Казани и, отчаявшись, начал стегать плеткой людей Кабана (брата Исяна). Тогда Кабан пустил стрелу и свалил, говорят, Чуртмака. Спутники Чуртмака привязали Чуртмака к спине лошади и ушли, говорят, в Казань»* [БР. 2002. С.381-383].

Весьма схожая ситуация зафиксирована в шежере рода кара-табын племени табын: *«Исен-хан (потомок Майки-бия) подчинялся Чуртмак-хану, который был из казанских ханов. Его (Чуртмак-хана) владением была деревня Джирем. Сейчас она известна как село Чукур. Около деревни Чукур находилась всем известная местность «озеро Сырган», где Исен-хан с Чуртмак-ханом состязались в стрельбе из лука по цели. В цель попала стрела Исен-хана. Честь Чуртмак-хана была задета, и между ними произошла ссора; когда Чуртмак-хан сказал: «приведу на тебя войска», Исен-хан и его люди испугались; пока он (Чуртмак-хан) не привел войска, убьем его самого – решили они и тогда Чуртмак-хана убили...»* [БШ. 1960. С.165]. Ситуация еще более прозаическая, нежели в первом случае, но результат тот же. Обращаем внимание на то, что в этих двух сказаниях фигурируют одни и те же люди; возможно, в них описан один и тот же случай. Во второй цитате действующие лица именуются ханами, однако в к этому нужно относиться с большой осторожностью. Имена всех казанских ханов хорошо известны исторической науке, и никто из них не был убит в Башкирии. А потом, что это за хан, владением которого была одна деревня Джирем. Здесь мы вновь сталкиваемся с необходимостью научной критики.

В любом случае, как явствует из данных сообщений, башкиры не очень-то считались с требованиями казанских правителей, а на попытки оказать на них давление, выказывали прямое неповиновение, вплоть до вооруженного отпора. По всей видимости, удаленные от Казани области Предуралья признавали власть казанских ханов лишь номинально.

б) Историческая парадигма (устоявшееся мнение) нашего времени заключается в крайне негативных оценках периода вхождения территории Башкортостана в состав Улуса Джучи. Однако, если обратиться аутентичным текстам, то можно обнаружить несколько иные, но также весьма интересные оценки. Например, в шежере «четырёх племен» башкир (бурзян, усерган, тамьян, и части кипсаков) говорится, что в XVI в. они *«просили милостивого великого царя (Ивана IV) ...разделить между четырьмя племенами земли, воды и леса, доставшиеся <нам> в наследство от наших дедов, <которые>, будучи под покровительством хана Чингиза Темучина, <получили эти земли> с благосклонного разрешения великого Темучина хана Чингиза»* [БШ. 1960. С.79]. Идеализация образа «Покорителя вселенной», и значение его политики размежевания земель у подчиненных народов, здесь прослеживается со всей определенностью.

В завершении, вместо основных выводов статьи (они сформулированы в каждом пункте работы), выскажем пожелание более активного выявления этого интересного вида письменных источников; скорейшего перевода родословных и оперативной публикации свода башкирских шежере.

Литература и источники:

1. БР – Булгаков Р.М., Надергулов М.Х. Башкирские родословные. Уфа, 2002. Вып. 1. 479 с.
2. БШ – Башкирские шежере / Сост., комм. Р.Г. Кузеева. Уфа, 1960. 304 с.
3. БНТ – Башкирское народное творчество. Т.2. Предания и легенды. Уфа, 1987. 576 с.
4. ИГС – Из глубины столетий / Сост. Б.Л. Хамидуллин. Казань, 2004. 271 с.
5. Карпини ПIANO. История монгалов // Путешествия в восточные страны ПIANO Карпини и Рубрука. М., 1957. 272 с.
6. Мажитов Н.А., Султанова А.Н. История Башкортостана с древнейших времен до XVI в. Уфа, 1994. 360 с.
7. Мажитов Н.А., Султанова А.Н. История Башкортостана. Древность. Средневековье. Уфа, 2009. 496 с.

Годовова Е.В. (Оренбург)

ЭТНО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ СОСТАВ ОРЕНБУРГСКОГО КАЗАЧЬЕГО ВОЙСКА

Процесс становления и развития казачества протекал на фоне широкого этнического окружения, что отразилось на его составе и структуре. В казачество проникали различные этнические группы со всей совокупностью хозяйственных и социальных связей, бытовых традиций и религиозных верований. Чаще всего они разделялись по конфессиональным признакам, не смешивались и не поглощали друг друга, а взаимно сосуществовали.

Одним из самых интернациональных и многонациональных было Оренбургское казачье войско (далее ОКВ), к которому в конце XVIII в. были причислены татары Сеитовского посада [Материалы, 1905. С. 80]. В 1798 г. служилый татарин Киндерметев от татарского общества в составе 60-ти человек представил прошение на имя императора Павлу I о причислении ясачных татар Ильинской крепости к указанному казачьему войску. Рассмотрение данного вопроса было передано Оренбургскому военному губернатору О.А. Игельструму. Он предложил зачислить в войско лишь тринадцать ясачных татар, так как они живут на линии и больших расходов на их содержание со стороны казны не потребуются. Остальных же не причислять, т.к. они хотят стать казаками лишь для избавления от работ по заготовке корабельного леса в Казанской и других губерниях, где они более нужны. Однако Именным указом Павла I Сенату от 12 октября 1799 г. ясачные крестьяне и татары Оренбургского округа были исключены из подушного оклада и причислены к ОКВ [Дело о записи, 1900. С. 52–54].

Из зачисленных в ОКВ татар Сеитовского посада было организовано три пятисотни, где по штату положено было иметь: полковников, или пятисотников – 3, пятисотных есаулов – 3, писарей полковых – 3, сотников – 15, сотенных есаулов – 15, хорунжих – 15, пятидесятников – 30, рядовых казаков – 1416, а всего 1500 человек. В соответствии с данным штатным расписанием на должности полковников 1-й, 2-й и 3-й пятисотни были назначены Габайдулла Рахматуллин, Сулейманов, Абдульман Сагятов. В 1-й пятисотне состояло: служащих – 407 человек, отставных и малолетних – 583 человека. Во 2-ой и 3-й пятисотнях служащих было 412 и 392 человека соответственно, а отставных и малолеток – по 577 человек. Одежда и лошади командиремых казаков поставлялись от общества, порох и свинец от казны [Материалы, 1905. С.81-82].

Для управления каргалинскими татарами под ведомством войсковой канцелярии было учреждено станичное правление с войсковым старшиной на должности председателя и двумя присутствующими. Первыми в «Станичное Каргалинское казачье присутствие» были назначены Хабибул Ахмеров, Мустафа Муртазин и Надыр Арасланов. Станичное присутствие разбирало и решало все уголовные и прочие казачьи дела. Наиболее важные из них представлялись на ревизию в Войсковую канцелярию, где от «Каргалинской станицы присутствовал один судья в чине пятисотенного есаула и который чин, как войсковой член, не только по каргалинским делам, но и по делам всего Оренбургского казачьего войска заседать и равный с прочими присутствующими голос иметь долженствует» [Материалы, 1905. С.81-82]. Дела земские были отнесены к уездному суду.

2 августа 1817 г. высочайше было повелено включить в ОКВ 243 черкеса, живущих в деревне Островной, и 176 человек служилых и ясачных татар, живущих в деревнях Ускальцкой и Новоумеровской, всего 419 человек. Черкесы поселились на островных речках недалеко от р.Урала, между Красногорской крепостью и Вязовским отрядом. Татары переселились в Никольскую и Гирьярскую станицы [Материалы, 1907. С.254-255].

С 1736 по 1917 г. составной частью Оренбургского казачьего войска были крещеные татары – нагайбаки. Формирование этой этнической группы шло на основе взаимного смешения и культурного сближения в районе Нагайбацкой крепости тептярей (включая и крещеных), старокрещеных татар и старокрещеных казаков. В 1842 г. в связи с изменением границ территории Оренбургского казачьего войска нагайбаки в числе 1250 душ мужского пола, входившие в Бакалинскую и Нагайбацкую станицы, были переселены далеко на восток в населенные пункты Кассель, Фершампенуаз, Париж, Требия, Краснокаменск, Астафьевский в Верхнеуральском уезде. Часть из них поселилась в казачьих селениях Неженское, Ильинское, Подгорный Гирьял, Аллабайтал. Тогда же или несколько позже нагайбаки были поселены в селениях Попово, Варламово, Ключевский-второй [Исхаков, 2004]. К началу XX в. нагайбаки были вполне сложившейся сословно-этнической группой крещеных татар.

В 1826 г. к ОКВ было причислено 428 душ калмыков обоего пола. В 1840-1842 г. к этой группе добавилось 3571 человек, переведённых из упразднённого Ставропольского калмыцкого войска, они были расселены в 32 поселках [Казачьи войска, 2000. С.20]. По данным К.Герна и С.Васильева, в 1843 г. в составе ОКВ числилось 4 тыс. калмыков [Военно-статистическое, 1848. С.115]. Но к 1852 г. их число сократилось до 2648 человек, а к 1870 г. до 2284 душ обоего пола [ГАОО. Ф.167. Л.4-4 об.]. Следует отметить, что при переселении калмыков на войсковую территорию администрация достаточно заботливо отнеслась к водворению их на отведенные им участки. Однако они не смогли приспособиться к новым условиям жизни, что сказалось на их численности, хотя превышение смертности над рождаемостью наблюдалось еще и в Ставрополе [Материалы по статистике, 1877. , 139].

Данные Государственного архива Оренбургской области показывают, что к 1865 г. в Оренбургском войске проживало 87 % русских, 4,7 % татар, 2,1 % нагайбаков, 1,9 % мордвы, 1,7 % башкир, 1,3 % калмыков, 1,2 % ногайцев, 0,2 % чувашей, 0,04 % поляков и 0,02 % бухарцев. Причём практически во всех этнических группах за период с 1858 по 1865 гг. наблюдается рост населения, лишь поляки и ногайцы терпят демографический спад. Так, если в 1858 г. в ОКВ проживали 121 поляк и 3 полячки, то к 1865 г. остались 92 мужчины и всего 1 женщина польского происхождения [ГАОО. Ф.6]. Следует отметить, что у татар, башкир, киргизов и калмыков наблюдается численное превосходство мужчин над женщинами (на 100 мужчин – 96 женщин), в то время как у русских на 100 мужчин приходится в среднем 104 женщины. У мордвы же, наоборот, наблюдается количественный перевес женщин над мужчинами [Материалы по статистике, 1877. С.130].

Для более точного анализа этнического состава Оренбургского казачьего войска необходимо было бы рассмотреть соотношение рождаемости и смертности в каждой племенной группе, но такие данные не собирались, т.к. большее внимание уделялось не племенному, а конфессиональному делению.

В среде оренбургских казаков сосуществовали православные – 89 %, магометане – 7,9 %, раскольники – 2,9 %, язычники – 0,08 % и католики – 0,04 % [ГАОО. Ф.6]. Для более тщательного рассмотрения соотношения полов необходимо проанализировать смертность и рождаемость в указанных конфессиях.

Анализ статистических данных показывает, что во всех конфессиях наблюдается превышение рождаемости над смертностью, а также преобладание мужского населения над женским. Самая высокая рождаемость в 1859-1865 гг. прослеживается среди православного (в среднем 5,8 % мужчин и 5,3 % женщин) и магометанского (в среднем 5,5 % мужчин и 5,4 % женщин) населения. А самая высокая смертность у единоверцев – 4,4 % мужчин и 5,3 % женщин в среднем за указанный период.

Следует отметить, что во всех конфессиях наблюдалась большая смертность среди новорожденных детей. Причину этого мы видим в том, что многим женщинам в период беременности, в то время когда мужчины были на службе, приходилось выполнять тяжёлые полевые работы, вследствие чего дети рождались недоношенными, заболели и умирали в младенчестве.

Внутри оренбургского казачьего населения были казаки-раскольники, некоторые авторы относят их к «этноконфессиональным подгруппам» [Кузеев, 1992. С.274]. Распространению раскола в ОКВ способствовали миграция населения и административно-территориальные преобразования. Например, все 267 донских казаков, переселённых в 1802 г. в станицу Рассыпную, исповедовали старообрядческую веру [Материалы, 1907. С.24-25].

Самыми «раскольничьими» уездами в первой четверти XIX в., по данным Ю.Н.Сергеева, были Оренбургский, Троицкий и Челябинский, так как здесь действовало двадцать семь старообрядческих молитвенных домов [Сергеев, 1993. С.30-38]. Самыми же многочисленными по числу раскольников станицами были Рассыпная (569 человек), Коельская (1169 человек, на 117 больше, чем православных) и Челябинская, где проживало 1077 раскольников. Следует отметить, что проживали казаки-староверы и в Оренбурге, а именно в Форштадте [Свиньин, 1828. С.21]. В 1839 г. в ОКВ было 3898 казаков, придерживающихся старообрядчества, из них 131 человек относились к поморско-московской секте и не принимали священства. Отметим, что 53 % раскольников были женщины [ГАОО. Ф.37].

Итак, к концу XIX в. на территории Оренбургского казачьего войска проживало 87,4 % славянского населения, 9 % – татар, 1,7 % – башкир, 1,2 % – мордвы, 0,3 % – киргизов, 0,23 % – калмыков, 0,12 % – чуваш и 0,05 % черемис [ГАОО. Ф.164]. Всё войсковое население, за исключением нагайбаков, татар и калмыков, говорило на русском языке. Но языковой барьер не являлся препятствием для общения, все понимали друг друга без переводчика. Башкиры, русские, мещеряки, тептяри не раз стояли плечом к плечу в сражениях, на пограничной линии, ценой жизни подчас выручая друг друга [Баканов, 1993. С.37]. Офицерский и даже генеральский чин мог получить казак любой национальности, заслужив его достойной службой [Кортунов, 2004. С.29].

Литература и источники:

1. Баканов В.П. Из истории Оренбургского казачьего войска. Магнитогорск, 1993.
2. Военно-статистическое обозрение Российской империи. Т.14. Ч.2. / Сост. К.Герн, С.Васильев. СПб., 1848.
3. ГАОО. Ф.164. Оп.1. Д.64 а. Л.56-58.
4. ГАОО. Ф.167. Оп.1. Д.2. Л.4-4об.
5. ГАОО. Ф.37. Оп.3. Д.20. Л.25-25 об.
6. ГАОО. Ф.6. Оп.8. Д.103. Л.208, Д.117. Л.160 об. – 161, Д.133. Л.168 об. – 169, Д.146. Л.150 об. – 151, Д.151. Л.121, Д.175. Л.18, Д.186. Л.19 об. – 20, Д.181. Л.140 об. – 141.
7. ГАОО. Ф.6. Оп.8. Д.103. Л.211, Д.117. Л.158 об. – 159, Д.133. Л.180 об. – 181, Д.146. Л.197 об. – 198, Д.151. Л.163-164, Д.175. Л.19 об. – 20, Д.186. Л.21 об. – 22, Д.181. Л.138 об. – 139.
8. Дело о записи Ильинской крепости деревни Зубочистенской ясачных татар в Оренбургские казаки. 12 марта 1798 г. // Труды Оренбургской учёной архивной комиссии. Выпуск. 6. Оренбург, 1900.
9. Исхаков Д.М. Татарская нация: история и современное развитие. Казань, 2004.
10. Казачьи войска Азиатской России в XVIII в. – начале XX в. (Астраханское, Оренбургское, Сибирское, Семиреченское, Уральское). Сб. док. / Сост. Н.Е. Бекмаханова. М., 2000.
11. Кортунов А.И. Численность и национальный состав Оренбургского войска в XVIII-XIX вв.: Автореф. дис. ... к.и.н. Оренбург, 2004.
12. Кузеев Р.Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. Москва, 1992.
13. Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып. 4. Оренбург, 1905.
14. Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып. 8. Оренбург, 1907.

15. Материалы по статистике, географии, истории и этнографии Оренбургской губернии издаваемые Оренбургским Губернским Статистическим комитетом. Вып. 1. Оренбург: Типография Ив. Ив. Ефимовского-Мировицкого, 1877.
16. Свиньин П. Картина Оренбурга и его окрестностей// Отечественные записки. Ч.35. №9. СПб, 1828.
17. Сергеев Ю.Н. Из истории старообрядчества и христианского сектантства на Южном Урале // Башкирский край: сб. ст. Вып. 3. Уфа, 1993.

Давлетов Т.Б. (Анкара, Турция)

ХАКАСИЯ И ТЮРКСОЙ: АНАЛИЗ ОПЫТА И ПЕРСПЕКТИВ В ОБЛАСТИ КУЛЬТУРНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА

Взаимодействие Республики Хакасия с Международной организацией ТЮРКСОЙ (МО ТЮРКСОЙ) уходит своими корнями в прошлое тысячелетие, то есть 90-е годы XX века. После распада Советского Союза наблюдался бурный рост национального самосознания народов, населявших обширные просторы Евразийского континента. Наряду с русским народом хакасы, которые по языковой и этнической идентификации относятся к тюркским народам мира, также устремились к своим культурно-этническим истокам. Таким образом, хакасский народ стал возрождать свое культурно-историческое наследие, которое поистине своеобразно, уникально и значимо в масштабах всего человечества.

Установление связей в области культуры и искусства на международном уровне, стали закономерно вытекающими из вышеупомянутых социально-культурных процессов, в особенности после создания Республики Хакасия в составе Российской Федерации. Одним из звеньев целенаправленной культурно-творческой политики нашей республики стало вступление Хакасии в 1997 году в состав Международной организации ТЮРКСОЙ (МО ТЮРКСОЙ) на правах члена-наблюдателя. В настоящее время ТЮРКСОЙ объединяет министерства культуры 14 тюркоязычных региона, включая 6 субъектов Российской Федерации (Алтай, Башкирия, Саха (Якутия), Татарстан, Тыва, Хакасия). Этот шаг стал действительно знаковым событием в истории хакасского народа и Республики Хакасия, ибо он вывел культурный курс нашей республики на совершенно новый, качественно более высокий уровень, за что необходимо выразить слова искренней благодарности всем тем министрам культуры РХ, благодаря самоотверженным стараниям которых, Хакасия была принята в ТЮРКСОЙ.

Вступление нашей республики в активный контакт с Международной организацией ТЮРКСОЙ, являющейся общей платформой действенного диалога и взаимодействия министров культуры тюркских республик, и с 1996 года весьма тесно сотрудничающей с Организацией по образованию, науке и культуре при ООН (ЮНЕСКО), заметно расширило диапазон культурного и творческого общения и сотрудничества Хакасии с Тюркским миром и мировым сообществом. Как и в прошлом, так и в настоящем наша республика систематически участвует в ежегодно проводимых по линии ТЮРКСОЙ международных творческих лабораториях художников и фотохудожников тюркских стран, встречах тюркских писателей и поэтов, днях оперного искусства, различных научных и культурных форумах, и т.д.

Первый совместный проект в формате Хакасия-ТЮРКСОЙ был осуществлен при содействии Министерства образования и науки РХ, Министерства культуры РХ и Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории через издание в 2000 году Сборника избранных научных трудов великого сына хакасского народа, профессора Казанского императорского университета, действительного статского советника (то есть владелец дворянского титула с правом передачи потомкам в царской России) Николая Катанова. Данный проект, научное руководство которым было осуществлено проф. Валентиной Майногашевой, стал своеобразным научно-культурным посылом в преддверии XXI века.

За реализацией данного проекта, последовало участие хакасской творческой делегации в работе Первого Международного научного конгресса религиозных центров Тюркского мира в Стамбуле. При этом хакасскими шаманами Валерием Чебочаковым и

Леонидом Горбатовым была совершена ритуальная церемония открытия данного форума в самом центре древней столицы Турции. Следует отметить, что повторное участие хакасской творческой делегации и честь совершения ритуального открытия III Международного научного конгресса в Турции состоялось в 2003 году.

В 2001 году в Хакасии Министерством культуры РХ совместно с Международной организацией ТЮРКСОЙ была проведена Международная научно-практическая конференция, посвященная 280-летию открытия первых памятников древнетюркской письменности на территории Хакасии. В ознаменование значимости данной даты в Уйбатской степи была установлена памятная стела. В рамках данного мероприятия Республику Хакасия посетил заместитель министра культуры Турецкой Республики Абдуллах Дёртлемез.

В 2002 году ТЮРКСОЙ принял участие в международной научно-практической конференции, посвященной 140-летию со дня рождения Н.Ф.Катанова в Абакане, и в том же году ТЮРКСОЙ организовал в здании Института тюркологии Стамбульского университета международную научную конференцию, посвященную 140-летию со дня рождения и 80-летию со дня кончины Н.Ф.Катанова. Данные научные акции имели глубокий резонанс в мировом научном сообществе. Между тем выбор места для проведения конференции в Турции предопределил тот факт, что до сих пор в стенах Института тюркологии Стамбульского университета бережно хранятся личная библиотека и авторские труды нашего выдающегося земляка Николая Катанова в количестве около 9 тысяч томов на 22 языках мира, включая источники, написанные на «мертвых» языках.

В 2012 году в связи с 150-летием великого исследователя в области сравнительного языкознания в рамках объявленного ТЮРКСОЙ Года первого хакасского ученого, великого российского тюрколога и востоковеда Николая Катанова в Стамбуле и Анкаре также состоялись памятные мероприятия. В них приняли участие генеральный секретарь ТЮРКСОЙ Дюсен Касеинов, помощник министра культуры Российской Федерации Александр Ненашев, заместитель министра культуры и туризма Турецкой Республики Фарук Шахин, заместитель Главы Республики Хакасия – Председателя Правительства Республики Хакасия (РФ) Ирина Смолина, министр культуры РХ (РФ) Светлана Окольникова, министр науки и образования РХ (РФ) Галина Салата, директор Хакасского НИИ языка, литературы и истории Валентина Тугужекова, профессор Хакасского госуниверситета им. Н.Ф.Катанова Клавдия Султанбаева, институт тюркологических исследований Стамбульского университета, профессор кафедры турецкого языка Стамбульского университета Осман Ф. Сертка и доцент кафедры современных тюркских языков и литератур Анкарского университета Гюльсюм Килли Йылмаз, директор Института тюркологических исследований Стамбульского университета профессор, д.ф.н. Кемаль Явуз, проректор Стамбульского университета профессор д-р Ахмет Джеват Аджар и др. В данных мероприятиях принимал участие и постоянный представитель минкультуры Республики Башкортостан (РФ) Ахат Салихов, который также активно участвовал в их подготовке и проведении. Важно отметить, что благодаря представителю Башкортостана были организованы и состоялись съемки документального фильма о Николае Катанове как в Уфе, так и в библиотеке Катанова, расположенной в Стамбульском университете.

Плодотворное сотрудничество Хакасии и ТЮРКСОЙ имело свое продолжение в виде участия Хакасского национального театра кукол «Сказка» в одном из самых престижных фестивалей мира – Международном театральном фестивале памяти Омера Сабанджи в г.Адане, Турция. Театр «Сказка» представил любителям театрального искусства Турции спектакль «Алтын аях», поставленный Евгением Ибрагимовым по мотивам хакасского шаманизма, и по праву снискал восхищение турецких зрителей.

Отрадно отметить, что первая Международная премия ТЮРКСОЙ была также вручена одному из самых ярких хакасских ученых с мировым именем профессору Хакасского государственного университета им. Н.Ф.Катанова Виктору Бутанаеву за исключительный вклад в дело научного исследования тюркской истории и культуры.

Лауреатами международных премий ТЮРКСОЙ в области изобразительного искусства стали хакасские мастера кисти Алексей Ултургашев, Александр Котожеков и Виталий Кызласов, причем Кызласов был признан самым сильным художником на одном из последних творческих лабораторий тюркоязычных стран. В. Кызласову

премия в области изобразительного искусства будет вручена на очередном заседании Постоянного Совета министров культуры стран и регионов-членов ТЮРКСОЙ, которая пройдет в ноябре 2014 г. в Казани – культурной столице тюркского мира.

В 2004 году во второй раз было организовано участие творческого коллектива Хакасского национального театра кукол «Сказка» со спектаклями «Алтын аях» и «Якоб Якобсон» (в постановке Евгения Ибрагимова) в Международном театральном фестивале памяти Омера Сабанджи в городе Адана, с последующими гастролями в столицу Турецкой Республики город Анкару.

При активном содействии представителя Минкультуры РХ при Международной организации ТЮРКСОЙ и Хакасского национального театра кукол «Сказка» в Турции в июле 2004 года с целью участия в работе Международного эколого-этнического фестиваля «Чир-чайаан» Хакасию посетили Мустафа Курт, ныне занимающий должность генерального директора Турецких государственных театров, экс-генеральный директор государственных театров Турецкой республики Леми Бильгин и экс-заместитель генерального директора турецких гостеатров Тамер Левент, а также единственный кукольник-карагёзник Турецких гостеатров Мустафа Мутлу.

Летом 2004 года по линии ТЮРКСОЙ была организована первая персональная выставка хакасского художника Алексея Ултургашева в знаменитом лондонском художественном салоне «the Air Gallery». Таким образом, благодаря взаимодействию Министерства культуры РХ и МО ТЮРКСОЙ хакасские полотна впервые «прорубили окно в Европу» в формате целостной художественной экспозиции, которая, безусловно, как и все другие совместные культурно-творческие акции, внесла существенный вклад в пропагандирование положительного и привлекательного имиджа нашего региона на мировом уровне.

Осенью того же года постоянным представителем Минкультуры РХ при Международной организации ТЮРКСОЙ была впервые вывезена из Турции художественная коллекция тюркоязычных живописцев, которая при активном содействии директора Хакасского национального музея Татьяны Феоктистовой была экспонирована и имела огромный интерес у ценителей изобразительного искусства нашей республики.

Необходимо отметить, что первые плоды совместных проектов были получены благодаря вышеупомянутому уникальному фестивалю «Чир-чайаан». Уже в апреле 2005 года в городе Анкара состоялась премьера совместного хакасско-турецкого спектакля «Ферхат и Ширин» (по одноименной пьесе знаменитого турецкого поэта Назыма Хикмета), где режиссерами Тамер Левентом и Евгением Ибрагимовым были гармонично соединены драматическое и кукольное искусство, а солисткой хакасско-алтайской этно-музыкальной группы «Уч-Сюмер» при ХРТК «Сказка» Тамарой Давлетовой был осуществлен вокальный и инструментальный перформанс в «живую».

Совместная творческая хакасско-турецкая кооперация получила свое продолжение когда в 2006 году Тамара Давлетова была приглашена на роль в спектакле «Не могу себя зарегистрировать», поставленном по пьесе знаменитого немецкого писателя-драматурга Курта Флатова, уже в качестве актрисы Анкарского государственного театра. Таким образом, первая хакасская актриса и национальный музыкант имела возможность работать в системе театрального искусства Турции.

Кстати, летом 2014 г. в Стамбуле вышел сольный альбом «Чайаан» вышеназванного хакасского музыканта в составе турецко-хакасской группы «Транссайберия».

В 2006 году Министерством культуры РХ совместно с МО ТЮРКСОЙ было осуществлено издание одного из древнейших богатырских сказаний хакасского народа «Хубан Арыг» (около 16 тыс. строк) (сказитель Семен Шулбаев, записала Алевтина Майтакова) тиражом около 1500 книг в мягком и твердом переплете. Перевод этого произведения с хакасского языка на турецкий был выполнен Тимуром Давлетовым. Кстати, данный перевод является первым переложением указанного произведения с языка-оригинала на другой язык.

В 2007 году по линии ТЮРКСОЙ Хакасская национальная библиотека имени Доможакова приняла участие в работе Международного форума директоров национальных библиотек Тюркского мира.

В 2007 году МО ТЮРКСОЙ совместно с одним из самых престижных вузов Турции университетом Хаджеттепе в Анкаре провела первую Международную научно-практическую конференцию на тему «Живая древнетюркская религия», где Хакасия была представлена Хакасским госуниверситетом имени Н.Ф.Катанова. Отрадно отметить, что в афише данного научного форума, собравшего одних из самых лучших ученых мира, была использована работа нашего хакасского художника Алексея Ултургашева.

Наряду с этим в том же году по приглашению Министерства культуры РХ делегация МО ТЮРКСОЙ нанесла несколько визитов в нашу республику и приняла участие в праздновании Дня Республики, «Тун Пайрама», открытии второго в мире (первый памятник был открыт 27 июня 2007 года в административном центре Аскизского района РХ, скульптор – Эльвира Чанкова) и первого в Абакане памятника проф. Н.Ф.Катанову (26 октября 2007г., скульптор – Константин Зинич), имя которого с гордостью носит на волнах научного океана Хакасский государственный университет, открытии мемориальной доски выдающемуся сыну хакасского народа, первому хакасскому композитору Георгию Челборакову.

В 2008 году делегация ТЮРКСОЙ вновь посетила Республику Хакасия с целью обсуждения совместной деятельности на 2008-2009 годы. В ходе данного визита глава делегации ТЮРКСОЙ принял участие в работе жюри по отбору участников на республиканский конкурс-фестиваль «Хысхы саңнары» в селе Аршанов Алтайского района. В ходе встречи с Министром культуры РХ Светланой Окольниковой, а также директором Центра культуры и народного творчества имени Семёна Кадышева Юрием Сухаруковым были обсуждены некоторые организационные вопросы по совместному проведению Первого Международного фестиваля-конкурса этнической эстрады «От ыры», а также учреждению специального приза ТЮРКСОЙ лауреатам данного фестиваля. Обязательства же по договоренности в данном направлении были исполнены уже Дюсеном Курабаевичем Касеиновым, который в мае 2008 года в ходе 24-го заседания Постоянного Совета Министров культуры тюркоязычных стран был избран на должность генерального директора МО ТЮРКСОЙ, и генеральная дирекция ТЮРКСОЙ выделила 3.000 долларов США в качестве Гран-При Лауреату Первого Международного фестиваля-конкурса этнической эстрады «От ыры».

04 марта 2009 года в рамках совместной деятельности Минкультуры РХ и МО ТЮРКСОЙ был осуществлен проект по презентации в Анкаромском госуниверситете книги 1500-летнего древнехакасского богатырского сказания «Хан Мирген» (сказитель – Анна Курбижекова, запись и литобработка Галины Кужаковой, академический перевод на турецкий язык и подготовка к изданию в Турции Тимура Давлетова), изданной МО ТЮРКСОЙ тиражом в 1000 экземпляров в твердом переплете и подарочном футляре. Данное издание было посвящено 95-летию со дня рождения известной хакасской сказительницы Анны Курбижековой (1913-1990) и приурочено к 15-летию со времени образования ТЮРКСОЙ, и было преподнесено всем приглашенным официальным и творческим делегациям-участникам юбилейных торжеств, состоявшихся 15-18 января 2009 года в Анкаре, а также всем участникам (около 150 человек) международного фольклорного музыкального фестиваля Наурыз в Турции (о данном мероприятии более подробно ниже), что в свою очередь можно также охарактеризовать как вклад в популяризацию культурно-творческого потенциала Хакасии на международном уровне. Презентация данного произведения хакасской устной народной культуры осуществлена в столице Турции – городе Анкара и столице Республики Хакасия – городе Абакан в ходе визита делегации МО ТЮРКСОЙ во главе с генеральным секретарем Д.Касеиновым в республику Хакасия в июле 2009 г.

Следует заметить, что вопреки некоторым замечкам, имеющим место в информационных интернет-ресурсах, наряду с большим количеством совместных культурно-творческих и научных акций, ТЮРКСОЙ до сего дня осуществил издание трех хакасских книг, к сожалению, данные произведения практически не имеют достойной общественной огласки в Хакасии. Более того, не обеспечивается их широкий доступ в республику путем транспортировки книг из Турции. Ввиду этого было бы весьма целесообразно обеспечить надлежащее освещение подобных событий в региональных СМИ.

Как уже было замечено выше, 15-18 января 2009 г. в Анкаре состоялись юбилейные торжества, посвященные 15-летию со времени создания Международной организации ТЮРКСОЙ. Республика Хакасия в данном мероприятии была успешно представлена экс-министром культуры РХ Натальей Дьяченко, главным специалистом министерства культуры РХ Натальей Карачаковой и солистом Хакасской госфилармонии им. В.Г. Чаптыкова, заслуженным артистом РХ Евгением Улугбашевым.

14-24 марта 2009г. этно-музыкальная группа «Хан Тигір» Хакасского национального драматического театра им. А.М. Топанова приняла участие в Международном музыкальном фольклорном фестивале, посвященном Наурыз (Новый Год) Байраму, в рамках которого было дано около 30 концертов в крупных культурных и торговых центрах, различных высших учебных заведениях г.г. Стамбул, Анкара, Ниде, Салихли и Афьон. В ходе фестиваля коллективы из стран-членов ТЮРКСОЙ и представители Генеральной дирекции ТЮРКСОЙ приняли участие в различных теле- и радиопередачах, посвященных празднованию Наурыза.

В том же году в Международном детском фольклорном фестивале «Детский праздник 23 апреля», проводимом по линии Турецкой телерадиокомпании «ТРТ» в г. Измире, при содействии ТЮРКСОЙ приняла участие хакасская детская фольклорная группа «Час Ханат» в составе 20 человек. Приглашающая сторона оплатила все расходы по пребыванию нашей творческой делегации в период фестиваля, а также ею было предусмотрено отдельное выступление для хакасского коллектива, как одного из самых сильных групп-участников культурного форума.

Оперные певцы Хакасской республиканской филармонии им. В.Г. Чаптыкова многократно участвовали в Днях оперного искусства ТЮРКСОЙ, которые проходят ежегодно в крупных городах Турции и Северного Кипра. В сентябре 2014 года на 17-ых Днях оперного искусства ТЮРКСОЙ Хакасию представляла молодая певица классического вокала Александра Черпакова из Красноярской академии искусств.

Хакасская филармония также направляет молодежный танцевальный ансамбль «Кюн сузы», который на высоком профессиональном уровне представляет республику на международном уровне. Данный коллектив вместе с Александром и Степанидой Саможиковыми – артистами хакасского этномузыкального театра «Читіген» на высоком уровне представил культуру Хакасии во время Международного фестиваля молодежи и спорта (май 2014 г., Анкара, Турция).

Вместе с тем солист Хакасской республиканской филармонии им. В.Г. Чаптыкова заслуженный артист РХ Евгений Улугбашев успешно показал хакасскую национальную музыкальную культуру в штаб-квартире ЮНЕСКО, на сцене зала заседаний Генеральной Ассамблеи ООН, а также в концертном зале одного из самых престижных вузов мира – Кембриджского университета.

С марта по июнь 2012 г. ТЮРКСОЙ организовал интенсивные курсы обучения турецкому языку для творческой молодежи из тюркоязычных республик. Из Хакасии на данное мероприятие получил специальное приглашение заведующий музыкальной частью Хакасского театр драмы и этнической музыки «Читіген» Олег Чебодаев, который также принял участие в памятных мероприятиях в рамках Года Николая Катанова в Турции.

Необходимо отметить, что Хакасский театр драмы и этнической музыки «Читіген» - неоднократный участник престижного международного фестиваля тюркоязычных театров «Туганлык», который проходит в г. Уфе Республики Башкортостан. А хакасская певица этнической эстрады – постоянные участники международного конкурса «Урал моно», который также традиционно проходит в столице Башкортостана.

Благодаря ТЮРКСОЙ хакасская кинематография выходит на международный уровень и устанавливает творческие контакты с коллегами из других тюркоязычных стран и регионов. Так, в 2011 году состоялось первое заседание кинематографистов тюркоязычных стран, в котором была представлена и Хакасия. В сентябре 2014 г. фильм хакасской киностудии «Я - хакас» принял участие в X Международном фестивале мусульманского кино в Казани в специальной программе «ТЮРКСОЙ в диалоге культур», в которую вошли кинокартины производства таких стран, как Турция, Азербайджан, Узбекистан, Казахстан, Кыргызстан, Туркмения, а также тюркоязычных регионов России – Татарстана, Башкортостана, Якутии, Хакасии, Тувы и Алтая.

В 2013 году Хакасия была впервые представлена талантливой хакасской скрипачкой и композитором Анастасией Субраковой в составе международного молодежного камерного оркестра ТЮРКСОЙ, созданного в 2010 году. Причем собственное сочинение хакасского музыканта вошло в юбилейный альбом оркестра, посвященного 20-летию ТЮРКСОЙ, и записанного в студии Президентского симфонического оркестра Турецкой Республики в Анкаре, Турция.

В марте 2014 г. журналист Гостелерадиокомпании «Хакасия» Ольга Карачакова стала лауреатом премии международной организации тюркской культуры «Тюркской» в области журналистики, которой ранее, в 2012 году, была удостоена собственный корреспондент газеты «Абакан» Ольга Карачакова.

С 2012 года Хакасия активно участвует в совещании Национальных комиссий и комитетов по делам ЮНЕСКО - членов ТЮРКСОЙ, где имеется возможность озвучить предложения по внесению объектов нематериального культурного наследия хакасского народа для включения в список всемирного наследия ЮНЕСКО. Так, в работе заседания, которое прошло в рамках Года «Астана - культурная столица тюркского мира» в 2012 году, принимали участие заместитель министра культуры Республики Хакасия Ирина Браим, директор Центра культуры и народного творчества им. С.П. Кадышева Наталья Карачакова и директор Анхаковского музея под открытым небом «Хуртуях Тас» Леонид Горбатов. На Четвертом Совещании Национальных комиссий по делам ЮНЕСКО стран-членов ТЮРКСОЙ (сентябрь 2013г., Эскишехир, Турция), в котором принимала участие российская делегация, возглавляемая ответственным секретарем Комиссии Российской Федерации по делам ЮНЕСКО Григорием Орджоникидзе, Хакасию представляли директор Хакасского национального музея им. Л.Р.Кызласова Андрей Готлиб и директор Хакасского республиканского национального музея-заповедника «Казановка» Леонид Еремин.

Музеи Хакасии также принимали участие в Международном форуме ТЮРКСОЙ по музейному делу «Культурное наследие тюркского мира и музеи» (ноябрь 2013г., г.Бурса, Турция). 4-7 мая 2014 года в древнем Мардине, на юго-востоке Турции, прошла Национальная конференция по музейному делу и 23-й симпозиум музейных археологических исследований, собравший руководителей около 270 государственных музеев Турции. В работе данного форума от Хакасии приняли участие директор Хакасского национального краеведческого музея имени Л.Р. Кызласова Андрей Готлиб и директор Хакасского республиканского национального музея-заповедника Виктория Кулимеева.

И наконец, в мае-июне 2014 г. Хакасия впервые была представлена в традиционной творческой лаборатории тюркоязычных стран, организованной ТЮРКСОЙ совместно с университетом им. Сулеймана Демиреля в г. Испарта, Турция. В настоящее время каталог данного фотофорума готовится к выпуску.

Исходя из всего вышеизложенного, можно с уверенностью заключить, что культурное и творческое сотрудничество между Хакасией и ТЮРКСОЙ, давно уже продвинувшись от диалога к стадии тесного взаимодействия, носит глубоко деловой и плодотворный характер, и имеет явную тенденцию к интенсификации в будущем, что вполне логично, ибо хакасская культура, являющаяся неотъемлемой и одной из самых уникальнейших составных мировой культурной географии человечества, имеет достаточно огромный потенциал для пропагандирования духовности и творчества хакасского народа, Республики Хакасия и даже всей России на региональном и мировом уровнях. В то же время необходимо более целенаправленно использовать сотрудничество с МО ТЮРКСОЙ на благо изучения и сохранения хакасской материальной и нематериальной культуры, экологии коренной социо-культурной и исторической ткани Хакасии, ибо данные параметры являются одними из основных идентифицирующих нашу республику визитных карточек во всероссийском и общепланетарном масштабах. Например, видится целесообразным начать работу по включению хакасского национального инструмента чатхан в список ЮНЕСКО по объектам всемирного наследия нематериальной культуры, куда также необходимо включить уникальнейшие хакасские археологические памятники древности. Вместе с тем, настало время целенаправленно поработать для введения в список ЮНЕСКО по нематериальному культурному наследию человечества традиционное хакасское

горловое пение «хай», такие традиционные хакасские фольклорные жанры как «алыптыг нымах», «тахпах», и т.д.

Учитывая, что Республика Хакасия представлена в процессе обоюдного взаимодействия с МО ТЮРКСОЙ лишь на уровне так называемого «интеллектуального капитала», а ТЮРКСОЙ активно вносит весьма ощутимую финансовую и организационную лепту в дело пропагандирования имиджа Хакасии на мировом уровне, следует учитывать, что при условии выполнения Республикой Хакасия некоторых своих обязательств данное сотрудничество можно будет использовать с еще более высоким уровнем эффективности в деле популяризации богатства и духовной красоты культуры нашего региона в среде Российской, Евразийской, а также мировой общественности. При этом, как показывает и обнадеживает опыт предыдущих лет кооперации между Хакасией и ТЮРКСОЙ, выполнение обязательств будет многократно оправдано и возмещено как осуществлением совместных проектов за счет средств из бюджета ТЮРКСОЙ, как, в принципе, и поступают другие члены ТЮРКСОЙ, так и сохранением конструктивных отношений с МО ТЮРКСОЙ и странами-участниками этой Организации, престижность и авторитетность которой на международной арене с каждым годом устойчиво растет. Данное заключение может быть подкреплено фактом обсуждения 24 февраля 2009 г. в Стамбуле вопроса о вступлении России в состав Международной организации ТЮРКСОЙ, в котором приняли участие Спецпредставитель Президента России по международному культурному сотрудничеству, генконсул России в Стамбуле, замгендиректора ТЮРКСОЙ, постоянный представитель Минкультуры и информации Казахстана при ТЮРКСОЙ. Более того, в конце мая 2009 г. Генеральный директор ТЮРКСОЙ Дюсен Касеинов встретился с руководством Министерства иностранных дел и Министерства культуры России и обсудил вопрос о вступлении России в состав ТЮРКСОЙ. Также в ходе официального визита в Москву был подписан Меморандум о взаимопонимании между ТЮРКСОЙ и Межгосударственным фондом гуманитарного сотрудничества государств-участников Содружества Независимых Государств (МФГС). Более того, 2 февраля 2012 г., в Минкультуры России состоялось подписание Меморандума о взаимопонимании между Министерством культуры Российской Федерации и Международной организацией тюркской культуры (ТЮРКСОЙ), где присутствовали заместитель Министра культуры Российской Федерации А.Е.Бусыгин и генеральный секретарь ТЮРКСОЙ Дюсен Касеинов. Данный факт получил высокую оценку у специалистов. В частности официальный представитель МИД России Александр Лукашевич, как передавало российское информагентство ИТАР-ТАСС, подписание документа прокомментировал следующим образом: «ТЮРКСОЙ - это организация культурного профиля. Подписание с ней Меморандума будет способствовать укреплению гуманитарного сотрудничества, расширению контактов в сфере образования, студенческих обменов, искусства и науки. Это позволит также упорядочить связи ряда субъектов Российской Федерации с ТЮРКСОЙ, придаст им более системный характер, будет содействовать осуществлению мер, направленных на установление взаимопонимания, а также изучению, сохранению, развитию и популяризации общих исторических и культурных ценностей». По состоянию на сентябрь 2014 года прорабатывается вопрос о продлении срока действия данного документа.

Наряду с этим, Международная организация ТЮРКСОЙ имеет статус международной межправительственной организации на уровне ЮНЕСКО, с которой в 1996 году было подписано соглашение о взаимном сотрудничестве в области культуры и искусства. Думается, необходимо использовать данный ресурс на благо нашей республики в свете решения вышеперечисленных задач. Более того, Хакасию должны вдохновлять примеры наших соседей по Сибирскому региону. Так например, Министерство культуры и духовного развития Республика Саха (Якутия) добилось внесения в список ЮНЕСКО по всемирному наследию нематериальной культуры своего традиционного «олонхо», а Министерством культуры и информационной политики Республики Тыва уже активно ведутся подготовительные работы по включению в этот список ЮНЕСКО тувинского традиционного «хёёмея». Работы в данном направлении продиктованы не просто стремлением «запатентовать» отдельные составные национальной культуры, но и геостратегическими интересами России в сфере культуры

перед лицом бурно развивающихся политических актеров сопредельных территорий. Следовательно, можно смело сказать, что фиксация объектов национальной культуры хакасского народа на глобальном уровне имеет всероссийскую значимость в части стратегической безопасности социо-культурного пространства Российской Федерации, что собственно и должно быть реальным обоснованием для деятельности Министерства культуры Республики Хакасия в данном направлении на сегодняшний день и перспективу в рамках и вне рамок взаимодействия с Международной организацией ТЮРКСОЙ.

Давлетшин Р.А. (Уфа)

АРХЕОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР ПЕРВОГО ТОМА СОЧИНЕНИЯ «МИШКАТ АЛ-МАСАБИХ», БЫТОВАВШЕГО В ДУХОВНО-КУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ БАШКИР*

В 2014 г. была проведена археографическая экспедиция Института истории, языка и литературы УНЦ РАН в Дуванский и Салаватский районы Республики Башкортостан. Одним из пунктов посещения была д. Абдрашитово Дуванского района РБ. Здесь была обнаружена и приобретена двухтомная старопечатная книга на арабском языке под названием «*Мишкат ал-масабих*» («Ниша для светильников»).

В данной статье приводятся основные сведения первого тома этого арабоязычного трактата. Во время работы над основными сведениями потребовалось изучение дополнительной литературы и обработка данных этого письменного памятника по следующей схеме, а именно атрибуция, лингвистическая инициализация, сведения о блоке и кодексе, каллиграфия и дизайн книжной графики, выходные данные и хронотоп; место и время приобретения с информацией о последнем владельце. В камеральном исследовании автор взял за основу схему описания Н.Д. Миклухо-Маклая и технический аппарат А.Б. Халидова [Миклухо-Маклай, 1955. С.3-7; АРИВ, 1896. I. С.5-33]. Так же придерживался инструкции по описанию Р.М. Булгакова [Булгаков, 1984. С.1-25].

I. Технические сведения

В реестре Фонда рукописи после первоначального изучения памятник зафиксирован под индивидуальным шифром 1 а 183 сп («сп» означает печатная технология изготовления или, как принято обозначать, «старопечатная книга» в отличие от рукописного) [Табризи, сп, 1896. С.1-2].

Атрибуция

Идентификация атрибуции кодекса определена по титульной странице и с использованием других признанных источников основанных на фундаментальном исследовании аутентичных текстов. Методика автора опирается при выявлении данных об авторе и названии сочинения на орфографию арабского оригинала с легкой транслитерации и вокабулой ключевых слов и терминов в следующем порядке:

а) авторская идентификация установлена по титульной странице и по каталогам Халидова и Броккельмана: – الشیخ ولی الدین محمد بن عبدالله الخطیب العمری التبریزی – аш-шайх вали ад-дин Мухаммад ибн Абд Аллах ал-Хатиб ал-Умари ат-Табризи [АРИВ, 1986. I. С.70. GAL, I. С.363-364; II. С.195; SB I, С.621; SB II, С.262].

б) идентификация названия: – مشکوة المصابیح – «*Мишкат ал-масабих*» («Ниша для светильников») определяется по информации сохранившимся страницам «*ал-Мукаддима*» или Введения (с.6), указателя/*фихриста* (с.7) и титульной/унвану страницы. В подтверждение к этим выходным данным есть упоминание и описание этого сочинения в указателях и каталоге описания арабских рукописи Халидова и в обширном двухтомнике истории арабской литературы Броккельмана [АРИВ, 1986. I. С.70; II. С.69. GAL, I. С.363-364; II. С.195; SB I, С.621; SB II, С.262].

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ и РБ «Урал: история, экономика культура» в рамках научно-исследовательского проекта № 14-14-02604 (е), «Проведение археографической экспедиции в Дуванский и Салаватский районы РБ». На основе материалов экспедиции планируется написание серии статей по смежным дисциплинам востоковедения и культурологии таких как: кодикология, археография (полевая, камеральная и эдичионная) и т.д.

Лингвистическая инициализация и маркировка трактата однозначно характеризуется как арабский, в том числе комментарий и супракомментарий на хашийа (глоссах). Автор не настаивает на полной инвариантности арабоязычности этого трактата и допускает возможность существования персоязычных или тюркоязычных вариантов с интерполяциями в разной степени.

Сведения о состоянии блока: обложка из толстого картона, обклеенная гладкой бумагой темно-зеленовато-серого цвета диагональными полосами, усилена по краям приклеенной кожей. Корешок из темной кожи, со временем сильно потрескался и края обломались.

а) объем первого тома 488 страниц; пагинация восточная (арабская) и с хафизами (кустоды);

б) формат кодекса 1° (23,4×30,6 см); текста 17,4×24,6 см; 37 строк.

в) издание неполное, с дефектом: первый том начинается с отдельной Прологомены-введения и автономной нумерацией, первая страница сохранилась только на четверть с фрагментами «басмалой» и заглавием «*Мукаддима фи байани ба'ду мусталахат 'илм ал-хадис...*» («Введение в толкование некоторых терминов хадисоведения...»). Конец заглавия с пагинацией и кустоды-хафизы утеряны. Фактически идентификацию введения, можно восстановить только по сохранившемуся фрагменту текста первой страницы. Вторая страница расшита и верхний угол оборван с цифрами пагинации, поэтому ее можно привязать к третьей странице по сохранившейся кустоде. Отсутствует задняя часть обложки с конечными страницами.

Каллиграфия и книжная графика: титульная страница представляет собой прекрасно скомпонованный и оформленный вид. По периметру страницы очень богато и изысканно декорированная двойная рамка со стилизованной орнаментацией. Внутри рамки расположен текст с атрибуцией и выходными данными. Заглавие «*Мишкат ал-масабих*» в середине выделяется акцентирующей каллиграфической композицией и экспрессивно-контрастным стилем шрифта с преобладанием крупного насталика на изысканном растительно-цветочном фоне. На контртителе в верхней части расположены бенидикация (басмала) и вступительное славословие в окружении растительных орнаментов с рамкой.

Определение выходных данных, хронотопа и редакции производится по хорошо сохранившейся титульной странице первого тома с текстом в нижней части: «Дано разрешение к печати в г. Санкт-Петербурге в 1898 г. 19 числа шубат / в 1315 г. по хиджре 9 шаввал». Издание осуществлено при содействии (*биса'и хараджат*) Мухаммад'алим ибн Мухаммадрахим ал-Максудова (в оригинале ал-Максудов) ал-Ханказхани, уроженца Петербурга, в издательстве «*Ильяс Мирза ал-Бурагани ал-Нырыми*». Прозвание (лакаб) «ал-Ханказхани» пока не поддаётся идентификации, обычно псевдоним с указанием местности или населенного пункта применялся для подтверждения места рождения или проживания в персонификации личности.

Место и время приобретения с информацией о последнем владельце: Дуванский район, д. Абдрашитово; 28 июня, 2014 г.; Фахриева Роза Ахтамьяновна, 1936 г.р.

II. Дефиниция с вокабулой и справочный индекс

Определение дефиниции и вокабулы изафетного сочетания с учетом арабской орфографии с «сильной» транслитерацией кратких и длинных гласных заглавие выглядит, таким образом, как – «*Мишкаат ал-масабиих*». Первое слово «*Мишкат*» со смыслом – ниша образовано от глагольного корня прошедшего времени третьего лица *ш-к-а* (с проставлением диакритики прочитывается как *шакаа*), отглагольное имя (масдар) *шаква-ун, шакв-ун* в значениях: 1) жаловаться; 2) болеть [Баранов, 1985. С.414; Му'джам, I.1393/1973. С.492]. Семантика второго слова «*ал-масабих*» – светильники, лампы; ед.ч. «*ал-мисбах*», производное от корня *с-б-х*, полное прочтение как *сабаха*, глагол прошедшего времени третьего лица, отглагольное имя *сабх-ун* с переводом значения – приходить утром, вставать утром [Баранов, 1985. С.427; Му'джам, I. 1393/1973. С.505].

Справочный индекс с комментарием

В «Энциклопедическом словаре» под редакции С.М. Прозорова есть краткая опровергающая информация о недействительности другого авторства «*ал-Масабих* – трактата, написанного по-арабски», приписываемого Абу Са'ид Майхани (967-1047) – один из основателей хорасанской школы мистицизма [Ислам, 2006. С.19-20].

Сочинение состоит из двух томов. *Мукаддима* и *фихрист* в начале первого тома с отдельной пагинации (с.1-6) [ат-Табризи, 1986: ад-Дихлави, С.1-6]. Автором *ал-Мукаддима* является аш-шайх Абд ал-Хак ал-мухаддис (этот термин относится к *илм ал-хадис* – науке о хадисах или мусульманскому хадисоведению одной из отраслей богословских наук и применяется к знатокам, специализирующимся по мусульманским преданиям, и ее классификации и системе передатчиков) ад-Дихлави, и сочинение издано в издательстве «*Ильяс Мирза ал-Бурағани ал-Кырыми (ва компания)*» [Табризи, 1896: ад-Дихлави, С.6]. Относительно автора *Мукаддима* с большой долей уверенности можно сказать, что его полное имя Абд ал-Хакк б. Сайф ад-дин ат-Турк ад-Дихлави ал-Бухари ал-Хакки (род.958/1551; ум. 1052/1642). В собрании восточных рукописи под редакцией А.А. Семенова и Д.Г. Вороновского есть очень подробные сообщения о том, что он «выдающийся индийский ученый, теолог, историк» имеющий авторство многочисленных трудов на персидском языке, «возводивший свое происхождение к выходцам в XVI в. из Бухары (Rieu, I, 14)» [СВР, 1967. №6540, 5659, 5960, 5986, 6006. С.472]. Основываясь на данные описания А.Семенова, хотелось бы выделить два компонента: во-первых, об обширности знаний и учености автора введения, который имел большой авторитет среди ученых. Такое свидетельство ад-Дихлави как ученого снискавшего большое уважение в мусульманском мире и написавшего *Мукаддиму* к «*Мишкат ал-масабих*» тоже немаловажный факт признания высокого положения и значимости двухтомного сочинения ат-Табризи. И второе интересно тем, что особое подчеркивание ад-Дихлави в принятой именной номенклатуре *ан-нисба* (родословная линия), которая имела для него немалое значение – указание принадлежности своего происхождения к тюркской среде, что отразилось в *нисбе* (ат-Турк).

В заключении можно сказать, что выявленное сочинение, как яркий образец духовно-книжной традиционной культуры Востока, имевшее широкое бытование в тюркоязычной среде башкир в XIX в., наглядно показывает ту основополагающую и сакральную роль, которая мусульманская духовная и книжная культура имела в недалеком прошлом в самых разных уголках Башкортостана. Распространение арабоязычных образцов книжной культуры и «общение между народами» с ее легитимацией в духовно-культурной среде башкир, несомненно, способствовало духовному прогрессу и укреплению генофонда башкирского народа. На протяжении всей истории человечества «прогресс или упадок отдельных народов объясняются не столько их расовыми и религиозными верованиями», скорее тем адекватным отношением интеллектуальной элиты и «местом, которое они в разные периоды своей исторической жизни занимали в этом общении» [Бартольд, 2012. С.87]. Общение между народами подразумевает степень и глубину вхождения, в том числе и башкир, в общемировое транскультурное пространство с сохранением своего многовекового исторического и арабографического письменного наследия. При этом степень вхождения башкир, может быть, было и активным в историческом плане, но не это главное, а важнее другое – сегодня шкала степени должна быть более адекватным на предмет оценки и восприятия духовно-культурных достижений и образцов мусульманской цивилизации в прошлом. Башкирский народ как один из активных представителей и участников этой цивилизации имеет в этом направлении огромное культурно-историческое наследие в форме арабографического письменного потенциала и реальный универсальный инструмент для консолидации и сохранения своей духовной идентичности в современном мире. Однако, парадоксальность проблемы заключается в том, к большому сожалению, не до конца оцененный многовековой восточно-письменный пласт культуры даже самим башкирским политическим и интеллектуальным истеблишментом остается и в наше время актуальным для изучения.



Титульная страница *Мишкат ал-масабих* Мухаммад ат-Табризи, с.1; издание 1315/1898 г.

Литература и источники:

1. АРИВ, I. Арабские рукописи Института востоковедения / Под ред. А.Б. Халидова. Ч.1. М.: Наука, 1986.
2. АРИВ, II. Арабские рукописи Института востоковедения / Под ред. А.Б. Халидова. Ч.2. №№733-748, 10706. М.: Наука, 1986.
3. Баранов Х.К. Арабо-русский словарь. Москва: Рус. яз, 1985.
4. Бартольд В.В. Ислам. Культура мусульманства. Мусульманский мир / Вступ. ст. Е. Кузнеця. М: Книжный Клуб Книговек, 2012.
5. Булгаков Р.М. Инструкция по описанию восточных памятников Башкирии. Уфа: РТП БФАН СССР, 1984.
6. Табризи, сп. ат-Табризи, Мухаммад. *Мишкат ал-масабих* («Ниша для светильников»). Фонд рукописи ИИЯЛ УНЦ РАН. №1 а 183 сп. 1896. (На арабском).
7. СВР. Собрание восточных рукописей ИВ АН Уз ССР / Под ред. и при участии проф. А.А. Семенова и Д.Г. Вороновского. Т.VIII. Ташкент: Фан, 1967.
8. Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Под ред. С.М. Прозорова. М.: Восточная литература, 2006. Т.1.
9. Миклухо-Маклай Н.Д. Описание таджикских и персидских рукописей Института востоковедения АН СССР. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1955.
10. Муджам. ал-Му'джам ал-васит. Редактура-составление: Ибрагим Унаис, Абд ал-Халим Мунтасар и др. Ч.1, второе изд. Ал-Кахира: Дар ал-Ма'ариф, 1393/1973. (на араб. яз.).
11. GAL, I. Brockelmann C. I. № 6, 1. SB I. Leiden T.J. Brill, 1937.
12. GAL, II. Brockelmann C. II. № 2. SB II. Leiden T.J. Brill, 1938.

ДЕТСКИЕ КОЛЫБЕЛИ КАК ЧАСТЬ ТРАДИЦИОННОЙ МАТЕРИАЛЬНОЙ
КУЛЬТУРЫ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ БАШКОРТОСТАНА

В изучении культуры русского населения Башкортостана одним из важнейших аспектов является развитие традиций в условиях полиэтничной среды, в результате чего сформировались как особенные, так и общие элементы, свойственные разным народам, проживающим на одной территории во взаимодействии и взаимовлиянии. Особенно актуальным является изучение материального мира детской культуры, в котором в разнообразных предметах крестьянского быта сконцентрировались как традиционные верования, так и хозяйственный опыт. В настоящей статье предметом исследования стали колыбели.

Рождение ребенка является важным событием для семьи, и после появления его в доме, для него отводится специальное место – детская колыбель. Ранее она называлась *зыбка*. Согласно словарю, *зыбка* – подвесная колыбель, «люлька» [Электронный словарь]. Зыбка была в каждом доме, так как семьи были многодетными, она использовалась постоянно и передавалась из поколения в поколение.

У русского населения на территории Башкортостана встречалось несколько форм колыбелей. Так, В.С. Касимовский, описывая убранство дома русских Златоустовского уезда Уфимской губернии 1880-х годов, указывает на наличие зыбки – лубочной люльки, т.е. сделанной из луба, которая качается на очипе [Касимовский, 1991. С.5]. По полевым материалам Ф.Г. Галиевой, в северо-восточных и южных районах делали детскую люльку в виде ящичка, который сколачивали гвоздями, украшали резьбой, «точеными столбиками», боковины при этом делали высокими, чтобы ребенок не выпал [Полевые материалы Галиевой Ф.Г.]. Можно выделить зыбку, которая представляет собой деревянную раму, обшитую сверху тканым полотном. По сведениям, полученным от информаторов, и по материалам, представленным в этнографических музеях республики (с. Новобелокатай Белокатайского района, с. Метели Дуванского района, г. Уфа, г. Бирск и др.), такая форма получила наибольшее распространение с начала XX в. Полотно служило и дном люльки. Оно изготавливалось из самотканой ткани (самотканки), еще использовали название *холстинка* или *холщ* [ПМА. 1, 2]. Бралась также мешковины или просто «тряпки поплотнее» [ПМА]. Так как они передавались из поколения в поколение, и использовались неоднократно, по мере изнашивания их заменяли новой мешковиной.

Зыбки делали в семьях представители мужского пола, некоторые умельцы очень красиво вытачивали и украшали: «У меня ведь зыбка была выточена!» [ПМА 2014 г., 3]. В основном ее изготавливали из липы, так как это дерево является легким в обработке материалом, а также из дерева илем (*илемник*) [ПМА 2013 г., 4].

В углах рамки делали специальные отверстия, в которые продевали веревки или ремни, либо к угловым стойкам крепили кольца, и через них продевали веревки (ремни). Веревки наверху соединялись, связывались между собой или крепились в кольцо. Зыбка первоначально держалась на *очепе*. Очеп представлял собой жердь, продетую через кольцо, которое было закреплено в матице (*матице*). Один конец упирался, а на другом фиксировалась зыбка. Жердь была достаточно упругой. Очеп – «это жидкая палка такая, из березы, она сгибалась, и зыбка качалась» [ПМА 2014 г., 5]. Также очеп изготавливался из липы. Позднее, с середины прошлого столетия, повсеместно вместо очепа стали использовать пружину, которая вешалась на вбитый крюк или насаживалась на вбитые гвозди [ПМА 2013 г., 6]. В некоторых домах устраивали двойную пружину: внутри – узкая, снаружи – широкая. В случае отсутствия пружины использовали бельевую резинку: «покупали резинку, складывали в несколько слоев и приделывали к кольцу» [ПМА, 7].

Следует отметить, что подобная форма зыбки встречается и у других народов Башкирии. Так, у башкир большое распространение получила колыбель, состоящая из рамы, затянутой холстом. Она подвешивалась на пружине к потолочному крюку с помощью ремней или веревок, прикрепленных к ее углам [Полевые материалы Ф.Г. Галиевой 2009 г., Кююргазинский, Белокатайский, Мечетлинский районы РБ]. У украинцев в республике также «детей качали в деревянной колыбели, подвешенной на

ремнях к крюку, вбитому в потолочную перекладину. Для амортизации приделывали жердь, к которой крепили колыбель» [Бабенко, 1992. С.211].

К низу за бока крепили веревку, так, чтобы сидя можно было раскачивать ногой зыбку, при этом заниматься домашними делами – шить, вязать, вышивать. Люльку в основном устанавливали рядом с койкой матери: «если ребенок заворочался, встал раз, раз его и позыбал» [ПМА 2013 г., 8]. Иногда ее устанавливали посередине избы или рядом с печкой. В некоторых домах делали переносную зыбку: «жердь вынимали из кольца и вкладывали другим концом, меняя расположение зыбки в избе в зависимости от времени года» [Филипцова, 2012. С.243]. Местоположение варьировалось и от времени суток: на ночь – ставили возле печи.

Уложить ребенка по обычаю следовало головой на север, но все же люди редко ориентировались на стороны света, устанавливая зыбку в избе, исходя из удобства для мамы, и чтобы было тепло ребенку. Для страховки от падения дополнительно зыбку крепили ремнем [ПМА 2013 г., 4].

Чаще всего в зыбку клали самодельные матрац и детскую подушку. Матрацы набивали сухой травой, пухом растений, при возможности – ватой. Застилали также ткаными одеялами, а в доме, где держали овец, в зыбку подкладывали «овчинку» из скатанной шерсти. Она служила оберегом. Если матраца не было, на дно колыбели клали солому, стружку и покрывали пеленкой. Или же бросали тряпье, мамину юбку, «махор» какой-нибудь (т.е. старые вещи), в общем, все то, что «подносилось» (износилось) [ПМА 2013 г., 9]. По мере необходимости подстилку меняли. Клеенки в быту стали использовать гораздо позже. В колыбель шили маленькую подушку, набивая, как и матрац, пером, сухой травой, пухом растений или ватой.

Для того, чтобы ребенок не выпадал, зыбку «наращивали» («делали вторые бока»). Над основной рамой ставили четыре перекладины, но так, чтобы они не были слишком высоко от основы, иначе части тела ребенка могли застрять между ними. Были известны смертельные случаи, когда голова ребенка оказывалась зажатой [ПМА 2014 г.]. Также для безопасности подрастающего ребенка «бока зыбки со всех сторон зашивали тканью, чтобы руки и ноги малыша не застревали между перекладинами и рамой» [Филипцова, 2010. С.243]. Или надставляли зыбку «крестовиной» из дерева выше основы [ПМА 2014 г., 10]. Еще одним способом было привязывание чуть выше основной рамки по всему периметру веревок – *пронцы* [ПМА 2014 г., 11]. Вместо веревки использовали тряпки, марлю, сложенную в несколько слоев. Встречались и случаи, когда ребенка привязывали к бортам люльки, чтобы он не выпал. Все эти меры использовались для обеспечения безопасности малыша, ведь он не был под постоянным пристальным присмотром ввиду постоянной занятости мамы и нянек (детей постарше).

Сверху колыбель обязательно накрывалась накидкой, которая защищала от сглаза, света и насекомых. Ее называли *полог*, *положек* или *балаган*. Шили полог из ситцевой ткани, старой юбки или марли. Старались использовать светлую непрозрачную ткань. Информатор К.И. Третьякова вспоминает, что делали самотканый полог [ПМА 2014 г., 11]. Полог кроили клиньями и сшивали между собой как юбку, крепили его сверху к кольцу и закрывали им как шторой.

Дети находились в зыбке пока не достигнут годовалого возраста, но бывало, и дольше – «спали в зыбке, пока следующий не родится» [ПМА]. Большие семьи имели не одну зыбку. Пока ребенок маленький, его клали в маленькую люльку. Когда подрастал – перекладывали в большую и наращенную, где он спал до трех лет. Для двойняшек также готовили специально широкую зыбку, в ней дети спали вместе, чтобы было теплее.

Так как дети почти все время находились в зыбке, опасаясь сглаза, на нее вешали крестик ребенка [ПМА 2014 г. 10], клали веточку рябины вместе с ягодами или яркую тряпочку с целью отвлечь внимание. Есть сведения, что под подушку малышу клали нож или ножницы: «кто придет, так в шары ему ножницы или ножик», или клали коробок спичек [ПМА 2014 г., 5]. Схожие обережные меры используются у башкир, также кладут ветки рябины, металлические предметы, молитвы [ПМА Галиевой Ф.Г.]. Позднее когда были открыты церкви, и стала появляться церковная литература, в зыбку или кровать стали класть отпечатанные маленькие молитвы (псалом 90) и икону святого. Если мать не пользовалась такими средствами, то укладывая ребенка в колыбель, всегда

благославляла: «Во Имя Отца и сына и Святаго Духа. Господи благослови на сон грядущий» или «Во Имя Отца и сына и Святаго Духа. Аминь» [ПМА 2013 г., 12]. Так образом, желая спокойной ночи малышу и отгоняя все дурное.

Когда ребенок немного подрастал и мог фиксировать свой взгляд на предметах, на зыбку вешали различные сшитые своими руками игрушки, погремушки, яркие тряпочки, чтобы привлекать внимание малыша.

Когда ребенок начинал активно вставать и ходить ногами, оставлять его в зыбке становилось небезопасно. Детей клали рядом с родителями на койку, пока он не подрастет для того, чтобы спать с более взрослыми детьми. Реже малыша с зыбки перекладывали в деревянную коечку с высокими перилами, которую делали на заказ или в кроватку – *качку*, также с высокими бортами. Чтобы она не перекачивалась, одну ее сторону привязывали веревкой к гвоздю, специально вбитому в стене. В городе такие детские коечки использовались чаще и сразу для новорожденных детей [ПМА 2014 г. 13].

В некоторых районах республики (Баймакский район) в тяжелые 1940-е годы не всегда была возможность иметь зыбку для ребенка, и тогда ребенок спал с взрослыми, чтобы было теплее [ПМА 2014 г., 9]. Более взрослые дети спали на *полатах*. Так, В.С. Касимовский описывает «полки из досок, которые располагались от печи до другой стороны на расстоянии около полуметра от потолка, образовывали полати; зимой здесь спали» [Касимовский, 2009. С.9]. Полати в домах делали широкими, так чтобы дети могли спать поперек. Если в маленьком доме было много детей, специально для сна детям делали «двухъярусные полати» по типу нар [ПМА 2014 г., 14]. Чтобы дети не упали, спереди устанавливали специально изготовленную загородку – деревянную решетку. На полати стелили матрац, набитый ватой или соломой, сверху одеяло, чтобы не кололо. При наличии стелили войлок (сделанный из отходов шерсти). Информаторы сообщают, что при отсутствии матраца использовали старые вещи, «дерюгу какую-нибудь» или обшитые тканью старые шубы, фуфайки. Подушки были перьевые или набивались «старчиком» (растение цветущее среди камыша) [ПМА 2014 г., 15], укрывались дети *ватолой* (тканые половики, сшитые между собой в 3-4 полосы) и самоткаными одеялами. Летом дети большой семьи могли спать в амбаре, где отцом были сделаны нары, которые застилались войлоком. Сон для детей на свежем воздухе был особенным.

Сегодня полатей в избах нет. Дети спят на купленных кроватях и детских диванах, отличающихся яркой расцветкой. Современные кровати, матрацы, одеяла и постельное белье отличаются разнообразием и удобством.

Рассмотрение детской колыбели, ее бытование как части детской материальной культуры, позволяет лучше понимать историю, быт и культуру русского населения. Детская культура в большей степени сохранялась вплоть до 60-70-х гг. XX в., хотя со временем и трансформировалась. Но очевидно, что зыбки и сегодня можно встретить сохранившимися в некоторых домах, а не только в музеях республики. Современные молодые родители используют купленные кроватки. В магазинах представлен широкий ассортимент различных видов кроваток: маятники, качалки, колыбели и т.д. Но в некоторых районах также делают зыбки на заказ и устанавливают в городских квартирах.

Литература и источники:

1. Бабенко В.Я. Украинцы Башкирской ССР: поведение малой этнической группы в полиэтничной среде. Уфа, 1992.
2. Зыбка. Режим доступа: URL: enc-dic.com/ozhegov/zybka-10365 (дата обращения 28.09.2014).
3. Касимовский В. Исторические очерки о Дуване (1868, 1877). Месягутово, 1991. С. 5 [сайт] URL: <http://duvan.narod.ru/materials/Kas.html>
4. Касимовский В. Исторические очерки о Дуване (1868, 1877). Месягутово, 1991; Этнографический очерк села Дувана Уфимской губернии Златоустовского уезда. Составлен Действительным Членом Уфимского Статистического комитета В. Касимовским // Уфимские губернские ведомости. 1868, 1877.
5. Филипцова О.В. Мир детской культуры: повседневные предметы, игры, развлечения в будни и праздники // Русские Айско-юрюзаньского междуречья. Уфа, 2012.

6. Полевые материалы Ф.Г. Галиевой. 2009-2013 гг. Дуванский, Мечетлинский, Белокатайский, Куюргазинский р-ны РБ.

ПМА – Полевые материалы автора 2013–2014 гг.:

1. Информатор Д.П. Выдрин (1931 г.р.), с. Бурново Бирского р-на РБ.
2. Информатор А.Ф. Дударева (1926 г.р.), г. Бирск Бирского р-на, урож. с.Абызово Караидельского р-на РБ.
3. Информатор В.Р. Подорожная (1935 г.р.), с. Месягутово Дуванского р-на РБ.
4. Информатор З.П. Карпова (1931 г.р.), с. Бурново Бирского р-на РБ.
5. Информатор Е.А. Богданова (1926 г.р.), с. Ангасяк Дюртюлинского р-на РБ.
6. Информатор В.И. Ярославова (1931 г.р.), с. Бурново Бирского р-на РБ.
7. Информатор Н.А. Столярова (1929 г.р.), с. Байки Караидельского р-на РБ.
8. Информатор П.А. Корепанова (1932 г.р.), с. Бурново Бирского р-на РБ.
9. Информатор М.Ф. Буенкова (1923 г.р.), с. Бурново Бирского р-на РБ.
10. Информатор М.М. Чукавина (1932 г.р.), с. Ангасяк Дюртюлинского р-на РБ.
11. Информатор К.И. Третьякова (1921 г.р.), с. Ангасяк Дюртюлинского р-на РБ.
12. Информатор Н.Н. Елизарьева (1933 г.р.), г. Бирск Бирского р-на РБ.
13. Информатор А.А. Климина (1923 г.р.), г. Бирск Бирского р-на РБ.
14. Информатор А.С. Иванова (1933 г.р.), с. Ангасяк Дюртюлинского р-на РБ.
15. Информатор Т.С. Кудряшова (1939 г.р.), с. Бурново Бирского р-на РБ.

Идельбаев М.Х (Уфа)

БАШКИРСКИЕ ШЕЖЕРЕ О ПОДДАНСТВЕ БАШКИРСКИХ ПЛЕМЕН В РУССКОМ ГОСУДАРСТВЕ

Одним из наиболее распространенных видов историко-литературных памятников башкир является шежере – особый жанр рукописного творчества, повествующий об истории родов и племен. Письменные фиксации родословий в виде летописей, исторических преданий, саг, книг событий и др. существовали в Западной и Восточной Европе, Скандинавии и особенно – у восточных народов [Хусаинов, 1985. С. 3]. Историю создания башкирских шежере можно разделить на три этапа. Как писал Р.Г. Кузеев, «наличие шежере в башкирском роде было так же обязательно, как обязательно такие родовые атрибуты, как тамга, птица, дерево» [Башкирские шежере, 1960. С. 10]. Значит, время его возникновения относится к древности.

Приблизительно до средних веков шежере составлялось устным путем в стихотворной форме, в таком виде оно «легче заучивалось и с меньшими искажениями передавалось из поколения в поколение» [Башкирские шежере, 1960. С. 200]. Авторы изустной поэзии йырау и сэсэнны были прекрасными знатоками родословий предводителей, военачальников, вождей родов и племен, прославляли их, выступали в роли советчиков. Вполне возможно, что устное шежере составляло один из жанров их творчества. В последующем, письменном этапе шежере некоторые из них передавали сюжеты эпических повествований, легенд и преданий. В шежере рода Карагай-Кыпсак зафиксирован один из вариантов эпоса «Кусяк бий», а шежере племени Юрматы начинается с описания события, связанного с мифическим образом дракона. Отрывки из кубаиров, песни, легенды и предания, баиты, пословицы и поговорки можно обнаружить как в средневековых, так и в более поздних текстах шежере. Многие из них не просто запечатлели голую историю, цепь и ветвь поколений рода, а на подобающем литературно-художественном уровне поднимали злободневные проблемы времени, на них заостряли внимание вождей и всех сородичей. По сути, в шежере находили отражение все те общественные и социально-бытовые вопросы, которые волновали население страны. Безусловно, судьбоносное историческое событие середины XVI в. нашло отражение в шежере ряда башкирских племен, а особенно – тех, которые входили в племенной союз «Ете ырыу», образованный еще в XIV в. Правда, в некоторых из них реальная действительность перекликается с фольклорными сюжетами или же субъективными трактовками и суждениями авторов; но в целом последовательность событий, основные даты и действующие лица запечатлены весьма достоверно.

Примечательно, что в родословных неоднократно подчеркнута добровольность акта переговоров в Казани.

В одном из шежере союза «Ете ырыу», переписанном в 1864 г. сотником Хасаном Бишевым^{*}, говорится о походе в Казань совместных представителей для переговоров с наместниками царя Ивана IV о принятии их в свое подданство: «...башкиры четырех племен, [которые живут] к востоку от Казани, послали к этому царю Ивану одинаково знатных людей...

1-й из них от племени Усерган князь Бикбау; 2-й от племени

Бурзян князь Иске-бий^{**}; 3-й от племени Кыпчак князь Мешавли Какракузяк; 4-й из Тамьяна князь Шагали Шакман^{***}» [Башкирские шежере, 1960. С.73]. В самом начале другого текста шежере «Ете ырыу», найденного в д.Баишево нынешнего Зианчуринского района, говорится, что названные послы отправились в Казань, надеясь на справедливость русского царя, так как до этого башкиры страдали от ига ногайской мурзы и других ханств. «Все мы, будучи в согласии, уплатили упомянутый ясак в г. Казани, а царь Иван Васильевич обещал другими повинностями... не причинять башкирскому народу страданий», – говорится в нем. В опубликованном в 1914 г. в журнале «Шура» варианте того же текста имеется еще более точная фраза: «Олуг кенэз Иван Василчкэ үз ихтыярымыз илэ рәғиэт булдык» («Стали подданными великого князя Ивана Васильевича по своей воле [Башкирские шежере, 1960. С. 197] – курсив наш. – М.И.). В рассматриваемых шежере союза «Ете ырыу» получило определенное отражение содержание жалованных грамот Ивана VI; приводятся подробные сведения об уплате ясака, о земельных границах, о свободе вероисповедания башкирами исламской религии, о служебной повинности и др.

Событие посещения Казани послами «Ете ырыу» запечатлены также и в собственных шежере некоторых из племен, входивших в этот союз. В частности, в шежере племени Кыпсак, впервые опубликованном С. Мирасом в журнале «Башкорт аймагы» (1927, № 24), содержит сведения о том, что Кыдрас-бий сына Байназара получил чин старшины у Ивана Грозного. Другие две шежере того же племени, переписанные из старых вариантов в середине XIX в. и в 1902 г., состоят лишь из генеалогической таблицы. Однако оба содержат сообщения об известном факте подданства союза «Ете ырыу» во главе с их предводителями [Башкирские шежере, 1960. С.101-106]. А шежере рода карагай-Кыпсак племени Кыпсак завершается сравнительно более последовательным описанием упомянутых событий: о разосланных в башкирские края послах русского царя, посещении четырех князей Казани и их переговорах, получении от царя подарков и права на владении землями «бежавших ногайцев с обеих сторон реки Белой» [Башкирские шежере, 1960. С.117]. Генеалогические таблицы племен Бурзян и Тамьян также предваряют упоминания о походе в Казань четырех князей союза «Ете ырыу».

Русско-башкирские отношения середины XVI столетия нашли отражение и в шежере башкирских племен, не входивших в названный племенной союз. Более или менее подробное описание визита в Казань четырех представителей племени Юрматы во главе с Татигас-бием, процесса переговоров с представителями Ивана Грозного и дальнейших событий, происходивших после возвращения послов на Родину,

^{*} Отец башкира 6-й Бурзянской волости Мирсаяфа Бишева, который в 1887 г. поступил учиться на юридический факультет Казанского университета и 4 декабря того же года стал участником студенческой ссоры вместе с однокурсником В.И.Ульяновым.

Здесь и в других научных изданиях, художественной литературе и периодической печати имя главы племени Бурзян приводится *Иске-бий* или *Ирке-бий*. В первоисточниках на арабской графике оно написано. Как известно, в тюркском письме на основе арабской графики гласные буквы часто опускаются. Поэтому транскрибирование лишь по написанию может оказаться не всегда правильной. Башкирское слово *Ирке* (*Старый*) по отношению к людям не употребляется. Поэтому, на наш взгляд, более правдоподобными могут быть *Исякай*, *Исэкай*, *Исекэй* и др. Тем более, в одном из первоисточников – шежере племени Бурзян – его же имя написано и транскрибировано *Илчекей*.

^{***} В состав племенного союза «Ете ырыу» входили племена Усерган, Бурзян, Тамьян, Тангаур, Санкем-Кыпсак, Кары-Кыпсак и Кыпсак. Древнее, но сравнительно небольшое племя Тангаур всегда находилось в тесном союзе с племенем Усерган, с которым имело «много общего в своем происхождении» (Башкирские шежере / Составление, перевод текстов, введение и комментарии Р.Г.Кузеева. – С. 195). Поэтому, при переговорах в Казани тангаурцев, вероятно, представлял глава усерганцев Бикбау-бий, равно как и Мешавли Каракузяк – всех трех племен под общим названием Кыпсак.

повествуется в их шежере, составленном во второй половине XIX в. В нем говорится, что после взятия Казани «Белым царем», «во все земли» Башкортостана были направлены послы, которые уговаривали население о мирном подчинении Русскому государству. Глава племени Татигас бий прибывает в Казань с тремя соплеменниками: Азнай-бабой, Ильчикай Тимер-бабой и Кармыш-бабой. Согласившись быть подданными и платить ежегодный «ясак из ста куниц», получают ярлык (жалованную грамоту) царя, подарки, право на владение земель, «оставшиеся от бежавших ногайцев» [Башкирские шежере, 1960. С.33]. Кроме того, Татигас-бий был пожалован чином мурзы, а Азнай-баба – старостой. По возвращению на Родину послы на йыйыне докладывали обо всем населению, включая и то, что мурзу падишах освободил от ясака. Народ принял данное условия, выражая, что «каждый из нас всей душой согласен» [Башкирские шежере, 1960. С.33].

В некоторых других шежере, хотя в них рассказывается о событиях другого времени, также нашлось место для упоминания об исторических деяниях предков в середине XVI в. В шежере племени Мин, написанном в середине XVII в. Янабахты-князем, говорится, что после взятия Казани русскими, минцы «милостивому царю подчинились» [Башкирские шежере, 1960. С.52]. В шежере д. Мурадымово, расположенной на территории минцев, называется имя предводителя племени Урадас-бия как участника похода к царю «для повиновения» [Башкирские шежере, 1960. С.67]. Шежере рода Кара-Табын племени Табын желание табынских башкир быть подвластными русскому государству объясняет их натянутыми отношениями с казанским ханом [Башкирские шежере, 1960. С.165].

Усиленное внимание современников и потомков к этому событию объясняется, во-первых, тем, что они понимали исключительную важность данного исторического акта; во-вторых, после подданства Башкортостана к русскому государству шежере стали приобретать право документа на вотчинное землевладение башкирами. Не зря почти в каждом шежере, после описания процесса переговоров, речь идет о разделе и размежевании земель между башкирскими племенами или более мелкими подразделениями внутри племени.

Итак, сведения, содержащиеся в шежере, обращают наше внимание тем, что в этих уникальных источниках речь идет о переговорах башкирских племен с царем и его представителями о подданстве Башкортостана к Русскому государству с вотчинным землевладением, т.е. с относительным сохранением территориальной самостоятельности. Действительно, Башкортостан не сразу стал частью Русского государства; он еще некоторое время сохранил территориальную самостоятельность под его покровительством (подданством) и, по условиям переговоров, платил за это ясак и принял на себя другие обязательства. Лишь в первой половине XVIII в., в результате усиливающейся колониальной политики России, с переводом ее восточных границ с реки Кама на Яик, Башкортостан стал ее внутренней провинцией [Акманов, 1991. С.98-122; История Башкортостана..., 1996. С.221-231; Очерки по истории..., 1956. С. 146]. А уникальные историко-литературные памятники шежере красноречиво доводят до нас факт добровольности подданства башкирских племен к Русскому государству.

Литература и источники:

1. Акманов И.Г. Башкирия в составе Российского государства в XVII – в первой половине XVIII в. Свердловск: Изд. УГУ, 1991.
2. Башкирские шежере / Сост., перевод текстов, введ. и комм. Р.Г.Кузеева. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1960.
3. История Башкортостана с древнейших времен до 60-х годов XIX века. Уфа: Китап, 1996.
4. Очерки по истории Башкирской АССР. Т.1, ч.1. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1956.
5. Хусаинов Г.Б. Шежере как историко-литературный памятник // Башкирские шежере: филологические исследования и публикации. Уфа: Изд. БФАН СССР, 1985.

АНТРОПОМОРФИЗАЦИЯ СОРОКИ В МИФОРИТУАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЯХ БАШКИР*

В эпических произведениях башкир «Урал-батыр», «Идукай и Мурадым», «Кузый-курпяс и Маянхылу» (версия Г. Саяма) и в сказке «Златовласая» присутствуют образы мыслящих и говорящих по-человечески сорок [Башкирский народный эпос, 1977, с. 65, 275; БНТ. Волшебные сказки..., 1989. С. 297; БХИ. Эпос, 1973. С. 136; БХИ. Тарихи кобайырзар..., 2000, С. 106]. В них она выступает как вещая птица, предсказательница человеческих судеб и событий [Илимбетова, 2012. С. 68–69]. В сказке «Лиса и сорока» она превосходит в хитрости лису: когда лиса хотела наказать сороку за помощь орлице, то сорока попросила лису сбросить ее со скалы в бездонном ведре. Лиса так и сделала, – сорока улетела прочь [БНТ. Волшебные сказки..., 1989. С. 404–405]. Среди башкир распространена поговорка: «*һаклыҡты һайыҫҡандан өйрән*» («Учись осторожности у сороки») [БХИ. Мәкәлдәр..., 1980. С. 331]. Этот же тезис содержится и в следующем заговаривании новорожденного ребенка «*һайыҫҡандай һак бул!*»* («Будь осторожен как сорока!») (Кумертауский район РБ [Султангареева, 2006. С. 295]).

Фольклорно-мифологический мотив о трансформации человека в сороку зафиксирован в устнопоэтическом творчестве многих народов мира.

Безусловно, к этому же кругу артефактов относятся рассуждения о способности ведьм и колдунов (колдуний) обрести вид сороки. Ведь общеизвестно, что ведьмы и колдуньи являлись генетическими преемницами жриц, носительниц сакральных знаний и родоплеменных традиций, организаторов и исполнительниц ритуалов, предводительниц матриархальных коллективов первобытных людей. Они стали воплощениями нечистой силы вследствие установления господства патриархальных традиций и жесточайших преследований со стороны более поздних и сильных религиозных систем.

Есть этнографические и фольклорные данные, позволяющие утверждать, что созвучные суждения о сороке были присущи в прошлом и башкирам. В частности, в записанной в 2003 г. у тырнаклинцев в с. Ибраево Кигинского района РБ от К.З. Муфтаевой (1935 г.р.) легенде «*Сибәғәт әулиә*» («Святой Сибатат») говорится, что сидящие на высоких кладбищенских деревьях вороны и сороки спускались на землю и, обернувшись в седовласых и седобородых старцев, обучали Сибатат-авлию различным молитвам и премудростям, а затем вновь становились птицами [Башкорттарзың дини..., 2013. С. 54–55]. А отголоски представлений о том, что и человек может перевоплощаться в сороку отчетливо проступает в суевериях о том, что души некоторых людей после их смерти трансформируются в убыр – вредоносную силу. По суевериям гайнинцев Бардымского района Пермского края, когда умирал такой человек, то его душа – убыр принимала облик сороки, приходила ночью в свой дом, кричала как сорока [Бикбулатов, Фатыхова, 1991. С. 129], стучалась в окно (Бардымский район Пермского края [Тулвинские татары и башкиры, 2004. С. 369]).

Сорока принималась за «убыр» в предрассудках башкир-кара-табынцев [Руденко, 1973. С. 22], як-суби-минцев Альшеевского района РБ [ЭМ-2004: Элшәй р-ны, 2006. С. 17] и кошсинцев Нижнесергинского района Свердловской области [Рухи мирас, 2008. С. 136].

Сорока предстает как убыр и в эпосе «Идукай и Мурадым», где есть следующие строки:

«*Мин һайыҫқан кош булам,
Убыр тигән ут булам, ...
Сыуал япмай йоклаһаң, ...*

«Птицей сорокой я называюсь,
Убыром – огнем считаюсь, ...
Уснешь, не закрыв заслонку печи, ...

* Статья подготовлена при поддержке Программы Президиума РАН, проект: «Традиционная культура в современном башкирском обществе: формы адаптации и трансформации».

** В башкирской научной литературе зафиксирован и другой вариант закливания новорожденного ребенка: «*Ғүмере озон булһын, һайыҫҡандан һак булһын!*» («Пусть его жизнь будет долгой, пусть остерегается сороки!»). Более подробно данное заговаривание будет изложено чуть ниже.

*Өйеңә инһәм төнөндә,
Бер балаһыз калдырам...».*

[БХИ. Тарихи кобайырзар..., 2000. С. 106].

Ночью заберусь к тебе в дом,
Оставлю тебя без детей...».

Не трудно заметить, что здесь убыр-сорока, как и ведьмы-сороки в мистических воззрениях европейских народов, могла проникнуть ночью в дом женщины через печную трубу и похитить ее детей.

Как известно, соответствующие убеждения послужили той исходной точкой, на базе которой у первобытных людей сложились тотемические умозрения об их генетических связях с теми или иными животными и птицами.

Хотя в устных произведениях башкир до сих пор не выявлены легенды о происхождении отдельных этнических групп людей от сороки, это не может быть основанием для отрицания существования сходного мотива в мифологических умозаклчениях древних башкир. В обоснование данного высказывания можно привести немало веских доводов.

Во-первых, в родоплеменной номенклатуре башкир обнаружены многочисленные этнонимы родовых подразделений («ара» // «аймак» // «тубә» // «зат» // «кисәк» // «нәсел» // «током»), образованные от орнитонима «һайысқан» – сорока. Например, такие названия носят родовые подразделения у усерганских башкир (дд. Верхнеутягулово и Ибрагимово Кувандыкского района Оренбургской области [Абсалямова, 2007. С. 9; ПМА, 2001. С. 16]), карагай-кыпсаков (дд. Исламбаево Бурзянского района РБ и Старо-Халилово Гайского района Оренбургской области [Абсалямова, 2007. С. 8]), бурзянцев (дд. Старокурманкеево и Новокурманкеево Давлекановского района РБ [Дәүләкән ынйылары, 2008. С. 82]), шайтан-кудейцев и кыр-кудейцев (дд. Юнусово и Ишимбаево Салаватского района РБ [Камалов, Камалова, 2007. С. 171, 190; ПД Илимбетова, 1968. С. 6]), бишаул-табынцев (д. Утеймуллино Аургазинского района РБ [Камалов, Камалова, 2007. С. 154]), юмран-табынцев, кырклинцев [Кузеев, 1957, С. 48–57], балыкчинцев (д. Чурашево Аскинского района РБ [Камалов, Камалова, 2007. С. 135]) и др. Общеизвестно, что корни подобных этнонимов восходят к тотемическим взглядам первобытных людей о тождестве и родстве отдельных групп людей и определенных видов животных (птиц).

Во-вторых, сорока числилась священной птицей, онгоном тангаурских башкир [Асфандияров, 2009. С. 49]. Об этом же повествуется в башкирской версии дастана «*Сыңғызнамэ*» («Чингизнамэ») (XVI в.): как бы Чингизхан раздал своим биям племенные символы – тамги (племенной знак), уран (боевой клич), дерево и птицу. В их числе предводитель тангауров Тимер Котлы-бий получил птицу сороку [БХИ. Язма кисса..., 2004. С. 160, 553]. Аналогичная информация записана в 1966 году в с. Аскарво Абзелиловского района РБ Ф.Ф. Илимбетовым от Н.М. Мусина, 1908 г.р.: Однажды у вождя одноименного племени Тангаура спросили: «Почему же ты взял себе священной птицей сороку?». На что он якобы ответил: «Нет птицы чувствительней («*һизгерерәк*») сороки. Она знает, что происходит за сорока горами» [ПД Илимбетова, 1966. С. 28].

В то же время необходимо отметить, что еще в 20-е годы прошлого века было записано предание о том, что Тимеркотто-бий сырзинских башкир, получил из рук Чингизхана сороку как атрибут своего племени. И, когда остальные бии стали подтрунивать над ним, Чингизхан будто бы сказал:

«Һеззең арала Тимеркотто акыллы...

Тимеркотто..., кошо барза, ил табыр;

һайысқан илһез булмаҫ!...» [БХИ. Язма кисса..., 2004. С. 455].

«Среди вас Тимеркотто умный...

Тимеркотто..., когда у него есть птица, найдет родину;

Не бывает сороки без родины!...».

По данным М.Н. Сулеймановой, сорока являлась священной птицей и тамьянцев [Сулейманова, 2005. С. 24]. Но, в дастане «Чингизнамэ» сообщается, что Тамьян-бию в качестве священной птицы досталась ворона [БХИ. Язма кисса..., 2004. С. 159]. Такая же легенда зафиксирована у карагай-кыпсаков (д. Исламбаево Бурзянского района РБ): их предки взяли себе священной птицей сороку, считая как будто нет краше птицы, чем сорока. При этом нельзя упускать из виду, что в башкирской научной литературе в

качестве священной птицы кыпсацких башкир рассматривается беркут* [Башкирские родословные, 2002. С. 146; Башкирские шежере, 1960, с. 101; БХИ. Язма кисса..., 2004. С. 159; Илимбетова, 2010. С. 82].

Ученые в целом солидарны с идеей, что истоки представлений о священных птицах (онгонах, онгутах) у тюрко-монгольских народов вытекают из древнейших тотемических суждений об зоо-орнитоморфных предках, покровителях тех или иных сообществ первобытных людей [Башкирские шежере, 1960. С. 205; Илимбетова, 2009. С. 219; Мифологический словарь. 1991. С. 416 и др.].

В-третьих, в башкирском фольклоре сорока выступает в ипостаси поборника, защитника людей. В эпосе «Идукай и Мурадым» чудесная сорока по распоряжению мифического предка, предводителя башкир Баба-Тукляса охраняет в пещере меч Урал-батыра, обещает быть надежным помощником Идукая:

«...Юғалғанын эзләһән,
Табышырмын мин һиңә».

«...Ищешь что потерял,
Помогу тебе отыскать».

И она повела его, указывая путь туда, где были спрятаны воинские доспехи Урал-батыра [БХИ. Тарихи кобайырзар..., 2000. С. 106, 107, 111].

В сказке «Златовласая» батыр, увидев под деревом упавших из гнезда птенцов сороки, поднял и положил их на место. Позднее благодарные сорочата добыли для него из-за семи морей, лесов и гор живую и мертвую воду [БНТ. Волшебные сказки..., 1989. С. 297].

По предрассудкам башкир-усерганцев Хайбуллинского района РБ, нельзя разорять гнездо сороки в случае ее гнездования возле хозяйственных построек, – она якобы охраняет домашних птиц от хищников. Рудименты этого суеверия ясно видно в обычае вешать труп сороки вблизи курятника, – хищники не будут таскать из сарая куриные яйца [ПМА, 2000. С. 30, 81].

Данный мотив прослеживается и в детской игре «Эбәк» («Пятнашки»). Суть игры заключается в том, что один из участников («кәтөүсә» – «пастух») со словами: «Һайышкандай шыкырыклап, мин йөрәйм өй һаклап..., һиңә тейәм, һин – эбәк» («Хожу, стрекочу как сорока, охраняя дом..., задеваю тебя, ты – пятнашка»), касается рукой одного из стоящих по кругу игроков и убегает. Тот человек становится очередным «пастухом» [Башкорт теленең һүзлеге, 1993. С. 734].

В этих фольклорных сюжетах и бытовых традициях башкир явно проявляются следы давних рассуждений первобытных людей о сороке как о тотемическом предке, заступнике людей, охранительнице дома и домашних животных.

Сорока в образе тотемной, священной птицы была табуированным существом. В частности, отзвуки преклонения древних башкир перед сорокой дошли до наших дней в запрещении употреблять в пищу ее мясо. Еще в середине прошлого века родители пугали своих детей, что нельзя пить сорочьи яйца, в противном случае лицо станет рябым (усергане Хайбуллинского р-на РБ и Кувандыкского р-на Оренбургской области [ПМА, 2000. С. 21, 64]).

Тем не менее, весьма примечательно, что в традиционных мировоззрениях многих народов, в том числе и башкир, диссонансом всем описанном выше фактам обожествления сороки звучат нотки негативного ее восприятия.

В монументальном труде С.И. Руденко о башкирах приводится рассказ башкир-катайцев о том, что болезнь может явиться к людям в виде сороки. Однажды некая женщина пошла мыться в баню, она увидела на ее крыше сороку. Зная, что это может оказаться болезнью в сорочьем обличье, она кланялась ей и обратилась к ней с предложением помыться в бане. И оставила после себя в бане горячую воду и пропаренный веник. Наутро она заметила, что в бане вода была разбрызгана и потрепан веник. После этого якобы болезнь миновала двор этой башкирки, и все ее коровы остались живы и здоровы. Когда через несколько лет в деревне появилась та же болезнь, все жители аула топили бани и просили «гостью» мыться в бане: говорят, она

* Возможно, сакрализация сороки у сырзинцев, карагай-кыпсаков и тамьянцев является результатом их тесных этнокультурных контактов с тангаурами. Об этом более подробно: см. Кузеев, 1974. С. 112, 166, 250, 257, 269, 289.

мылась и весь сельский скот остался здоровым [Руденко, 1955. С. 325; Руденко, 1973. С. 30].

Как демоническая натура предстает сорока и в банном речитативе башкир. При первом обрядовом купании новорожденного ребенка в бане повитуха произносит следующее благопожелание:

«*Ғүмере озон булһын!* «Пусть его жизнь будет долгой!
Һайысҡандан һаҡ булһын!». Пусть остерегается сороки!»

[Хисамитдинова, 2010. С. 338].

Сорока имеет отрицательную семантику и в следующих приметах башкир: «Если сорока сядет на крышу дома – к горю» [БХИ. Мәкәлдәр..., 1980. С. 434]; «Сорока не стрекочет к добру» (юмран-табынцы Красногвардейского р-на Оренбургской области [ГМА, 2005. С. 23]).

Примеры неприязненной характеристики крика сороки и встречи с ней у башкир и в инонациональных культурах были более подробно изложены в начале настоящего исследования.

Таким образом, по нашему представлению, первопричина дурного суждения о сороке в суеверных умозрениях тех или иных народов заключается, во-первых, в приписывании ей способности трансформироваться в злых волшебниц, служительниц нечистой силы.

Во-вторых, подобные идеи могут быть отголосками неадекватного отражения в исторической памяти людей жестоких гонений «сорок-ведьм» в средневековой Европе, устроенные церковными инквизиционными судами.

В-третьих, непочтительный взгляд на сороку мог складываться и на основе признания первобытными людьми сорок воплощениями душ умерших людей, предков, проводниками душ усопших в иной мир или посредниками между белым светом и потусторонним миром.

Так, в Германии сорока числилась птицей богини смерти Хель, хозяйки царства мертвых [Сорока, р. 5]. В бретонской мифологии (Франция) она выступает в роли посредника между Анку, посланцем бога смерти и смертником: сорока сообщает человеку о приближении смерти [Персонаж Анку, р. 2]. Дериваты схожих умозаключений у других народов, включая башкир, глубоко укоренились в практике интерпретации крика сороки, встречи с ней как предвестия горя, смерти.

В-четвертых, такое отрицательное отношение к сороке могло формироваться и на базе того факта, что они воруют из птичника куриные и утиные яйца, тем самым наносят вред разведению домашних птиц.

Ареал бытования в древности развитого культа сороки у самых различных народов охватывает огромную территорию Евразии и Северной Америки. Это дает основание полагать, что генетические корни сакрализации сороки неразрывно связаны с тотемическими воззрениями первобытных охотников и собирателей вышеупомянутых континентов, прежде всего носителей ностратической языковой общности, с которыми в эпоху мадлена имели тесные этнокультурные контакты как предки урало-алтайских, палеоазиатских народов, китайцев, индоевропейцев, так и индейцев Северной Америки, прежде всего их на-денеязычных племен.

Литература и источники:

1. Абсалямова Ю.А. Названия родоплеменных подразделений как источник по этнической истории башкир (на примере Восточного Оренбуржья) // Этнос и культуры Урало-Поволжья: история и современность. Матер. Межрег. науч.-практ. конф. молодых ученых. Уфа, 30 ноября 2007 г. Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2007. 146 с.
2. Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. Уфа: Китап, 2009. 741 с.
3. Башкирские родословные / Сост., предисл., поясн к пер. на рус. яз., послесл. и указ. Р.М. Булгакова, М.Х. Надергулова. Уфа: Китап, 2002. Вып. 1. 480 с.
4. Башкирские шежере / Сост., пер. текстов, введ. и коммент. Р.Г. Кузеева. Уфа: Башк. книжное изд-во, 1960. 304 с.
5. Башкирский народный эпос / Сост. А.С. Мирбадалева, М.М. Сагитов, А.И. Харисов; авт. предисл. А.С. Мирбадалева, отв. ред. Н.В. Кидайш-Покровская. М.: Наука, 1977. 518 с.

6. Башкирское народное творчество (в тексте – БНТ). Т. 4. Волшебные сказки. Сказки о животных / Сост. Н.Т. Зарипов; вступ. статья, коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова. Уфа: Башк. книжное изд-во, 1989. 512 с.
7. Башкорт теленең һүзлеге: ике томда. М.: Рус. яз., 1993. Т. 2. 816 б.
8. Башкорттарҙың дини һәм мистик легенда, риуәйәттәре / Авт.-төз., баш һүз, кушымта һәм аңлат. авт. Ф.Ф. Файсина. Өфө: РУНМЦ МО РБ, 2013. 144 б.
9. Башкорт халык ижады (артабан – БХИ). Эпос. Икенсе китап / Төз., баш һүз язуысы, аңлат. биреүсе М.М. Сәғитов; яуаплы ред. Ә.И. Харисов. Өфө: Башкорт. китап нәшриәте. 1973. 370 б.
10. БХИ. Мәкәлдәр һәм әйтемдәр / Төз., инеш мәкәлә язуысы, аңлат. биреүсе Ф.А. Нәзершина; яуаплы ред. Кирәй Мәргән. Өфө: Башкорт. китап нәшриәте, 1980. 470 б.
11. БХИ. Т. 1. Йола фольклоры / Төз., баш һүз һәм аңлат. авт. Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтангәрәева; яуаплы ред. Ф.Б. Хөсәйенов. Өфө: Китап, 1995. 560 б.
12. БХИ. Т. 5. Тарихи кобайырҙар, хикәйәттәр, иртәктәр / Төз., инеш мәкәлә, коммент., глос. авт. Н.Т. Зарипов; яуаплы ред. З.Ф. Ураксин. Өфө: Китап, 2000. 391 б.
13. БХИ. Т. 7. Язма кисса һәм дастандар / Төз. Ә.М. Сөләймәнов, Ф.Б. Хөсәйенов, М.Х. Нәзерғолов; инеш һүз язуысы Ә.М. Сөләймәнов; һүз ахыры Ә.М. Сөләймәнов, Ф.Б. Хөсәйенов, М.Х. Нәзерғолов, Ф. Сибәғәтов, яуаплы ред. Ә.М. Сөләймәнов. Өфө: Китап, 2004. 624 б.
14. Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир XIX–XX вв. М.: Наука, 1991. 188 с.
15. Ғәйнә башкорттары фольклоры / Автор-төз. Р.Ә. Солтангәрәева, төзөүсе Ф.Ф. Файсина; баш һүз авторы Р.Ә. Солтангәрәева. Өфө: Филем, 2012. 172 б.
16. Дәүләкән ынйылары / Төз. А.М. Хәкимйәнова, Р.Ф. Мөхәмәтғәлин; яуаплы ред. Ф.А. Нәзершина. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 328 б.
17. Илимбетова А.Ф. Птиц культ // Башкирская энциклопедия. Уфа: Изд-во «Башкирская энциклопедия», 2009. Т. 5. 576 с.
18. Илимбетова А.Ф. Орел в фольклоре, обычаях и поверьях башкир // Урал-Алтай: через века в будущее. Матер. IV Всерос. науч. конф., посв. III Всемирному курултаю башкир. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. Т. 2. 334 с.
19. Илимбетова А.Ф. Семантика сороки в древних мировоззрениях башкир // Урал-Алтай: через века в будущее. Матер. V Всерос. тюрколог. конф., посв. 80-летию ИИЯЛ УНЦ РАН. Уфа, 21-22 июня 2012 г. Кн. 2. 132 с.
20. Камалов А.А., Камалова Ф.У. Башкорт теленең тарихи-этимологик топонимик һүзлеге. Өфө: Китап, 2007. 331 с.
21. Кузеев Р.Г. Очерки исторической этнографии башкир. Ч. 1. Родоплеменные организации башкир в XVII–XVIII веках. Уфа: Башк. книжное изд-во, 1957. 183 с.
22. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974. 572 с.
23. Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Совет. энцикл., 1991. 736 с.
24. Персонаж Анку. Режим доступа: http://ankou.spb.ru/index.php?option=com_content.
25. Полевой дневник (в тексте – ПД) Илимбетова Ф.Ф. 1966 г.
26. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. 1968 г.
27. Полевые материалы автора (в тексте – ПМА). 2000 г.
28. Полевые материалы автора. 2001 г.
29. Полевые материалы автора. 2005 г.
30. Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 394 с.
31. Руденко С.И. Башкирские сказки и поверья // Археология и этнография Башкирии: в 5-ти т. Уфа: БФАН СССР, 1973. Т. 5. 256 с.
32. Рухи мираһ: Свердловск башкорттарының фольклоры / Төз. Ф.А. Нәзершина, Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Файсина; яуаплы ред. Ф.А. Нәзершина. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 260 б.
33. Сорока. Материал из Art wiki. Режим доступа: http://art_wiki.ru.
34. Сөләймәнов Ә.М. Бала-сағаның уйын фольклоры. Өфө: Китап, 2007. 344 б.

35. Сулейманова М.Н. Доисламские верования и обряды башкир. Уфа: РИО БашГУ, 2005. 146 с.
36. Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде: фольклорно-этнографическое исследование башкирских семейных обрядов. Уфа: Гилем, 2006. 344 с.
37. Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты / Отв. ред. А.В. Черных. Пермь: Пермское книж. изд-во, 2004. 456 с.
38. Хадыева Р.Н. Семантика птиц в национально-культурном контексте // Феномен Евразийства в материальной и духовной культуре, этнологии и антропологии башкирского народа. Матер. Всерос. науч.-практ. конф. Уфа-Сибай, 27–29 мая 2009 г. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009. 288 с.
39. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. 452 с.
40. Экспедиция материалдары-2003 (в тексте – ЭМ): Йылайыр районы / Төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Л.К. Сәлмәнова, Г.М. Әхмәтшина, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Файсина. Өфө: РУНМЦ МО РБ, 2006. 251 б.
41. Экспедиция материалдары-2004: Әлшәй районы / Төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Файсина. Өфө: РУНМЦ МО РБ, 2006. 235 б.
42. Экспедиция материалдары-2005: Яңауыл районы / Төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова, Л.К. Сәлмәнова, Ф.Ф. Файсина. Өфө: РФА ӨҮҮ ТТӘИ, 2009. 264 б.
43. Экспедиция материалдары-2006: Борай районы. (Материалдар һәм тикшеренеүзәр) / Төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Г.М. Әхмәтшина, Ф.Ф. Файсина, А.С. Сәлмәнов. Өфө: Эшлекле династия, 2008. 240 б.
44. Экспедиция материалдары-2008: Балтас районы / Төз. Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова, Ф.Ф. Файсина, Р.Р. Зиннурова. Өфө: РФА ӨҮҮ ТТӘИ, 2010. 204 б.

Исянгулов Ш.Н. (Уфа)

ВЕРБЛЮД В ДРЕВНИХ ВОЗЗРЕНИЯХ БАШКИР

Башкиры в прошлом, несомненно, разводили верблюдов [Исянгулов, 2011. С. 85-91]. В эпосе «Бабсак и Кусяк» в записи С. Мухаметкулова говорится, что башкирские роды, подчиненные Масим-хану, разводили лошадей, верблюдов и овец («Йылкы, дейә, куй үрсетеп, һунар йөрөгән, коралдары кылыс менән ук булган, ти») [БХИ, 1954. С. 84]. И как приданое, и как калым верблюды упоминаются в эпосе «Алдар и Зухра». Значит, их разводили как степные, так и лесные башкиры [БНТ, 1987. Т. 1. С. 406, 416, 420]. По преданию, предводитель усерганцев Муйтен-бий отправился к Чингис-хану, «на семи верблюдах дары взяв» [БНТ, 1987. Т.2. С.171; БХИ, 1997. С.165].

Известный этнограф Р.Г. Кузеев писал, что верблюды и крупный рогатый скот в условиях средних широт, где снежный покров бывает значительным, не могут добывать корм из-под снега. По его мнению, верблюжье поголовье и крупный рогатый скот, башкиры в X-XVI вв. разводили лишь в южных широтах, на территории современной Оренбургской области, частично – в степном Зауралье, где существовали условия для круглогодичного их содержания на подножном корму [Кузеев, 1968. С.271-272; Кузеев, 2009. С.53]. Однако утверждение Р.Г. Кузеева о том, что башкиры в X-XVI вв. разводили верблюдов, было достаточно гипотетичным, его выводы были сделаны в свое время лишь на основании исторических аналогий.

Дело в том, что кочевники южнорусских степей в IX-XIII вв. (печенеги, торки-огузы, половцы) занимались разведением верблюжьего поголовья. В русской летописи перечисляются половцы, захваченные русскими князьями в степях в период с 1096 г. по 1193 г. В указанных источниках также описываются наличие большого количества скота, среди них были отмечены и верблюды. Изображение бактриана имеется даже на фреске Софийского собора в Киеве. По мнению исследователя С.А. Плетневой, художник изобразил здесь верблюдов, разводимых ближайшими соседями – половцами [Плетнева, 1958. С. 187-188].

Однако ныне выводы этнографа Р.Г. Кузеева получают подтверждение на археологическом материале. В частности, выяснено, что среди останков из городища Уфа-II обнаружены кости верблюда, котрые составляют очень незначительный процент [Сатаев, 2011. С.101-105; Сатаев, 2009. С.210-220]. Несомненно, отдельные группы древних башкир, как печенег и половцы, занимались разведением верблюдов, но существовал ли у них культ верблюда?

Отголоски этого культа, по нашему мнению, также сохранились в вариантах башкирского эпоса «Бабсак и Кусяк». В частности, в записях С. Мухаметкулова и А. Исмагилова (записал от того же С. Мухаметкулова в 1928 г.) говорится, что неведомый зверь (лев) стал причиной гибели тысячу верблюдов одного из подданных Масим-хана. Однако, перевод на русский язык, сделанный Г.Г. Шафиковым, несколько искажает смысл происходивших событий:

Оригинал	Перевод
«Дейәләрем Муйынсаклы тауза булған, Балаларым бары ла сайза булған; Қырк биш бала шул сайза қарап торға, Қурқыныслы бер йыртқыс пәйзә булған. Килгән дә мең дейәмдең әсен ярған, Барын да түбә кылып өйөп һалған; Шул вақыт қырк биш бала һуккы алып, Баяғы йыртқыс менән һуғыш һалған. Қырк биштең қыркын берзән үлтерепте, Баштарына киәмәт килтерепте; Қалған бише яраланып, қасып қайтып, Был хәбәрзе безгә көскә еткерепте» [Башкорт, 1999. С. 321].	«На горе Муйынсаклы мой пасся скот. Наши дети там резвились без забот. Сорок пять – не меньше – было малышей, Когда страшный появился хищник там. Тысячам верблюдов распорол Животы, из трупов гору он возвел. Сорок пять детей дрожали как один, Перед хищником, что страшен был и зол. Сорок чад убил без жалости злодей, На пяти других оставил след своих когтей, Вот они-то и вернулись домой, Принесли страшнейшую среди вестей» [БНТ, 1987. Т.1. С.466].

В тексте говорится, что верблюды паслись на вершине горы, тогда как пастухи находились в низине, на равнине, следя за стадом, таким образом, издалека. Исследователь Г.Г. Шафиков не учел данное обстоятельство. Между тем, как будет показано ниже, это имеет большое значение для нашей темы.

В записи М. Сулейманова рассказывается, что у Масим-хана было 40 сыновей и одна дочь. Однажды какой-то зверь погубил 40 верблюдов и 35 сыновей хана [НА УНЦ РАН. Ф.3. Оп.5. Д.31. Л.4]. То же самое повторяется в другом варианте: «И было у Масем-хана сорок сыновей и одна-единственная дочь-красавица. Однажды сорок сыновей хана оседлали сорок верблюдов и отправились в путь. Повстречался им страшный чудо-зверь, который уничтожил сорок верблюдов и тридцать пять сыновей Масем-хана. И только пятеро из сорока братьев сумели спастись от того чудовища» [БНТ, 1987. Т.2. С.180]. Получается, верблюды принадлежали все же хану, были связаны с ним и с его сыновьями. Интересно, что каждому из сыновей хана принадлежит по одному верблюду. О связи верблюда с фигурой правителя свидетельствует и башкирская народная пословица: «Если народ захочет, хан и любимого верблюда зарежет» [БНТ, 1993. С.43; БХИ, 2006. С.99]. О почитании верблюда башкирами косвенно свидетельствует и тот факт, что кличем (ураном) юрматынцев был «актайлак» [Камалов, Камалова, 2001. С.268, 287, 290; Башкорт эзәбиәте, 1999. С.270]. Данное слово на каракалпакском языке означает «белый верблюжонок» (у башкир же значение слова ныне забыто) [Есбергенова, 2014. С.123].

Возможно, мы видим отголоски древнего символа власти – верблюда. В древности у иранских племен (скифов, сарматов, савроматов) культ верблюда был тесно связан с фигурой правителя [См.: Исянгулов, 2011. С. 85-91]. В связи с этим, следует предположить, что, возможно, в древности имело место разведение «священных» (или «посвященных» правителю) верблюдов, то есть они считались собственностью хана (настоящего или уже умершего), и их нельзя было трогать, тем более убивать, ведь они – олицетворение власти монарха. Убивая верблюдов, враг (зверь) посягал на верховную власть хана.

Как известно, у многих народов в древности практиковалось разведение некоторых «священных» животных. В частности, римский историк Корнелий Тацит (I-II вв. н. э.) сообщает следующее: «... но лишь у германцев в обыкновении обращаться за

предсказаниями и знамениями также к коням. Принадлежа всему племени, они выращаются в тех же священных дубравах и рощах, ослепительно белые и не понуждаемые к каким-либо работам земного свойства; запряженных в священную колесницу, их сопровождают жрец с царем или вождем племени и наблюдают за их ржаньем или фырканием. И никакому предзнаменованию нет большей веры, чем этому, и не только у простого народа, но и между знатными и между жрецами, которые считают себя служителями, а коней – посредниками богов» [Тацит, 1969. С.357-358].

Вплоть до начала XX в. у многих сибирских народов был распространен обычай посвящения коня и других домашних животных божествам. Этнограф Д.К. Зеленин отмечал, что «главная отличительная особенность «посвященного» животного или изыха – это его неприкосновенность и свобода... Неприкосновенность, табуация изыха состоит в том, что изыха запрещено убивать, бить (ударять), как бы то ни было использовать его силу, его шерсть, рога, молоко и т. д.» [Зеленин, 1936. С. 303]. Термин «изых» означает живых домашних животных, посвященных демону. Д.К. Зеленин объяснял происхождение изыхов попыткой передачи своих болезней живым животным, большей частью тотемам. Плано Карпини сообщал, что монголы «делают идол для императора и с почетом ставят его на повозке перед ставкой, как мы видели при дворе настоящего императора, и приносят ему много даров. Посвящают ему также лошадей, на которых никто не дерзает садиться до самой их смерти» [Плано Карпини, 1957. С.29]. Бенедикт Полоний (Поляк) уточняет, что это был идол Чингис-хана: «Кони же, принесенные в дар, в дальнейшем не используются для езды» [Христианский мир, 2002. С.116].

Пережитки «посвящения» животных сохранились, как уже было сказано, у современных сибирских народов [Зеленин, 1936. С. 288–335]. После работы Д.К.Зеленина значительный вклад в изучение данного вопроса внес Л.П.Потапов. В частности, Л.П.Потапов отмечает, что коней, «посвященных» божествам, алтайцы, телеуты, киргизы называли ыйык, качинцы, сагайцы, бельтиры – ызык, тувинцы, тофалары, якуты – ыдык (или ытык), желтые уйгуры – йызык. Обычно лошадей посвящали «хозяевам гор». Так, восточные тувинцы посвящали коня горе Утуген. По мнению Л.П.Потапова, связь посвященных коней с почитанием гор, на которых или в честь которых «ставили» ызыхов, совершенно очевидна, что отразилось в названиях гор. У алтайцев такие горы назывались ыйык-ту, у тувинцев – ызык-таг, у хакасов – ызык-таг [Потапов, 1977. С.169, 170]. В связи с этим, следует отметить, что в древнетюркских рунических надписях неоднократно встречается термин ыдык (ыдук) применительно к названию гор. В «Книге гаданий» имеется термин ыдуклук в значении «посвящение животного божеству» [Малов, 1951. С.83]. Становится понятным, почему и на территории исторического Башкортостана зафиксировано множество гор с одним и тем же названием «Ыйык-тау». В частности, краевед Р.Г.Исламшин обнаружил 17 гор с таким названием в Пермском крае, Республике Башкортостан и Челябинской области. Один из информаторов рассказал, что эта гора священная, и раньше старшие не позволяли на ее склонах пасти скот. На вершине одной из гор Р.Г.Исламшин обнаружил 3-метровую каменную статую человека – божества («Ыйыкташ») [Исламшин, 2006. С.37-43]. Скорее всего, в далеком прошлом и башкиры посвящали «хозяевам гор» священных животных.

«Священных» животных, которых по какой-либо причине нельзя было использовать для работы, обычно разводили в специальных заповедных местах. Например, у одного из последних тюркешских каганов Сулу (умер в 737 г.), по арабским источникам, «были запретный луг и запретная гора, к которым никто не смел приблизиться; стада, пасшиеся на лугу, и дичь горы должны были служить провиантом при военных походах» [Бартольд, 1963. С.34]. Такие заповедные места: пастбища, охотные угодья, царские погребения были у правителей усуней (II в. до н.э. – V в. н.э.), в уйгурском государстве Гаочан в Центральной Азии (V-VII вв. н.э.), в Монгольской империи и т.д. [Тихонов, 1966. С.127-128; Дробышев, 2005. С.30-47]. Как пишет китайский автор VII в. Сюань-цзан, у тюркского кагана было стадо оленей. «Каган дорожит ими; он издал указ о своем покровительстве над стадом и запретил убивать оленей. Кто нарушит указ, тому не будет пощады. Поэтому олени этого стада доживают до старости» [Сюань-цзан, 2012. С.40]. В одном башкирском предании рассказывается, что некий Баймухамет однажды на охоте нечаянно подстрелил ханскую собаку, после

чего, испугавшись возмездия, скрывался в Уральских горах 15 лет [БНТ 1987. Т.2. С.126-129].

О том, что верблюды в прошлом, также как и кони, «посвящались» божествам, по нашему мнению, свидетельствует и следующий факт. По сообщению Л.П. Потапова, на шаманских бубнах телеутов встречались изображения, которые осмысливались как кони. Они именовались шаманами «бура». Таким же образом называли жертвенного коня и его «душу», которую шаман отправлял к божеству [Потапов, 1977. С.167-168]. Как известно, слово «бура» в некоторых тюркских языках, в том числе и в башкирском, означает верблюда. Возможно, «посвящение» верблюдов божествам исторически предшествовало аналогичному обычаю с лошадьми.

Как нам кажется, таких «священных» верблюдов мы видим и в эпосе «Бабсак и Кусяк». Пастухи не зря находились на равнине. Скорее всего, им нельзя было вступать на «священную», «заповедную» гору, где паслись «посвященные» сыновьям Масем-хана верблюды. Эти верблюды были символами власти, сосредоточием «кута» («жот», «счастье») хана и его наследников.

Таким образом, приходим к выводу, что культ собственно верблюда у башкир, по крайней мере, до периода окончательной тюркизации (кыпчакизации) все же существовал. И связан был данный культ, также как у древнеиранских племен, с фигурой правителя.

Литература и источники:

1. Башкирское народное творчество. Т. 1. Эпос. Уфа, 1987.
2. Башкирское народное творчество. Т. 2. Предания и легенды. Уфа, 1987.
3. Башкирское народное творчество. Т.7. Пословицы, поговорки. Приметы. Загадки. Уфа, 1993.
4. Башкорт халк ижады. Т. 1. Өфө, 1954.
5. Башкорт халык ижады: Риүәйәттәр, легендалар. Икенсе том. Өфө, 1997.
6. Башкорт халык ижады. Дүртенсе том. Эпос. Өфө, 1999.
7. Башкорт халык ижады. 10-сы т. 1-се китап. Мәкәлдәр һәм әйтемдәр. Өфө, 2006.
8. Башкорт әзәбиәте антологияһы. Беренсе том. XIII-XVIII быуаттар. Өфө, 1999.
9. Бартольд В.В. Очерки истории Семиречья // Бартольд В.В. Сочинения. Т. II. Ч. 1. М., 1963.
10. Дробышев Ю.И. К типологии средневековых заповедников Центральной и Средней Азии // Тюркологический сборник. 2003-2004: Тюркские народы в древности и средневековье. М., 2005.
11. Есбергенова С.Х. О почитании верблюда у народов Южного Приаралья // Этнографическое обозрение. 2014. № 4.
12. Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М., Л., 1936.
13. Исламшин Р.Ф. Ыйык таузар илендә. Өфө, 2006.
14. Исянгулов Ш.Н. К вопросу о титуле «Богра-хан» в Башкортостане или пережитки культа верблюда у башкир // Этнос и культуры Урало-Поволжья: история и современность. Матер. V Всерос. научно-практ. конф. молодых ученых. Уфа, 2011.
15. Камалов А.А., Камалова Ф.У. Атайсал. Уфа, 2001.
16. Кузеев Р.Г. Историческая этнография башкирского народа. Уфа, 2009.
17. Кузеев Р.Г. Развитие хозяйства башкир в X-XIX вв. (к истории перехода башкир от кочевого скотоводства к земледелию) // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1968. Т. III.
18. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951.
19. НА УНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 5. Д. 31. Л. 4.
20. Плано Карпини дель Джованни. История монгалов // Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957.
21. Плетнева С.А. Печенеги, торки и половцы в южнорусских степях // Материалы и исследования по археологии СССР. № 62. М.; Л., 1958.
22. Потапов Л.П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.
23. Сатаев Р.М., Куфтерин В.В. Результаты изучения остатков животных из культурного слоя городища // Мажитов Н.А., Сатаров Т.Р., Сунгатов Ф.А., Султанова А.Н. Городище Уфа-II. Материалы раскопок 2007 года. Т. II. Уфа, 2009.

24. Сатаев Р.М., Сатаева Л.В., Куфтерин В.В., Гимранов Д.О., Султанов Р.Р. Особенности природопользования средневекового населения Уфимского полуострова // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2011. Т. 13. № 5.
25. Сюань-цзан. Записки о западных странах [эпохи] Великой Тан (Да Тан си юй цзи) / Введ., пер. и коммент. Н.В. Александровой. М., 2012.
26. Тацит Корнелий. Сочинения: в 2-х томах. Л., 1969. Т. 1.
27. Тихонов Д.И. Хозяйство и общественный строй Уйгурского государства X-XIV вв. М.; Л., 1966.
28. Христианский мир и «Великая Монгольская империя». Материалы францисканской миссии 1245 года / Критич. текст, перевод с латыни «Истории Тартар» брата Ц. де Бридиа С.В. Аксенова и А.Г. Юрченко; Экспозиция, исследование и указатели А.Г. Юрченко. СПб., 2002.

Каримов К.К. (Уфа)

УЗЛОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ БАШКИР В ТРУДАХ НАЦИОНАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ (КОНЕЦ XIX- НАЧАЛО XX В.)

Глубокие социально-экономические реформы, последовавшие после отмены крепостного права, перевод башкир из кантонной в гражданскую систему управления дали мощный импульс развитию в Башкортостане просвещения, светской культуры и научных знаний. Многогранная деятельность прогрессивных российских ученых и краеведов, развитие печати, открытие новометодных учебных заведений для мусульманской молодежи – мектебов и медресе, оказали значительное влияние на рост национального самосознания башкир и татар, способствовали распространению среди них светских знаний, идей просветительства, достижений мировой и отечественной науки, гуманистической общественной мысли.

Из среды формирующейся национальной интеллигенции, для которой были характерны особая духовность, озабоченность судьбами народа, стремление к служению во имя его интересов, выросли ученые педагоги и краеведы, оставившие ценные труды по истории, этнографии, филологии, общественной мысли, педагогическим и религиозным традициям народов. В этих трудах еще не было четкой классификации наук (этнографии, истории, фольклора, лингвистики, педагогики, религиоведения), что объяснялось тогдашним недостаточным уровнем развития гуманитарных знаний, незавершенностью их классификации в мировой и отечественной науке. Ученые выступали, как исследователи широкого профиля, охватывая в своих работах многие аспекты истории и духовной культуры народов Востока. Впрочем, одним из примечательных особенностей российского востоковедения, в рамках которого развивались труды первых башкирских ученых начала XX в., явилось его многопрофильность, комплексный подход к изучению истории и культуры.

Зарождение реформированных мусульманских учебных заведений предопределило формирование плеяды ярких педагогов-методистов, авторов оригинальных учебников и учебных пособий по многим отраслям знаний. Значительное место в этих учебных и методических пособиях занимали наблюдения авторов, почерпнутые из реальной жизни, лучших образцов воспитания и обучения в семье, прогрессивных традиций народной педагогики и поэтому они могут рассматриваться в рамках заявленной темы. Именно через эти книги шакирды получали первые сведения по истории и культуры народов, населяющих Россию и стран Востока, знакомились биографией и трудами ученых, литераторов и религиозных мыслителей. Прежде всего следует указать на труды по исламоведению, очищенных от схоластики и средневековых наслоений, препятствующих ускоренному освоению шакирдами основ Ислама и его интерпретаций, исходя из новых реалий жизни. Среди их авторов были видные просветители, руководители и ведущие мударисы известных новометодных медресе Уфимской и Оренбургской губерний: З. Расулев, Г. Расулев, Р. Фахретдинов, З. Камали, Дж. Валиди, Ф. Карими, С. Бикбулатов, З. Кадыри, Я. Бигиев, Г. Идрисов, Г. Гумеров, Х. Забиров, И. Тагиров и другие прогрессивные деятели национальной

культуры. В частности, качестве учебного пособия по педагогике и воспитательной работе среди шакирдов в ведущих медресе губерний использовались известные дидактические произведения Р. Фахретдинова «Тәрбияле бала» («Воспитанный ребенок»), «Тәрбияле ата» («Воспитанный отец»), «Тәрбияле ана» («Воспитанная мать»), «Ғаилә» («Семья»), философский трактат «Юаныч» (Утешение), большим успехом пользовались методические пособия по воспитательной работе А. Мустафина, Г. Шнаси и др. Все эти учебники и учебные пособия были подготовлены на достижениях европейской и российской педагогической мысли с учетом запросов реальной жизни.

Распространение в башкирском обществе товаро-денежных отношений, расширение сети новометодных мектебов и медресе являлись побудительными факторами роста национального самосознания, в ускорении процесса самоидентификации башкир среди тюркских народов России. В этих условиях неизмерима возросла тяга учащейся молодежи, представителей формирующейся национальной интеллигенции, прогрессивного духовенства и купечества к истории тюркских народов и их роли в судьбах России, изрядно фальсифицированной в официальной российской историографии. Этими факторами объясняется появление целой серии исторических работ, принадлежащих перу башкирских ученых-просветителей, на достаточном для своего времени уровне, объективно отражающих историческое прошлое башкирского народа. Продолжая традиции, заложенные в исторических трудах прогрессивных российских ученых и гуманистических взглядов мыслителей мусульманского Востока, Мурат Рамзи, Ахмет-Заки Валиди, Хасан-Гата, Габяши, Мунир Хадиев, Ризаэтдин Фахретдинов и другие в своих произведениях освещали вопросы происхождения башкир, давали интерпретации об этнониме «башкорт», обосновывали территории расселения и родоплеменного состава башкир, взаимосвязи с другими народами, раскрывали колонизаторскую политику царизма в Башкортостане и с горечью описывали причину социально-экономической стагнации края.

Среди первых печатных книг по истории и этнографии, принадлежащих представителям башкирских ученых, по своему содержанию и широте охвата, выделяется изданная в 1907-1908 гг. в Оренбурге на арабском языке двухтомная книга шейха Мурата Рамзи «Тэлфик-эль-эхбэр вэ тэлких эль асар фи вэкайги Казан вэ Болгар вэ мэлэжит татар» («Сборник сообщений о казанских, болгарских и татарских правителях и о событиях с ними связанных»). Книга написана на основе изучения обширного круга произведений восточных авторов, а также использования и своеобразной трактовки трудов русских историков С.М. Соловьева, В.Н. Татищева, исследователя этнографии и фольклора народов Сибири и Центральной Азии Н.М. Ядринцева и др. В ней содержится много сведений из истории тюркских народов и их борьбы против китайских императоров, монгольских ханов, экспансии русских царей. Отдельные разделы книги посвящены истории ногайско-башкирских отношений, правителям Булгарского государства и Казанского ханства, хозяйству и культуре башкирских племен. Автор приводит ряд ценных сведений, относящихся к древней и средневековой истории башкир. В частности М. Рамзи пишет о том, что по сообщениям средневековых арабских авторов племя бурзян еще в V в. н.э. обитало в районе современного Мангышлака.

М. Рамзи подробно описывает жестокость и коварство крупных представителей царской администрации, оренбургских губернаторов, руководивших подавлением башкирских восстаний, нередко натравливая друг на друга мусульманские народы края. Так, во время башкирского восстания 1755-1756 гг. в Оренбургский генерал-губернатор И.И. Неплюев сумел создать кавалерийский корпус, состоявший из 5000 казанских татар. Обещая отмену платежей за пользование башкирскими вотчинными землями, он перетянул на свою сторону тептярей и мишарей [Мурат Рамзи, 1908. С.213-214].

Ценные наблюдения по ранним этапам этнической и социально-политической истории башкир содержатся в опубликованных и рукописных произведениях выдающегося ученого, писателя-просветителя и богослова Р. Фахретдинова. Он внес большой вклад в развитие общественной мысли Урало-Поволжья и в целом тюркоязычных народов нашей страны. Перу ученого принадлежит ряд работ по древней

и средневековой истории тюркских народов, жизни и деятельности политических и религиозных предводителей этого времени.

В богатейшем литературном и научном наследии ученого наибольшей фундаментальностью выделяются многотомное энциклопедическое произведение «Асар» («Сочинения»), философский трактат «Юаныч» («Утешение»), монография «Болгар в Казан тореклэре» («Булгарские и казанские тюрки»). Кроме того, по подсчетам исследователя его научного наследия Р.У. Амирханова в период активной творческой деятельности в Уфе и Оренбурге ученый подготовил научные и литературные произведения в объеме более 100 объемистых страниц [Амирханов, 1995. С.10]. Только в редактируемом им журнале «Шура» в 1908-1917 гг. по различным общественно-политическим, литературным, историческим, философским и теологическим проблемам он опубликовал свыше 300 работ [Творчество..., 1988. С. 120-133].

Фундаментальная работа Р. Фахретдинова «Булгарские и казанские тюрки» посвящена истории населяющих регион Урало-Поволжья тюркских народов, начиная со средних веков. В ней содержится огромный массив материалов по социально-экономической и духовной истории Волжской Булгарии, быту и жизни народов, освещаются взаимоотношения Булгарского и Казанского ханств с соседними государствами и народами, в том числе с башкирами.

Книга состоит из двух больших разделов. В первом из них ученый исследует историю возникновения и развития Волжской Булгарии – общей государственности народов Восточной Европы, в том числе и башкирских племен. Второй её раздел посвящен биографии выдающихся людей – государственных и религиозных деятелей, ученых, мыслителей, поэтов, оставивших значительный след в политической и духовной жизни Шимальских тюрков*.

В творчестве ученого широко освещены проникновение и распространение ислама среди татар и башкир. Р. Фахретдинов является автором многочисленных работ по мусульманской теологии, языкознанию, педагогике, этике и другим областям гуманитарных знаний. Много труда Р. Фахретдинов вложил в изучение истории просвещения, на формирование конфессионального образования среди мусульман внутренней России. Он являлся одним из самых известных ученых и одним из признанным лидером джадидского движения в Урало-Поволжье.

Труды по различным отраслям знаний, прежде всего по истории, этнографии и фольклористике публиковались в журналах «Маглумат махкамаи шаргия», «Шура», газетах «Вақыт», «Тормош» и других изданиях национальной периодической печати. Только на страницах журнала «Шура», его бессменный редактор Р. Фахретдинов в 1908-1917 гг. опубликовал более 300 работ, посвященных творческой биографии европейских и российских ученых, жизни ученых-мыслителей, выдающихся поэтов Востока, прогрессивных религиозных деятелей Средней Азии и Урало-Поволжья.

На страницах журнала «Маглумат махкамаи шаргия» печатались статьи члена Оренбургского Мусульманского Духовного Собрания Хасан-Гата Габяши по истории тюркских племен, об их расселении в просторах Евразии, изданная в 1907 г. в Казани отдельной книгой под названием «Мохтасар тарихе кауме төрки» («Краткая история тюркских народов»). Позднее ее автор доработал и в 1909 г. в Уфе издал последующую книгу, дополнив новыми главами. Теперь она называлась «Мофассал тарих наум тюрки» («Подробная история тюркских племен»). В книге широко представлены взгляды как российских ученых, так и восточных авторов по узловым проблемам этнической истории башкир. На их основе автор выводит свою версию. Так, в толковании этнонима «башкорт» Х.-Г. Габяши исходит из того, что оно образовано от слов баш-уйгур-башкор – башкорт. Древних башкир он связывает с сарматами, гуннами, булгарами. Далее он пишет о разделении древнебашкирского племени на южную и

* Тюркские народы Урало-Поволжья Р. Фахретдинов рассматривал как часть единой тюркской общности («торек милләте») и делил ее на три группы: 1) южные тюрки («тошлек тореклэре»); 2) восточные тюрки («кончигыш тореклэре»); 3) шимальские тюрки (тоньяк тореклэре) (северные тюрки). К шимальским тюркам он относил те тюркоязычные народы, предки которых проживали в Сибири, на Урале, на берегах Волги, Дона, Яика и их притоков.

восточные группы. Одна группа угыр-баш, или угыр-башкорт, расселились на Южном Урале, образовав базу для башкирского этноса. Другая группа башкир под названием буржан (бурзян) передвинулась дальше на юг, дошла до Хорезма и ассимилировалась в составе формирующихся тюркских народов Средней Азии. Оставшиеся от этой группы бурзянцы живут на старых местах в составе башкирского этноса [Габяши, 1909. С.109-110].

В 1912 г. вышла книга М. Хадиева «Башкорт тарихы» («История башкир»), которая является одной из первых попыток в национальной историографии популярного изложения истории башкир с X в. до середины XVIII столетия. Она написана на основе целенаправленного отбора собранных разных источников. Широко опирается автор на работы русских историков Р. Игнатьева, Н. Гурвича, В. Хвольсена и др. Источниками для него являются «Путешествие Ибн-Фадлана», труды М. Уметбаева, Ш. Марджани. Полемизирует автор с тезисом В. Флоринского об ассимиляции башкир. Причем удельный вес документально-достоверного материала возрастает по мере приближения к основным главам, посвященным башкирским восстаниям, тогда как легенды, предания, шежере занимали место в начале исследования.

Касаясь вопроса о башкирско-венгерских связях, М. Хадиев пишет, что мадьяры жили на Урале и в результате притеснения их печенегами в 884 г. под предводительством Алмуса ушли с Урала. Венгры называют себя мадьярами, а древние исламские авторы называли их хингер, маждгару, некоторые – башгирд. Ученые предполагали, что мадьяры входили в родоплеменной состав башкир [Хадиев, 1912. С.2-4]. Такого мнения придерживались тогда многие европейские и отдельные российские ученые. На основе подсчета прямых и косвенных сведений, содержащихся в использованных книге источниках и литературы, М. Хадиев впервые в историографии приводит данные о численности башкир в середине XVI в. По его мнению, башкир в то время было примерно 2,5 млн. человек. В последующем данные М. Хадиева о численности башкир в XVI в. ученые подвергли сомнению, считая их чрезмерно завышенными. Однако другие версии в этом вопросе также не отличаются оригинальностью и достоверностью, так как историческая реконструкция демографических процессов Восточной Европы входит в разряд сложных проблем ввиду отсутствия письменных источников, сообщающих достоверные сведения о количестве полукочевых этносов и не разработанности методики подсчета таких данных в исторической науке.

Повышение интереса к истории расширяет проблематику изучаемых событий. Более углубленно исследуются темы в национальной историографии, в частности в шежере отдельных родов. Появившиеся в печати работы по истории ряда старинных сел и деревень Башкортостана, центров просвещения, ремесел и торговли укрепляли в читателе чувство Родины, способствовали росту национального самосознания [Баишев М., Тукаев М., Мутагар ибн Мирхайдар]. Намеченная еще М. Уметбаевым работа по углубленному изучению особенностей истории и этнографии отдельных этнических групп башкир принимает в это время широкое распространение. К историческим сочинениям предъявляются более строгие требования научности, объективности, концептуальной завершенности.

Новые требования к историческим исследованиям образно сформулировал видный татарский писатель и ученый, преподаватель уфимского медресе «Галия» Галимджан Ибрагимов в рецензии на произведения Р. Рафики, опубликованной в 1912 г. в газете «Вақыт»: «Древние сочинения по истории напоминают мешок крохобора, куда автор кидал все что видел и знал. И только в последнее время мы видим образцы исследовательского, критического подхода к истории» [Амирова, 1985. С.190]. Тогда же на страницах газеты «Вақыт» прошла дискуссия: является ли наукой современная история? Её участники были склонны к мнению, что она пока еще очень слаба выделяются из публицистического потока и не является пока в полной мере самостоятельной наукой [Вақыт, 1908. №7]. Предъявлялись более повышенные требования прежде всего к тематике исторических исследований, методологии изучаемых проблем и их источниковой базе.

Успешное изучение отдельных проблем истории и духовной культуры мусульманских народов Урало-Поволжья создало предпосылки для всестороннего исследования их политической и социально-культурной истории, мировоззрения и

общественного сознания. Среди наиболее образованных представителей молодой национальной интеллигенции возрос интерес к объективному воссозданию истории тюркских народов с древнейших времен и раскрытию их роли в формировании в пределах Российской империи евразийской цивилизации. Этими обстоятельствами объясняется появление книги молодого башкирского ученого и мугаллима Ахметзаки Валиди «Тюрк вэ татар тарихы» («История тюрков и татар»), вышедшая в 1912 г. в Казани (В то время, в условиях быстрого роста национального самосознания народа, написание на родном языке систематической всеобщей истории тюркских народов, служащую учебником для обучения молодежи в медресе и мектебев являлось злободневной задачей. А.-З. Валиди разрешил эту задачу). Эта книга явилась первым удачным опытом в национальной историографии систематического освещения истории тюркских народов, в том числе историю их духовной культуры.

На базе этого исследования А.-З. Валиди в 1915 и 1917 гг. издал еще два учебника по истории для шакирдов: «Кыскача торек-татар тарихы» («Краткая история тюрк и татар») Последнее издание было богато иллюстрировано рисунками по историческим мотивам. Вспоминая о своих первых опытах в изучении истории тюркских народов, изрядно сфальсифицированной официальной историографией, А.-З. Валиди позднее писал: «Я поставил целью сравнивать сведения, почерпнутые мною из исторических источников ислама со сведениями русских источников» [Валиди, 1993. С.61]. Видимо, не случайно первый крупный труд А.-З. Валиди выгодно отличается от других работ национальной историографии того времени прежде всего широтой источниковой базы и умением интерпретировать факты, не противопоставляя их выводам российских и восточных авторов. Более того, автор их использовал в плане сравнительного анализа в построении отдельных исторических сюжетов. Прекрасно овладев методикой использования памятников устного народного творчества и восточных источников в историческом повествовании, ученый, продолжая и приумножая научные традиции, заложенные в трудах Ш. Марджани, М. Уметбаева, М. Рамзи, Р. Фахретдинова, создал целостный труд по истории тюркских народов Российского Востока.

На становление научного мировоззрения З. Валиди большое влияние оказали исторические взгляды Г.В. Плеханова, личное общение и труды выдающихся российских востоковедов В.В. Бартольда, Н.Ф. Катанова, И.Ю. Крачковского и других ученых. Став признанным ученым-ориенталистом мирового уровня, Заки Валиди Тоган вспоминал о том, что в 1910-1911 гг. живя и работая в Казани, изучил труды Г.В. Плеханова «О материалистическом понимании истории», «О роли личности в истории», «пришел к убеждению, что самый верный путь к пониманию истории исходит из экономического развития общества [Валиди, 1993. С.96]. Определяя методологию изучения истории, в более позднее время пишет труд «Методология истории», когда остался вверен взглядам об определяющей роли экономического развития в историческом прогрессе. И необходимости менять свои взгляды по методологии исторического взгляда по методологии исторического исследования, усвоенные мною еще в России, не испытывал» [Валиди, 1993. С.97].

Среди ранних работ А.-З. Валиди значительное место занимают исследования, посвященные проблемам традиционной культуры, мировоззрения тюркских народов. В его статьях «Бурзянские башкиры», «О наших песнях», опубликованных в журнале «Шура» в 1911, 1913 гг., исследуется богатое фольклорное наследие бурзянских башкир, которые лучше всех сохранили древнюю тюркскую культуру [Валиди, Шура, 1911. С. 445-448; 1913. С. 587-589...682-684].

Ученый анализирует особенности национальной музыки башкир, сохранившиеся в памяти народа замечательные образцы эпических поэм и дастанов об Едигее, Мурадыме и других. В них делается попытка реконструировать элементы традиционной духовной культуры башкир, систему их взглядов на человека, природу. Он делает вывод о том, что русские исследователи, не зная языка и обычаев народа, не в полной мере раскрывают сущность и функционально-обрядное назначение этих песен и мелодий.

Таким образом, выдающийся ученый, продолжатель научных традиций классического российского востоковедения А.-З. Валиди первые опыты в методологии исторических исследований приобрел в годы демократического подъема, вызванного Первой российской революцией. Тогда у формирующейся национальной

интеллигенции, прогрессивной буржуазии, учащейся молодежи возник интерес к подлинной истории, «очищенной» от официоза, принижавшего историческую роль и место тюркских народов в становлении и функционировании Российской евразийской цивилизации. Именно инструментарием познания этой исторической реальности, хотя первые работы национальной историографии, в том числе и ранние труды А.-З. Валиди не были свободны от субъективистского истолкования в сторону показа роли тюрко-татар в исторической программе, служило материалистическое понимание истории, соподчиненность политических и духовных сфер к экономическому уровню и степени организации материального производства.

Таким образом, в условиях ускоренной капиталистической модернизации и трансформационных процессов в культуре мусульманских народов России изучение узловых проблем этнической истории башкир достигло значительного уровня обобщения разнообразных источников. Появились научные труды, которые выходили далеко за рамки официальной историографии, из демократических позиций освещали основные этапы этнической, общественно-политической и духовной истории башкирского народа. В трудах национальных исследователей был поставлен и получил своеобразную интерпретацию ряд принципиальных вопросов, касающихся происхождения и развития тюркских народов края, раскрытия их роли в историческом процессе. Труды дореволюционных ученых из башкир и татар способствовали повышению интереса национальной интеллигенции, либерально-буржуазных кругов и учащейся молодежи к вопросам истории, этнографии, фольклора родного народа, содействовали росту их этнического самосознания и уровня духовной культуры.

Литература и источники:

1. Амиров Р. Летопись современности. Уфа, 1985.
2. Амирханов Р.У. Великий ученый // Ризаэддин Фахретдинов. Казанские ханы. Казань, 1995 (на татар. яз).
3. Баишев М. Деревня Зианчурин Орского уезда Оренбургской губернии // Изв. Оренб. отд. Рус. геогр. о-ва. 1895, вып.7.
4. Вакыт. 1908, №7.
5. Валиди Заки. О наших песнях // Шура. 1911. №10, №14
6. Валиди Заки. Среди бурзянских башкир // Шура. 1913. №19, №20, №21, №22.
7. Гибаши Х.-Г. Мофассал тарих наум тюрки (Подробная история тюркских племен). Уфа, 1909.
8. Заки Валиди Тоган. Воспоминания. Борьба народов Туркестана и других восточных мусульман-тюрков за национальное бытие и сохранение культуры. Кн. I / Перевод с турецкого Г.Г. Шафикова, А.М. Юлдашбаева. Уфа, 1993.
9. Заки Валиди Тоган. Воспоминания. Борьба мусульман Туркестана и других восточных тюрков за национальное существование и культуру (Пер. с тур. В.Б. Фионовой. Научная редакция, примечания и послесловие С.М. Исхакова). М., 1997.
10. Мурат Рамзи. Тэлфик эл-экбэр вэ тэлких эль асар фи вэкайги Казан вэ Болгар (Сборник сообщений о казанских, болгарских и татарских правителях и о событиях с ними связанных). Оренбург, 1907-1908.
11. Творчество Ризы Фахретдинова. Исследования, материалы. Уфа, 1988.
12. Тукаев Мухаметшакир. История Стерлибашево. Казань, 1899 (на татар. яз.)
13. Мутагар ибн мулла Мирхайдар. История Старых Киишков. Оренбург, 1911 (на татар. яз.)
14. Фахретдинов Ризаэтдин. Болгар вэ Казан тореклере. Казань, 1993. Перевод и составление А.Н. Хайруллина. (на татар. яз.)
15. Хадиев М. Башкорт тарихы. Казан, 1912. (на татар. яз).

Каримова Г.Р. (Уфа)

СЕМАНТИКА ЖИВОТНЫХ И ПТИЦ В ОБРЯДАХ БАШКИР (ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Зоологический пласт лексического материала башкирского языка, частично охваченный фольклорными и этнографическими исследованиями и описаниями, представляет большой интерес с этнолингвистической точки зрения. Многие

представления и поверья, существующие в народе, остаются еще не в полной мере систематизированными. Имеющийся в научном обороте фольклорный материал, связанный с животными и птицами, изобилует поверьями, обрядами, выражающими древние религиозно-мифологические воззрения. В башкирском языкознании зоологическая лексика освещалась в исследованиях Э.Ф. Ишбердина [Ишбердин, 1970. С.24], А.Ф. Илимбетовой [Илимбетова, 2012. С.2010] Дж. Киекбаева [Киекбаев, 1966. С.108], С.Ф. Миржановой [Миржанова, 1979. С.272], Н.Х. Максютковой [Максютова, 1976. С.288], У.Ф. Надергулова [Надергулов, 2000. С.186], Ш.В. Нафикова [Нафиков, 1987. С.22], З. Хабибуллиной [Хабибуллина, 2004. С.156], Ф.Г. Хисамитдиновой [Хисамитдинова, 2010. С.455], а также в этнографических исследованиях и в ряде других исследованиях башкирских ученых.

Далее переходим к разбору фактического материала, связанного с зоологической лексикой:

Бүзәнә 'перепелка'

У башкир птица *бүзәнә* перепелка является символом плодовитости, имеет женскую символику. В свадебном обряде башкир молодой невесте произносят следующие комплексы-благопожеланий:

Эй, бүлле бул, бүлле бул,

Бүзәнәләй түлле бул!

Ырыу-ырыу балаларың

Ауыл-ауыл ултырһын.

Ой, будь плодовита,

Как перепелка, родовита!

Пусть у тебя будет столько потомков,

Чтоб деревнями селились [Султангареева, 2006. С.278].

Слово *бүзәнә* перепелка восходит к древнетюркскому *бодәнә*, *бүдинә* 'бытбылдык', в русском языке *перепел*, в английском *quail*, в турецком *bayağı bildiren*. В «Академическом словаре башкирского языка» слову *бүзәнә* дано следующее толкования: «1) *һорғолт сыбар төслә, озон канатлы, кысқа койрокло, күгәрсен зурлығындағы ялан кошо; бытбылдык. Перепел / перепелиный (лат. Coturnix coturnix). Ата бүзәнә. Инә бүзәнә. Бүзәнә ояһы. Бүзәнә йоморткаһы. Ялан ғына ере ай кылғанлык, бүзәнәләр йүгерә төбөндә.* Халык йырынан [Академический словарь башкирского языка в десяти томах. Том II, 2011. С.900]; 2) миф. *Катын-кыз түллелеген һынландырыусы кош. Перепелка, символизирующая женскую плодовитость. Бүзәнәләй түлле бул. Халык ижадынан. «Бүзәнәнән май ал, ябалактан йөн ал». һарыктың йөнөн кыркып бөткәс, әйтелә торған теләк. Бери у перепела жир, у совы – шерсть (пожелание, производимое после стрижки овец)* [Академический словарь башкирского языка в десяти томах. Том II, 2011. С.72].

В башкирском языке существует также название родового подразделения башкир, этноним *бүзәнә*: «*Юрматы кәбиләһе араһы. ☐ Бүзәнә* (название родового подразделения башкир племени юрматы). *Бүзәнә араһы башкорто*».

Ярғанат 'летучая мышь'

По поверью, *ярғанат* летучая мышь – животное, которое притягивает детей, богатство. Она наказана солнцем за непослушание. Слово *ярғанат* имеет тюркскую реконструированную форму *jaru-(sa)* 'летучая мышь'. По представлениям башкир, летучая мышь притягивает богатство, изобилие и плодовитость. *Ярғанат бала тарта тип балаһыз катыңды ярғанат канаты менән имләйзәр.* – Считая, что летучая мышь притягивает детей, бездетную женщину заговаривают крылом летучей мыши:

И талалай, талалай.

Талалайзың бер кошо бар,

Бер бөртөк тә күкәй һалмай,

Йылына өс балалай [Султангареева, 2006. С.278].

Бүре 'волк'

Бүре волк у башкир – обладатель волшебной силы. Умный, быстрый, с сильным телосложением, волк в народной культуре имеет значение «неуязвимой силы», отпугивающей, изгоняющей злые начала». В родинном обряде башкир в южных и юго-восточных районах бездетных женщин продевали через волчью или медвежью губу. Этот обряд назывался *бүре ауызы аша үткәреу* «проводить через волчью пасть». Слово

буре восходит к древнетюркскому *бөрүг* 'волк', в английском *wolf*, в турецком *wolf*. В «Академическом словаре башкирского языка» слову *буре* дано следующее толкование: «*Эт нәселенән булған кырағай йырткыс йәнлек. Волк. / Волчий. Ата буре. Күк буре. Буре өңө. Буре балаһы. Буре олой. Буре һуғыу. Буре һунарһы*» [Академический словарь..., т.2. С.925].

В «Мифологическом словаре башкирского языка» Ф.Г.Хисамитдиновой слову *буре* волк дается следующее объяснение: «Волк; мифологизированное животное, тотем, прародитель, покровитель тюрков, в том числе и башкир. Клыки, когти, шерсть, желчь волка служат амулетами и лечебными средствами. *Ырыуҙы башлап ебәргән һунарсыны баш буре тип атағандар.* – Охотника, положившего начало роду, называли *баш буре* (главный волк) [Хисамитдинова, 2010. С.72].

В народной медицине применяется «волчья пасть» или ободок (*буре ауызы* или *үткәрмә*) – замкнутая лента из вырезанного целиком края волчьей губы. Бесплодную женщину продевают через нее. Считалось, это избавляет от бесплодия.

Ф.Г.Хисамитдинова в «Мифологическом словаре башкирского языка» выделяет около 25 словосочетаний со словом *буре* волк: «*буре алғыр, буре ауызы, буре башы, буре егет, буре исеме, буре йеләге, буре йемеше (вост.). См. буре йеләге, буре йөнө, буре йәлдәк, буре сырағағы (дем.). буре табаны, буре тарамышы, буре теше, буре тиреһе, буре токомо, буре тун, буре тырнағы, буре уйыны, буре үте, буре үткәрмәһе, буре һәйәге, буре һырағағы. См. акман-токман, буре ыуы, Буребай*». Все лексемы имеют мифологическое значение [Хисамитдинова, 2010. С.73-74].

Айыу 'медведь'

В башкирской мифологии *айыу* медведь – символ силы. Слово *айыу* восходит к древнетюркскому *адығ*, в английском *bear*, в турецком *ау*. В «Академическом словаре башкирского языка» слово *айыу* означает: «Ауыр кәүҙәле, йыуан кысқа аяклы имезеүсе йырткыс йәнлек. *Аҡ айыу. Көрән айыу. Ата айыу. Инә айыу. Бала айыу. Тайлак айыу. Оло айыу. Айыу алыу. Айыу һуғыу. Алпан-толпан атлаған айыуы күп Урал тау* (Кобайырзан). *Айыузың үз майы үзенә* (Мәкәл) [Академический словарь..., Т. 2, 2011. С.400].

В «Мифологическом словаре башкирского языка» Ф.Г.Хисамитдиновой слову *айыу* медведь дается следующее объяснение: «Медведь; мифологизированное животное, имеет человеческое происхождение, сожительствует с человеком; первопродок, прародитель, покровитель человека и домашних животных, дух леса, хтоническое существо; имеет мужское начало, символизирует силу, здоровье, доброту; почитаемое животное у горных башкир, особенно охотников; табуируется название медведя, мифологизировано все, что с ним связано. *Айыу кеше затынан, шуға уның итен ашарға ярамай* [Хисамитдинова, 2010. С.10-11]. Медведь из человеческой породы, поэтому нельзя есть его мясо. Мифологические представления, связанные с культом медведя, встречаются у многих тюркских, финно-угорских и славянских народов. В башкирском языке существует название родоплеменной группы башкир *айыу араһы, досл.* потомство рода медведя. Судя по легенде, потомки рода медведя возникли от сожительства женщины с медведем. *Беззә айыу араһы, козғонлар, мәсекәйләр, керпеләр бар.* У нас есть потомки медведя, ворон, упырей, ежей [Хисамитдинова, 2010. С.10-11].

Р.А. Сулейманова отмечает, что «Названия диких и домашних животных занимали значительное место в именах башкир. Эти имена, очевидно, возникли в тот период, когда люди верили в магическую силу слова (имени). Преимущественно применялись в качестве имени названия сильных, могущественных зверей, тотемных животных: *Айыусы, Айыухан* (медведь), *Буребай* (волк), *Төлкәсура* (лиса), *Һеләүһен* (рысь)» [Ураксин З.Г., Уликанова Р.А., 2002. С.184].

Таким образом, язык сохраняет в словах и словосочетаниях сведения о верованиях, представлениях, нравах народа.

Литература и источники:

1. Академический словарь башкирского языка в десяти томах. Т.II. Под ред. Ф.Г.Хисамитдиновой. Уфа, 2011. 556 с.
2. Академический словарь башкирского языка в десяти томах. Т.І. Под ред. Ф.Г.Хисамитдиновой. Уфа, 2011. 431 с.

3. Батыршина Г.Р. Терминология родинного обряда башкир (этнолингвистический анализ): Дисс. канд. фил. наук. Уфа, 2008. 203 с.
4. Батыршина Г.Р. Терминология родинного обряда башкир (этнолингвистический анализ): Автореф. дис. канд. фил. наук. Москва, 2008. 24 с.
5. Батыршина Г.Р. Лексика родинного обряда башкир (этнолингвистический анализ). Уфа, 2011. С.155.
6. Батыршина Г.Р. Лексика послеродовых обрядов башкир (этнолингвистический анализ) // Вопросы филологии, № S4, С.167-169.
7. Древнетюркский словарь / В. М. Наделяев и др. Л., 1969. 676 с.
8. Илимбетова А.Ф. Культ животных у башкир. Дисс. канд.ист. наук. Уфа, 2006.
9. Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф. Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. Уфа, 2012. (2-е издание, испр. и доп.). 704 с.
10. Ишбирзин Э. Ф. Башкортостан коштары (белешмә китап). Өфө, 1986. 168 б., һүрәттәре менән.
11. Ишбердин Э.Ф. названия домашних животных и птиц в башкирских говорах. Автореф. канд.фил. наук. Уфа, 1970. С. 24
12. Киекбаев Дж.Г. Лексика и фразеология башкирского языка. Уфа, 1966. 108 с.
13. Надергулов У.Ф. Животноводческая лексика башкир. Уфа, 2000. 186 с.
14. Нафиков Ш.В. Принципы номинации, структура и происхождение названий рыб в башкирском языке: Автореф. дис. ...канд. филол. наук. Уфа, 1987. 22 с.
15. Максютова Н.Х. Башкирские говоры, находящиеся в иноязычном окружении / Н.Х. Максютова. Уфа, 1996. 84 с.
16. Максютова Н.Х. Восточный диалект башкирского языка в сравнительно-историческом освещении. М., 1976. 288 с.
17. Миржанова С.Ф. Южный диалект башкирского языка. М., 1979. 272 с.
18. Миржанова С.Ф. Северо-западный диалект башкирского языка. Уфа, 1991. 296 с.
19. Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998. 243 с.
20. Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде (фольклорно-этнографическое исследование башкирских семейных обрядов). Уфа, 2006. 278 с.
21. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. Т.1 (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М., 1974. 767 с.; Т.2 (Общетюркские и межтюркские основы на букву «Б»). М., 1978. 349 с.; Т.3 (Общетюркские и межтюркские основы на буквы «В», «Г» и «Д»). – М., 1980. 395 с.; Т.4 (Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Ж», «Җ», «Й»). М., 1989. 292 с.
22. Сиразитдинов З.А., Бускунбаева Л.А., Ишмухаметова А.Ш., Ибрагимова А.Д. Информационные системы и базы данных башкирского языка. Уфа, 2013. 116 с.
23. Хабибуллина З.А. Лексика современного башкирского языка в сравнении с языком древнетюркских письменных памятников: на материале названий, относящихся к животному миру. Автореф. канд. фил.наук. Уфа, 2004.
24. Хисамитдинова Ф.Г. Книга башкирских заговоров. Лечебная и охранительная магия. Уфа, 2006. 178с.
25. Хисамитдинова Ф.Г. Башкирская мифология. Словарь-справочник. Уфа, 2002. 130 с.
26. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. М., 2010. 455 с.

Картер Молли (Шеффилд, Великобритания)

«ПЕРВАЯ НОГА», ЧЕРНОТА И УДАЧА В БРИТАНСКОЙ НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ

В Британии на Новый год принято посещать дома; этот обычай зафиксирован в большом количестве, начиная с XVIII в. и по настоящее время. В данной традиции ключевым является обращение к тем явлениям, которые связаны с удачей. В лиминальные или «пороговые» периоды года (особенно в Новый год) следует обращаться с ними чрезвычайно внимательно и при этом очень важно точно и правильно соблюдать ритуалы и запреты. «Пороги» различных видов – включая временные и пространственные – часто несут в себе функцию привлечения счастья и

насыщены обычаями, направленными на обретение удачи и везения; и чтобы понять значение «удачи» в контексте народных традиций. Следует иметь в виду, что, среди прочего, порог понимается также как некая трещина или пропасть, через которую могут проникать как существа и люди, несущие духовно-энергетические свойства «удачи», так и потусторонние силы как, например, представители «дикой охоты» (т.е. духи усопших).

В британском фольклоре проводником удачи служат «чёрные» или темные мужчины/люди – приносящие удачу или привлекающие удачу. Под «черными людьми» подразумеваются лица, которые первыми переступают порог дома в Новый год: кузнецы, трубочисты, незнакомые люди или же сам дьявол. Согласно народным представлениям, когда указанные персонажи появляются, они могут быть как злыми, так и доброжелательными. Часто они проявляют неопределенную природу, так как «удача» сама по себе нейтральна. Здесь имеются в виду «плохая» или «хорошая» удача, и народные знания, о появлении приносящих удачу, свидетельствуют о том, что после их визита в любом случае могут быть какие-либо последствия (в зависимости от того, как мы себя ведем). Тем самым, напоминают нам о том, что, по традиционным представлениям, удача сама по себе как основной, так и неопределенный подарок.

Особенно ярким примером является традиция принесения счастья «черным человеком», известная в Великобритании как «первая ступня/нога». То есть этот, кто первым переступает порог дома в Новый год. Основные составляющие данного обрядового действия являются общими для целого ряда других обычаев, связанных с посещением дома. «Переступающий первым», или «первая ступня/нога», по сути, является олицетворением удачи. Его роль усиливается еще и тем, что его появление воспринимается как счастливый дар, который он приносит в дом. В некоторых случаях, он также может быть отождествлен с духом нового года, как пишет Р. Хаттон: «В южной части Линкольншир (графство в Восточной Англии) и Западной Монмутшир (графство на Уэльсе) при обычае «перенесения» на пороге оставляли подарки из серебра, хлеб и уголь в качестве даров для духа Нового года» [Hutton, 1996. С.51]. «Первая нога» подбирала их, воспринимая как подарки от духа Нового года, и потом передавала эти дары вместе с духом Нового года той же семье. К тому же, следует иметь в виду, что в тот момент один год меняется следующим и посетитель, переступающий порог дома, является воплощением этого временного пересечения порога; более того, он не только просто символ, он буквально позволяет войти (или вносит) Новому году в дом. Здесь временные (полночь) и пространственные (дом) измерения для пересечения порога в контексте этого обычая пересекаются и дополняют друг друга.

От Западного побережья Англии до Северных Островов для пересечения порога дома первым после полуночи на Новый год и «впуска в дом нового года» благоприятным считался высокий и темноволосый человек. Кроме того, существовали определенные запреты: в Пейсли (Шотландия), например, первый посетитель дома не должен был быть низкого роста, с плоскими ступнями или с соединенными бровями [Orie, Tatem, 1989. С.159]. Не приветствовалось также появление мужчин и женщин с рыжими или белокурыми волосами. Они считались приносящими неудачу [Hutton, 1996. С.51]. «Первая нога» – обычно родственник – входил в дом сразу после полуночи на Новый год, принося подарки, которыми могли служить уголь, торф или дрова для огня, еда (сельдь, хлеб), виски, серебро (деньги), веточка от вечнозеленых растений, пучок соломы или же, может, и поцелуй для женщины в доме. Иногда он приходил незаметно и тихо, порой же он читал стихи или пел песню с пожеланиями счастья и процветания дому в Новом году. Он мог ворошить огонь кочергой, и было важно проявлять к нему внимание, показывать гостеприимство или давать ему деньги. Хотя «первая нога», как обычно, имел всего лишь почерневшее лицо и был узнаваем, тем не менее, в какой-то степени он играл роль привлекающего в чужой дом удачу, везучего «черного человека». Его роль заключалась в том, чтоб «привнести в дом Новый год»; иногда это достигалось тем, что он проникал в дом через одну дверь и покидал его через другую.

Связь «первой ноги» с удачей – явно выраженное представление, в чем можно убедиться по отчету с Острова Мэн, датированного примерно 1914 г.: «совсем недавно в доме у друга кухарка говорит, что она хотела бы, чтоб ее хозяйка предложила новому приходскому священнику прийти на завтрак в первый день нового года, так как он

очень темный (т.е. смуглый) и «очень хорошо сложенный мужчина», мог бы принести больше удачи и везения, чтоб более не было трудностей с маслом (т.е. чтоб взбить сметану и получить много масла с хорошим вкусом)» [Paton, 1940. С.181]. Обычай с первоприходцем в Новый год существует в контексте более широкой традиции, чем только в обрядах «первой ноги». К примеру, «первой ногой» на Новый год желательно встретить в пути любое важное событие, стремящееся к удаче, – а именно такое, как свадьба, рыбалка, крещение или похороны.

Следующее описание от 1776 г. о мнении шотландцев по подобному представлению является типичным: «они обращают внимание на внешние черты того человека, которого видят первым (на Новый год). Если он уравновешенный человек, прилично одет и имеет хорошую репутацию, то они радуются предзнаменованию; если же наоборот, то их преследуют страхи и они возвращаются домой и начинают свой путь по новой» [Orie, Tatem, 1989. С.158]. Характеристика посланников удачи амбивалентна, определяющие факторы могут быть «хорошими» или «плохими»; как видели на примере «первоприходца»: тот, кто переступил порог первым, был как желанным, так и опасным. Приносящие в дом удачу ряженые могли наказать жадного или эгоистичного человека; если посетители были плохо приняты и не щедро одарены, песни благословения могли превратиться в песни проклятия, как сказочное золото могло обратиться в опавшую листву или пригоршню камней.

Многие песни и стихи, используемые в обрядах «первой ноги», это пожелания процветания и счастья семье. Некоторые из них сочетают доброжелательность для семьи с просьбой и пожеланиями стать более щедрыми (по отношению к «приносящим Новый год» в их дом), в других присутствует призыв к взаимовыгодным отношениям, упоминание о сложностях действительности, имеющее преимущество над традицией рождественской благотворительности. Вот вариант одной такой песни из Греносайд:

С Новым Годом,
С Новым Годом,
Карман полон денег и подвал полон пивом,
Лошадь с повозкой, хорошая жирная свинья,
Будет длиться круглый год.
Ты, добрый народ, засунь руку в карман

И дай пенни бедному певцу [The Sheffield Survey of Language and Folklore, 1964. Л.1. 41].

В традиции «первой ноги» подобные мотивы в стихах встречаются редко, хотя многие сезонные посещения домов имеют в обычае напоминать хозяевам об их скупости или неприветливости соответственным образом. Угрозы зачастую явно и открыто выражены, но иногда они лишь подразумеваются в попрошайнических стихах, распространенных в этих обычаях, например, как в этих новогодних стихах, что читали дети в округе Аберистуит на Уэльсе: «Вот и первый день нового года, и я иду к вам просить пенни или хлеб и сыр. Подходите к двери улыбаясь. До следующего Нового года многие будут в могилах» [Orie, 1959. С.234]. Еще один пример с XVIII в. с Гебридских островов: в канун Нового года мужчины «благословляют пол в доме», если они не были хорошо приняты в том доме. В таком случае они поднимали столбик из камней возле двери и кричали «проклятие от Бога и Новый год на пороге» и проклинали домовладельца с пожеланиями чтоб «упырь» нанес вред и принес несчастье и лютых зверей типа волков, кабанов и хищных птиц [Wilson, 2000. С.29].

По мнению многих, зимний сезон, особенно двенадцать Рождественских ночей, когда были «посеяны семена удачи» для следующего года и это был опасным периодом, который способен оказать влияние на будущее. В народной традиции это время часто характеризуется появлением влиятельных фигур – неких странников, контролирующих удачу, и блюстителей и хранителей счастья семьи. В Северной Ирландии, например, «феи активны на Новый год и это благоприятно для людей, чтобы оставаться в доме в ту ночь» [Estyn, 1957. С.37]. Принятие новых решений в Новый год, вероятно, всего возникает после того, когда отсутствуют какие-либо долги и завершены текущие дела, и возникает новое желание, чтобы начать новое дело. Полночь, естественно, была другим – временным – порогом, пересеченным «первой ногой», будучи некой «петлей» между кануном и первым днем Нового года.

Достижение воздействия от приносящих удачу в эти важные временные пограничные локусы было ключевым, несмотря на то, что привлечение удачи связано с риском. Некоторые упущения или этические оплошности типа жадность, неосмотрительность или ленивость могли превратить удачу из сладкого в кислое, так же как высказывание «в доме масло может стать прогорклым». Это не удивительно, так как настоящий порог дома тот, на котором разыгрывается драма «первой ноги», территория между «своим» и «другим» временно пересматривается через обряды гостеприимства и непринятия. Порог дома был пунктом входа и выхода для удачи, хорошего и плохого, как об этом отмечено в одном сообщении из Сассекса ок. 1933 г.: «Рождественским утром пришедшего первым ожидает веник на первом этаже, тому следует широко распахнуть входную дверь, и вымести «заботы» от порога» [Opie, Tatem, 1989. С.74]. В XIX в. в Корнуолле «было принято давать мальчикам небольшое вознаграждение за рассыпанный песок на ступеньке у двери и в проходе, и тем самым воздействовать на то, чтобы первым посетителем в Новый год был мужчина; толпы мальчиков прохаживались по городам и деревням, собирая свои вознаграждения за «посыпание ступеньки песком на удачу» [Hunt, 1916. С.382].

Очаг также несет функции порога. Жители острова Мэн на Новый год утром проявляли большую осторожность при подметании пола дома, а потому было принято решение об уборке мусора по направлению от двери к очагу. В случае не соблюдения данного правила считалось, что счастье будет обходить стороной этот дома в течение года [Paton, 1940. С.180]. Это ограниченное пространство от очага до двери было вместилищем, хранящим удачу дома, в котором могли накапливаться все благословения, доля и счастье, которые тщательно контролировались. Гадание с помощью саж и искр предсказывало приход незнакомца [Opie, Tatem, 1989. С.156; Hunt, 1916. С.427-8]. Около 1845 г. на острове Мэн были зафиксированы случаи, когда следы ног или другие изображения в золе очага указывали на рождение или смерть в семье в предстоящем году [Paton, 1940. С.181-2]. Шурование кочергой в топке, использовалось как воздействие на семейное счастье и одним из действий «первой-ноги». Мужчина из Шеффилда, 1915 г.р., рассказывал: «Мы стояли снаружи и пели первый куплет песни «Сон шахтера о доме». Когда открывали дверь, самый смуглый из нас входил в дом без слов втыкал кочергу в огонь» [Sheffield, 1964. Л. I. 155].

Традиционные представления об очаге, тесно связаны с углем. Обычай «первой-ноги», был особо популярным в угледобывающих регионах; там могут объяснить, почему уголь и упоминания о нем (в песнях и одежде) появляются в значительной степени в столь многообразных традициях «первой-ноги». Итак, мужчины на Новый год, обмазав лица сажей или кремом для обуви, и исполняя песню о добыче угля «The Miner Dream of Home», выражают свою тоску и желание воссоединения со своей семьей на Новый год. В сообщении из Шеффилда человек с черными волосами, лицом, вымазанным сажей или обувным кремом, в полночь заходит в дом, неся лопату с углем, чтобы высыпать его в огонь [Sheffield, 1964. Л. I. 73; Л. I. 87]. Иногда такую роль исполняли сами шахтеры. Например, в Нуталле и Ноттингемшире, в 1970 г.: утром на Новый год, заканчивая ночную смену, они приходили в дома, будили хозяев, стоя на нижней ступеньке, и распевая куплеты «я пришел впустить Новый год; ушел старый год, пришел новый год» [Sheffield, 1964. «New Year: Selston»].

Уголь появляется также в связи с проявлением милосердия в библейской поговорке «сбирать горящие угли на чью-то голову» («тепло от милосердия») как производное от Притчи 25: 22: «ибо, (делая сие,) ты собираешь горящие угли на голову его, и Господь воздаст тебе» [Whiting, 1968. С.92]. Хотя в этой поговорке, как и в обычае «первой ноги», уголь представляется как щедрый дар, он используется также в защитной магии. В 1846 г. в ежегоднике «The Athenaeum» встречается фраза «в уголь превратиться ему». Это магическая формула для избежания сглаза; если взглянувший на огонь казался подозрительным (это один из способов наведения сглаза), то угли в очаге следовало ворошить, чтобы предотвратить воздействие сглаза [Opie, Tatem, 1989. С.90]. В некоторых записях указано, что вместо угля используются древесина и торф [Sheffield, 1964. Л. I. 23], предполагая, значимость угля как топлива. В других записях говорится о том, что принесенная в дом чернота в виде угля, цвета волос «первой-ноги» или обмазанного сажей лица была наиболее важной составляющей, так как считалось,

что уголь был желаемым потому, что он черный и следовательно – привлекающий удачу.

В британском фольклоре и другие «черные мужчины» связаны с удачей. Трубочисты и кузнецы, шахтеры становятся «черными людьми», согласно их виду деятельности, и по праву считаются везучими в традиции «первой ноги». Как передают Симпсон и Роуд, «увидев на улице трубочиста в рабочей одежде и с испачканным лицом, следовало ему поклониться, поднять шляпу, сделать реверанс или громко поприветствовать» [Simpson, Roud, 2000. С.60], а невесты могли получить «удачу от трубочиста» поцелуем [Phillips, 1951. С.191]. Кузнецы, благодаря их силе и ассоциации с огнем, проявляют себя как герои в британской сказке и балладе, играют важную роль в народной магии и исцелении. Различные примеры из XIX в. свидетельствуют о способностях кузнеца лечить детей от рахита, укладывая их на наковальню и мягко проводя молотком (по телу) сверху вниз [Opie, Tatem, 1989. С. 100].

В народной традиции, как обычно, дьявол изображается черным, но и чернота сама сравнивается с ним («черный как дьявол»). В записях от XVI и XVII вв. дьявол описывается как «ane mekle blak man» (громадный черный человек) [Opie, Tatem, 1989. С.28]. Стит Томпсон посвящает описанию черноты дьявола несколько типов мотивов (G303.2.2, «Дьяволом называется тот, кто черный» и G303.3.1.6, «Дьявол как черный человек») [Thompson, 1956. С.315]. В большинстве случаев он появляется как носитель подарков, но часто и обманщик, избегающий своих обещаний, или наоборот, предлагающий именно то, что обещал, тем самым, разочаровывая или удивляя получателя обещанным. В сценарии с Фаустом представлена высокая цена за принятие удачи от дьявола: жизненную удачу можно получить в обмен на душу.

На острове Скай в Шотландии имеется обычай чтения попрошайнических стихов в канун Нового года; в нем дьявол (черный Дональд) вызывается для наказания за скупость:

Пусть каждый даст мне баннок (тонкий хлебушек),

Чтоб Новый год сопровождался добром.

И тот, кто не даст баннок,

В награду получит наказание от Черного плохого Дональда [Hutton, 1996. С.66].

Во многих записях о традиции «первой ноги» чернота отчетливо является основным компонентом при привлечении удачи. В Колонсае, на Гебридских островах, например, еще в 1970-е годы «первой ногой» мог быть и белокурый человек, если до его проникновения в дом «через порог был заброшен уголь или что-то темное» [Opie, Tatem, 1989. С.151]. Грейг Р. о «первой ноге» в Йоркшире пишет, что «это предпочтение (темным волосам) является представлением, в котором чернота ассоциируется с удачей, как и в случае с катом и метлой трубочиста», и свидетельствует о том, что почерненное лицо также может стать заменой черным волосам (т.е. черноволосым мужчинам) [Greig, 1988. С.46].

Симпсон и Роуд замечают, что использование черных веществ, как сажа и жженные пробки, в ряжении, скорее всего, обусловлено их цветом, возможно, это предполагает, что удача (происходит) от грязи и экскрементов [Simpson, Roud, 2000. С.24]. Грязь появляется в новогодних традициях как «приносящая» удачу в дом; как выше уже указывалось, в записях с Острова Мэн, от грязи следует избавляться с осторожностью: в Новый год утром подмести пол от двери к очагу, дабы удачу дома на этот год не вымести [Paton, 1940. С.180].

Томпсон С. перечисляет ряд мотивов, связанных с магическими, защитными и лечебными свойствами угля, сажи, грязи и пепла, добавляя к ним и «сокровище из экскрементов» (мотив «Золото Гнома», F451.5.1.4) [Thompson, 1956. С.613]. Этот мотив, в котором, казалось бы, никчемный подарок превращается в золото, напоминает распространенное в средневековье представление о связи экскремента с деньгами как с «грязной прибылью». В этих примерах грязь равносильна удаче. Таким образом, Симпсон и Роуд замечают, что чернение лица действительно связано с грязью (или, наоборот, если присутствует грязь – то повезет, потому что она черная), а обмазанные углем и сажой лица, как *реальные вещества*, приносят удачу в дом и являются ее символом. Они также предполагают, что удача от грязи может осмысливаться как «дерьмовая удача» [Simpson, Roud, 2000. С.24]. Opie и Tatem дают несколько примеров из Йоркшира и других местностей для такого сравнения: если наступить на экскремент,

то это считается признаком везения на весь день; данное убеждение удачно перекликается со встречей с «первой ногой» [Orie, Tatem, 1989. С.141].

Как видим, семантика черноты в фольклоре Британских островов является комплексной; в то время как негативные ассоциации с черным цветом являются широко распространенными, они проявляются также в своем полезном и привлекающем удачу облике. Виктор Тэрнер описал как используется в ритуале символизм лиминальности; его концепция также может служить подспорьем к объяснению этих явных противоречий в комплексной символике черного цвета как обладающего амбивалентной сущностью. Он может быть связан с невезением (смерть) и удачей («первая-нога»): «... логически противоречащие явления как смерть и рост могут быть представлены теми же маркерами... Одинаковость противоположных процессов и понятий в обычном представлении характеризует особое единство лиминального: то, что ни это, и ни то, и пока что оба – и то, и это» [Turner, 1967. С. 99].

В обычае «первой ноги» на Новый год черный цвет является опасным, действенным и волшебным, как сам предстоящий год; он пользуется преимуществом как и появление в доме «чужестранца» – ворошителя огня; это – необычная ситуация, хорошо соответствующая лиминальной сущности нового года, когда обычные нормы «перевернуты». Семья и дом представляют собой некую емкость, которая хранит в себе с трудом достигнутое, а иногда и незначительную удачу сообщества с плотно переплетающимися взаимоотношениями, и «первая нога» входит в это пространство, воздействуя на его хрупкое равновесие. В английском языке если сказать, что что-то является «черным» или «белым», то оно означает, что нет никакой неопределенности (нет «серого оттенка») в этом вопросе. Соответственно, сказать, что что-то является ни черным, ни белым – значит сказать, что это – ни то и ни другое; к примеру, это и не хорошо, и не плохо (в противоположность «хорошему»). Удача, представленная в этих обычаях и народных верованиях, сама по себе ни черная, ни белая с самого начала, но «окрашивается» посредством ритуального поведения «на пороге».

Благодарность

Выражаю благодарность Татьяне Миннихметовой за бескорыстный перевод статьи.

Литература и источники

1. Evans E. Estyn. Irish Folk Ways. 1967. London: Routledge & Kegan Paul.
2. Greig R. Seasonal House-Visiting in South Yorkshire. M. Phil Thesis. 1988. Sheffield: CECTAL, University of Sheffield.
3. Hunt Robert. Popular Romances of the West of England: or the Drolls, Traditions, and Superstitions of Old Cornwall. 1916 (originally pub. 1865). London: Benjamin Blom.
4. Hutton Ronald. The Stations of the Sun: a History of the Ritual Year in Britain. 1996. Oxford: Oxford University Press.
5. The Sheffield Survey of Language and Folklore conducted by the Centre for English Cultural Tradition and Language (CECTAL), University of Sheffield. 1964. L.I. 23, 'Calendar Customs – January'. Northolme, Gainsborough, 1970. Sheffield, England: National Centre for English Cultural Tradition Archives (NATCECT), University of Sheffield.
6. The Sheffield Survey of Language and Folklore conducted by CECTAL, University of Sheffield. 1964. L.I. 41, 'Calendar Customs – January'. Worbrough Bridge (formerly Bradford-on-Avon), 1973.
7. The Sheffield Survey of Language and Folklore conducted by CECTAL, University of Sheffield. 1964. L.I. 73, 'Calendar Customs – January'. Batemoor, Sheffield, 1971. Sheffield, England: NATCECT, University of Sheffield.
8. The Sheffield Survey of Language and Folklore conducted by CECTAL, University of Sheffield. 1964. L.I. 87, 'Calendar Customs – January'. Wybourn, Sheffield, 1971. Sheffield, England: NATCECT, University of Sheffield.
9. The Sheffield Survey of Language and Folklore conducted by CECTAL, University of Sheffield. 1964. L.I. 155, 'Calendar Customs – January'. Totley, Sheffield, 1973. Sheffield, England: NATCECT, University of Sheffield.
10. The Sheffield Survey of Language and Folklore conducted by CECTAL, University of Sheffield. 1964. 'New Year – Selston. Calendar Customs – January.' Sheffield, England: NATCECT, University of Sheffield.

11. Opie Iona and Peter. The Lore and Language of Schoolchildren. 1959. Oxford: Oxford University Press.
12. Opie, Iona and Moira Tatem, eds. 1989. A Dictionary of Superstitions. New York: Barnes & Noble Books, special edition by arrangement with Oxford University Press.
13. Paton, C.I. 1940. 'Manx Calendar Customs: The Calendar: The First Quarter'. Folk-Lore 51: 179-194.
14. Phillips, George L. 1951. 'Toss a Kiss to the Sweep for Luck'. Journal of American Folklore, 64:252 (191-196).
15. Simpson, Jacqueline and Steve Roud. 2000. A Dictionary of English Folklore. Oxford: Oxford University Press.
16. Thompson, Stith. 1956. Motif-Index of Folk Literature: a Classification of Narrative Elements. Vol. 3: F-H, revised and enlarged edn. 6 vols. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.
17. Victor Turner. 1977. 'Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage'. The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual, pp. 93-111. Ithaca and London: Cornell University Press.
18. Whiting Jere Bartlett and Helen Wescott. 1968. Proverbs, Sentences, and Proverbial Phrases from English Writings Mainly Before 1500. London: Oxford University Press.
19. Wilson Steven. 2000. The Magical Universe: Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe. London: Hambledon and London.

Кириченко Д.А. (Баку, Азербайджан)

К АНТРОПОЛОГИИ НЕКРОПОЛЯ ПАЛЫДЛЫ (ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ СООБЩЕНИЕ)

В ходе археологических раскопок во главе с д.и.н. Г.Ф. Джафаровым близ с.Мирашели Агдамского района Азербайджанской Республики был раскопан некрополь Палыдлы, который датируется XII-XI вв. до н.э. и относится к Ходжалы-Кедабекской культуре.

Из погребения № 14 происходит один череп (рис.1) хорошей сохранности. Погребение № 14 было скорченное, на левом боку, ориентировка з-в. Из инвентаря присутствовала керамика, бусы (паста, сердолик, раковина), бронзовые серьги*.

Череп женский (табл.1), мезокранный, характеризуется средним продольным, средним поперечным и большим высотным диаметрами мозговой коробки. Лицо малое по ширине и малое по высоте, по указателю – мезен. Орбиты очень малые по ширине и малые по высоте, мезоконхные. Нос средний по ширине и очень малый по высоте, платиринный. Антропологический тип европеоидный, каспийский.

На нижней челюсти черепа на 2 левом маляре отмечен кариес (рис.2). На зубах присутствует зубной камень, а также некоторые из них имеют стертость (данный факт свидетельствуют о том, что женщина из погребения № 14, вероятно, питалась при жизни жесткой пищей).

Следует отметить, что палеоантропологический материал эпохи бронзы – раннего железа с территории Азербайджана немногочисленный. Это особенно касается женских черепов. Имеется в наличии всего 5 женских черепов эпохи бронзы – раннего железа. Два с территории Карабаха (погребения в каменных ящиках), 2 черепа из Товузского района (некрополь Товузчай, а также случайная находка вблизи с. Ашагы Меркюлю) и 1 череп из Геранбойского района [Кириченко, 2012].

Все они, как и череп из погребения № 14 относятся к каспийскому антропологическому типу. Тем самым мы можем предположить, что погребенная в некрополе Палыдлы женщина принадлежала к автохтонному населению Азербайджана. Каспийский антропологический тип присутствует на территории Азербайджана с эпохи мезолита и вплоть до современности. [Касимова, 1964; Касимова, 1975; Кириченко, 2009; Кириченко, 2012].

* Выражаю свою искреннюю признательность и благодарность д.и.н. Г.Ф. Джафарову за возможность исследовать палеоантропологический материал из некрополя Палыдлы.

Литература и источники:

1. Касимова Р.М. Первые палеоантропологические находки в Кобыстане // Вопросы антропологии. 1974. № 46. С.158-162.
2. Касимова Р.М. Антропологические исследования современного населения Азербайджанской ССР. Баку: Элм, 1975. 99 с.
3. Кириченко Д.А. Об антропологическом типе древнего населения Карабаха // Qarabağın tarixi, arxeologiyası, etnoqrafiyası və Vərdə şəhərinin 3000 illiyi. Vərdə, 2009. С. 122-126.
4. Кириченко Д.А. Палеоантропология Азербайджана эпохи бронзы // Azərbaycan Arxeologiyası və Etnoqrafiyası. 2012. № 2. С.77-89.

Таблица 1. Индивидуальные измерения женского черепа из погребения № 14 некрополя Палыдлы.

Nr. Martin	Палыдлы ♀
1	183
8	144
9	103
13	99
17	137
20	131
45	127
48	65
51	39
52	33
54	25
55	46
8:1	78,7
48:45	51,18
52:51	84,61
54:55	54,34
66	91

Таблица 2. Индивидуальные измерения черепов эпохи бронзы – раннего железа с территории Азербайджана.

№ По Мартину	Палыдлы	Некрополь Товузчай	Ашагы Мюркюлю	Карабах	Карабах	Геранбой
1	183	169	176	187	181	173
8	144	131	135	135	130	129
17	137	136	130	125	122	129
45	127	117	116?	-	-	125
48	65	68	65	-	-	70
51	39	37	39	-	-	43
52	33	29	33	-	-	30
54	25	23	22	-	-	36
55	46	48	48			51
8:1	78,7	77,5	76,7	72,2	71,8	74,5
48:45	51,18	58,1	-	-	-	56
52:51	84,61	78,4	84,6	-	-	69,7
54:55	54,34	47,9	45,8	-	-	70,5



Рис. 1



Рис. 2

Котов В.Г. (Уфа)

КОНТАКТЫ ЮЖНОГО УРАЛА С ИРАНОМ В ДРЕВНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Р.М. Юсупов в своих работах неоднократно указывал на мощный иранский компонент в этногенезе башкир. Между тем, в исторических исследованиях башкирских ученых этот аспект не получил должного развития. В данной статье мы попытаемся наметить основные вехи взаимодействия населения Волго-Уральского

региона с народами, проживавшими на территории «Исторического Ирана» или точнее, ближневосточного региона.

Наиболее ранние свидетельства проникновения ближневосточного населения относятся к концу эпохи палеолита. В это время территорию Южного Урала населяли носители «уральской» верхнепалеолитической традиции, ярко представленной в индустрии стоянки Талицкого (Прикамье) или Серегеевки 1 (р.Нугуш) (Котов, Румянцев, 2012). В бассейне р.Тобол была изучена стоянка Шикаевка II с выразительным комплексом геометрических форм ретушированных фрагментов пластин и остатками плейстоценовой фауны, имеющая возраст 13 тыс. лет [Петрин, Смирнов, 1975]. В эпоху мезолита в Южном Зауралье обитало население янгельской культуры, индустрия которых в качестве главных отличительных признаков имело геометрические формы вкладышевых изделий [Матюшин, 1976]. По мнению Г.Н. Матюшина янгельская культура имеет близкое сходство с поздним палеолитом и мезолитом Южного и Восточного Прикаспия и примыкает к обширной области южных культур с геометрическими микролитами [Матюшин, 1976. С. 283].

По данным языкознания в палеолите-мезолите существовала урало-алтайская общность ностратического языкового сообщества, которая в мифологии проявилось в существовании у многих урало-поволжских народов мифологических сюжетов о двух ныряющих за землей птицах [Напольских, 1993]. Также к этому времени принадлежит сюжет мифов урало-алтайских народов о противостоянии-вражде двух братьев из-за посоха, проделывании с его помощью отверстия в земле – прохода в подземный мир, что привело к появлению в «верхнем» мире различных напастей из «нижнего» мира [Сагалаев, 1991]. Судя по изображениям в пещере Шульган-Таш (Каповой) в конце палеолита уже существовал миф о путешествии героя в запредельный мир, сражении с хозяином нижнего мира при покровительстве коня, выход животных из нижнего мира, ведомых конем и возвращение части животных обратно, а также образ солнца в облике крылатого коня и идея круговорота солнечного коня. Эти мотивы включены в сюжет башкирского мифологического эпоса «Урал-батыр» и других фольклорных произведений башкир [Котов, 2006].

Возникшая в Зауралье общность существовала и в неолите, причем начало этой эпохи было отмечено появлением на территории региона скотоводства, в частности, коз и овец, одомашненных на территории Ближнего Востока [Матюшин, 1976]. В ходе распространения скотоводства на территории Южного Урала охотниками на лошадей был сделан шаг к одомашниванию дикой лошади-тарпана и навыки domestikации лошади в дальнейшем были распространены вместе с населением на Восток и Запад от Урала [Наумов, 2003, С. 83; Юдин, 2003]. Очевидно, в неолите распространение скотоводства вызвало кардинальную перестройку охотничьего хозяйства, что нашло отражение в мифологии и эпическом творчестве предков башкир – чисто охотничий по своему содержанию мотив появления животных из подземного мира в мифологических преданиях и эпосах трансформируется в мотив появления домашнего скота у первопредков (эпосы «Акбузат», «Конгур-Буга», «Акхак-Кола», «Кара-Юрга», предания об озере Шульган и Йылкысыкканкуль). В эту эпоху произошло разделение уральских и алтайских языков [Дыбо, 2005. С.16-17].

Эпоха раннего металла отмечена проникновением новых волн переселенцев из Ближневосточного региона, стремящихся сюда в поисках металла и удобных пастбищ. Наиболее ярким свидетельством этих миграций является феномен синташтинской культуры с многочисленными укрепленными поселениями, среди которых наибольшую известность получил Аркаим. Более древние памятники с такой же архитектурой были исследованы на Ближнем Востоке, в Анатолии [Grigoriev, 2002]. Большинство исследователей сходится во мнении, что эта культура была оставлена древними ариями [Кузьмина, Смирнов, 1977]. В языках финно-пермских народов сохранились следы продолжительных контактов с древними, средними и поздними ариями [Напольских, 2010]. Подобные исследования еще не проводились в отношении башкирского языка. Между тем, в башкирском фольклоре присутствуют многочисленные проявления индоарийской мифологии и наиболее впечатляющая – заключительные разделы мифологического эпоса «Урал-батыр», являющиеся самыми поздними вставками сюжетов из арийской мифологии: сражение герой-громовержца на белом крылатом коне с гигантскими змеями-аждахами, которые после своей смерти

превращаются в огромные горы посередине моря-океана; также и сам герой Урал после своей гибели становится срединным горным хребтом; сыновья Урала, а по другим вариантам, Урал-батыр, волшебным мечом раскалывают гору (горы) и отверзают источники всех земных рек – место расселения каждого башкирского рода/племени [Котов, 2006; 2012a]. Эти мотивы составляют древнейший мифологический пласт Ригведы – миф Вала [Елизаренкова, 1999]. Наличие «восточных» мотивов в Ригведе говорит о тесных контактах между местным степным населением и ариями [Котов, 2000]. До проведения серьезных лингвистических исследований можно осторожно предположить, что формирование прототюрков и протоариев происходило в условиях тесного взаимодействия и взаимовлияния. Например, древнеиранским влиянием объясняется появление в древнетюркском языке обозначений колеса и металлов, которые приходятся уже на период распада пратюркского языка на диалекты [Дыбо, 2005. С.17], то есть в III-II тыс. до н.э. [Бонгард-Левин, Грантовский, 1983]. Этот период, очевидно, отразился в южно-уральском фольклоре появлением ряда эпосов, имеющих в себе «индоиранский» след в виде маздаизма и ведийской мифологии (эпос «Акбузат», отчасти «Конгур Буга»).

Следующая мощная волна иранского влияния связана с появлением в регионе в начале I тыс. до н.э. кочевых народов: саков тиграхауда, сармат, даев, скифов. Часть из них являлись ираноязычными, кроме того, все они были так или иначе вовлечены в орбиту политической истории Ахеменидского Ирана. Об этом, например, красноречиво свидетельствуют рельефы на стенах царского дворца в Персеполе, а также многочисленные находки иранского «импорта» на территории Южного Урала, в частности, в царском некрополе Филипповка в Оренбуржье [Берлизов, 2014; Мышкин, 2014; Трейстер, 2014]. Через сарматское влияние население лесостепной зоны Южного Урала воспринимало воздействие иранского мира. Очевидно, в это время появились наиболее ранние варианты башкирских эпосов «Заятуляк», «Кара Юрга», «Конгур-Буга», а также цикл башкирских героических сказок.

Новый всплеск культурно-политического влияния иранского мира отмечен во второй половине I тыс. н.э. в эпоху Сасанидов. Он имеет два пласта – зороастрийский и мусульманский. Первый пласт выражен слабо в форме упоминаний в эпосах, преданиях и сказках демонических персонажей иранской мифологической традиции. Так в эпосе «Куз-Курпяч» (версия Т. Беляева) описывается огромная собака, охраняющая Мяскай: из шерсти этого животного сыплется зерно, которым и питается добрая колдунья [БНТ. Т.1. С.302]. По-нашему мнению этот мифологический образ является полузабытым воспоминанием о крылатой собаке зороастрийской мифологии Сенмурве – Симурге, рассыпающем из своей шерсти семена над источником вод, которые он собрал с дерева всех семян [Тревер, 1933. С.292]. Образ Сенмурва был, очевидно, хорошо знаком предкам башкир и других народов Урало-Поволжья, как это видно по поясной накладке из Больше-Тигановского могильника X-XI вв. в Татарстане [Халикова, 1976. Рис. 11, 15]. Описание же крылатого существа в эпосе «Алдар и Зухра», создание которого относится к раннебулгарскому времени, показывает сходство по характерным деталям с описанием птицы Саэна в зороастрийском тексте «Бундахишн» [Котов, 1999]. Это можно объяснить только тем, что населения Урало-Поволжья было знакомо в раннебулгарское время с зороастрийскими текстами и, очевидно, с зороастрийской религией от миссионеров. В этой связи заслуживает внимание упоминание в книге Таджетдина Ялсыгулова «Тарих нама-и булгар» среди предков башкир некоего Тахлаиша, который «...после пророка Сулеймана прожил 160 лет. Поклонялся собаке. Похоронен в области Ширазе» [Галаятдинов, 1998. С.158]. Его сын Махлаш «... в начале своей жизни был приверженцем культа собаки. Затем отошел от него (культа собаки) и стал приверженцем пророка Ильяса. Прожил в Хорезме 160 лет» (Там же). Интересно, что его внук правитель Туркестана был иудеем [Там же. С.158-159]. Данный отрывок, очевидно, повествует о тюркских династиях VIII-X вв., поскольку здесь говорится о смене зороастрийской религии мусульманской и иудейской верой, причем упоминается в одном месте территория Ирана. Весьма для нас важно также то, что мусульманская религия пришла башкирам, на Южный Урал из Средней Азии, то есть из иранского мира, с которыми у башкир существовали контакты еще с древних времен [Аминев, 2006. С.62-68; Аминев, Ямаева, С.7-15; Гарустович, 2013. С.139]. Постоянные торговые контакты

со Средней Азией и Ираном поддерживали глубокий интерес к иранской культуре и ее влияние на башкирскую культуру во всех ее проявлениях вплоть до недавнего времени.

Литература и источники:

1. Аминев З.Г. Башкиры и ислам // Ядкяр. №2. 2006. С.62-68.
2. Аминев З.Г., Ямаева Л.А. Региональные особенности ислама у башкир. Уфа. 2009. 184с. С.7-15.
3. Берлизов Н.Е. Сарматы и Средняя Азия // Сарматы и внешний мир: Материалы VIII Всероссийской (с международным участием) науч. конф. «Проблемы сарматской археологии и истории», Уфа, ИИЯЛ УНЦ РАН, 12-15 мая 2014 г. / Отв. ред. Л.Т. Яблонский, Н.С. Савельев (УАВ. Вып. 14). Уфа, 2014. С. 30-39.
4. БНТ. Т. 1. – Башкирское народное творчество. Т.1. Эпос. Уфа, 1987.
5. Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. М., 1983.
6. Галляутдинов И.Г. «Тарих нама-и булгар» Таджетдина Ялсыгулова. Уфа, 1998.
7. Гарустович Г.Н. Особенности распространения ислама среди башкир в эпоху средневековья // УАВ. Вып. 13. 2013. С. 137-143.
8. Дыбо А.В. Исследования по тюркологии и алтаистике в отделе урало-алтайских языков института языкознания РАН // Урал-Алтай: через века в будущее. Уфа, С.15-20.
9. Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М.: Восточная литература, 1999.
10. Котов В.Г. Об одной археологической иллюстрации эпоса «Алдар и Зухра» // Ватандаш. 1999. № 11. С. 92-99.
11. Котов В.Г. Южноуральский пласт индоарийской мифологии // Этносы и культуры на стыке Азии и Европы. Уфа, 2000. С. 84-109.
12. Котов В.Г. Башкирский эпос «Урал-батыр». Историко-мифологические основы. Уфа: Гилем, 2006.
13. 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 в.). Уфа, 2012а. С. 7-40, 261-268 (илл.).
14. Котов В.Г. Башкирский эпос «Алдар и Зухра»: историко-археологические реалии эпохи раннего средневековья // Документы и материалы по истории башкирского народа (с древнейших времен до середины XVI в.). Уфа, 2012б. С.41-69, 269-275 (илл.).
15. Котов В.Г., Румянцев М.М. К вопросу о культурной ситуации в уральском регионе в эпоху верхнего палеолита // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы V Всерос. тюркол. конф., посв. 80-летию ИИЯЛ УНЦ РАН. Уфа, 2012. 444 с. С.189-192.
16. Кузьмина Е.Е., Смирнов К.Ф. Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических открытий. М., 1977.
17. Матюшин Г.Н. Мезолит Южного Урала. М., 1976. 368 с.
18. Мышкин В.Н. Восточное Приаралье и Самаро-Уральский регион: к проблеме происхождения традиций захоронения на дневной поверхности и в глиняных мавзолеях у южноуральских кочевых племен скифского времени // Сарматы и внешний мир: Материалы VIII Всерос. (с международным участием) науч. конф. «Проблемы сарматской археологии и истории», Уфа, ИИЯЛ УНЦ РАН, 12-15 мая 2014 г. / Отв. ред. Л.Т. Яблонский, Н.С. Савельев (УАВ. Вып. 14). Уфа, 2014. С.146-156.
19. Напольских В.В. Как Вукузё стал создателем суши. Удмуртский миф о сотворении земли и древнейшая история народов Евразии. Ижевск, 1993.
20. Напольских В.В. Уральско-арийские взаимоотношения: научная традиция и новые вопросы // XVIII Уральское археологическое совещание: материалы XVIII Уральского археологического совещания. Уфа: Изд-во БГПУ, 2010. С.30-39.
21. Наумов И.Н., Факторы сложения предмариупольской культурно-хозяйственной общности в Поволжско-Донских степях // Археологические записки. Вып. 3. Каменный век. Ростов-на-Дону, 2003. С. 83-89.
22. Петрин В.Т., Смирнов Н.Г. Палеолитический памятник в Шикаевке на правом берегу Тобола // Вопросы археологии Урала. Свердловск, 1975. С. 75-85.
23. Сагалаев А.М. Урало-Алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск, 1991.
24. Тревер К.В. Сэнмурв-Паскудж, собака-птица // Из истории докапиталистических формаций. М., Л., 1933.С. 293-328.

25. Трейстер М.Ю. Ахеменидские «импорты» у кочевников Евразии // Сарматы и внешний мир: Материалы VIII Всерос. (с международным участием) науч. конф. «Проблемы сарматской археологии и истории», Уфа, ИИЯЛ УНЦ РАН, 12-15 мая 2014 г. / Отв. ред. Л.Т. Яблонский, Н.С. Савельев (УАВ. Вып. 14). Уфа, 2014. С. 235-244.
26. Халикова Е.А. Больше-Тиганский могильник // Советская археология. 1976. № 2. С. 158-178.
27. Юдин А.И. Костяные предметы искусства из коллекции Варфоломеевской стоянки // РА. 2003. № 4. С. 9-24.
28. Grigoriev S.A. Ancient indo-europeans. Chelyabinsk: Rifei, 2002.

Кунакбаев Ю.Т. (Уфа)

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ ЯЗЫКА БАШКИРСКОГО НАРОДА НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Современное состояние человечества характеризуется двумя взаимосвязанными тенденциями в развитии этносов. С одной стороны, это усиливающиеся интеграционные процессы, широкое экономическое, социальное, политическое, культурное сотрудничество и обмен, с другой - стремление народов к возрождению, самосохранению, саморазвитию и самоопределению. Обе тенденции обусловлены объективными потребностями этнического и общественного развития в целом и имеют всеобщий характер.

Указанные направления действовали и в регионах бывшего СССР. Однако в условиях жестко централизованного тоталитарного режима процессы саморазвития наций существенно замедлились и деформировались.

Положительные приобретения, накопленные в национально-культурном строительстве в первые годы после Октябрьской революции, оказались в дальнейшем утраченными в результате ошибок в национальной политике.

Политика искусственного форсирования сближения наций опиралась на несостоятельную в научном и несправедливую в этическом отношении концепцию о скорейшем слиянии наций, что вело к стиранию национальных различий, унификации культуры и общественной жизни в целом.

Следствием такой политики и практики явился глубоко зашедший процесс деэтнизации народов, в том числе и башкир, что особенно негативно сказалось на развитии их национальной культуры.

Начавшийся в конце 80-х годов процесс перестройки и обновления положил начало приостановлению деэтнизации, изменению условий для развития башкирской культуры. Башкирская нация переживает сегодня один из сложных и ответственных периодов своей этнической истории. Национально-культурное развитие является неотъемлемой составной частью возрождения и развития башкирского этноса, выступает как фактор гармонизации межнациональных отношений, осуществления глубоких преобразований. Идет переоценка многих сложившихся неверных стереотипов об её истории, национальной культуре и других этнических особенностях. Все более осознается необходимость сохранения и развития родного языка, как основы национальной культуры, необходимость оптимального сочетания в культуре национального и общечеловеческого. Вместе с тем, процесс этот идет неоднозначно, сложно и противоречиво, не все препятствия преодолены, и не все условия созданы для национально-культурного возрождения и развития.

После изменений, произошедших в России к концу XX века, появился целый комплекс назревших вопросов, связанных с удовлетворением национально-культурных потребностей части башкирской нации, проживающей за пределами республики. Одной из важных проблем является уровень сохранения этнокультурных традиций, влияющих на функционирование этничности башкир вне Республики Башкортостан.

Вопросы сохранения этничности и воспроизводства этносов приобретают особую значимость на сегодняшний день в связи с тем, что противодействие агрессивному воздействию внешней социальной среды может принимать различные формы, вплоть до проявлений экстремизма и других негативных явлений. Поэтому нахождение и

осуществление методов установления межэтнического согласия, возможности выявления методов адаптации, являющихся наиболее удачными и стабилизирующими, – вот что является важным для башкир в современных многонациональных регионах.

На современном этапе развития человечества важно понимать, что язык – это основа национального достоинства, и отношение к нему является проявлением национального самосознания, гражданской позиции.

Наиболее часто обсуждаемым является вопрос сохранения и развития башкирского языка. Если взглянуть на историю башкирского народа, то можно увидеть, что родной язык пережил немало испытаний. Несмотря на все тяжести времени, родной язык в течение многих веков оставался важным фактором для объединения башкир.

В многонациональной России до начала XX в. статус родных языков малых народов не был закреплен законодательно или другими государственными документами, хотя языковой вопрос уже во второй половине XIX века являлся наиболее острой проблемой. В 1903 г. была принята программа Российской социал-демократической рабочей партии (II съезд), где впервые ставится задача об использовании родного языка малых наций и народностей России во всех местах, общественных и государственных учреждениях наравне с русским государственным языком [Ахмадиева, 2012. С.169].

Лишь в послереволюционный период создаются условия для развития родных языков народов России. Одним из первых документов Советской власти является «Декларация прав народов России», где провозглашается отмена всех существующих до этого национально-религиозных привилегий и ограничений. Статус башкирского языка впервые наиболее полно был рассмотрен на III Всебашкирском учредительном курултае в г. Оренбурге 8-20 декабря 1917 г. [Ахмадиева, 2012. С.175].

До распада СССР политика страны по языкам малых народов неоднократно менялась и часто в не сторону развития. Поэтому в начале 90-х годов XX века назрела необходимость нового подхода к вопросу изучения и развития языков народов России.

Урбанизация имела определяющее значение для развития башкирского этноса в XX в. Став к концу века наполовину городской нацией, башкиры тем самым в кратчайшие сроки прошли процессы социально-экономической, культурной, политической интеграции в российское и мировое общество. Одним из результатов этой интеграции является то, что этнос все больше становится подвержен демографическим тенденциям развитых стран и этносов с одной стороны, и тенденциям утери своих атрибутивных черт (язык, культура, менталитет), с другой.

Село, являясь естественной средой длительного исторического существования этноса, играет главную роль в воспроизводстве этноса не только в демографическом плане, но и в этническом. Современное российское село характеризуется разрушением основных своих институтов, несформированностью новых форм социального взаимодействия и экономического воспроизводства [Султанмуратов, 2005. С.365]. Специфика башкирской деревни заключается в ее востребованности для этнического сознания башкир, сохранении и актуализации в наши дни многих традиционных черт общинной самоорганизации. Влияние урбанизации на село будет возрастать, под давлением новых условий экономической жизни будет меняться и село.

Часть башкир, особенно молодое поколение, стала стесняться своей национальной принадлежности, перестала чувствовать себя равноправной и равноценной с другими нациями. В последнее время существенно увеличивается число башкир, отдающих предпочтение этнокультурным и психологическим критериям идентификации личности над этническими критериями. Активные межкультурные связи башкир с представителями других народов носят толерантный характер, имея предпочтение к сохранению связей со своей этнической группой. Бессодержательная кино- и видеопродукция, постоянная реклама спиртных и табачных изделий особенно в городах, норм и ценностей глобализирующегося мира, нигилизируют национальное самосознание населения.

Слабо развитая экономика районов, с компактным проживанием этнографических групп башкир, приводит к активным процессам старения и люмпенизации населения: пьянство приобретает все более значительные масштабы, заметная часть молодых, здоровых мужчин не занята в общественном производстве, что, несомненно, отрицательно сказывается на сохранении этнической идентичности. Так, в ряде

районов Челябинской области инициатива региональных и муниципальных властей, направленная на сохранение идентичности, языка и культуры, восстановление характерных для башкирского этноса принципов культурной самодостаточности, не находит поддержки со стороны башкирского населения.

Родной язык – это величайшее из чудес, связывающее людей с землей предков, культурой, цивилизацией, с духовно-нравственными ценностями. История знает многочисленные примеры, как с исчезновением языка исчезли целые этносы.

Современные информационные технологии позволяют человеку поддерживать свою идентичность, общаясь с себе подобными в любое время суток, любом месте и множеством способов. Так, создание таких Интернет-ресурсов как Башкирский независимый форум, Башкирский чат предоставило возможность общаться башкирам на родном языке, на общие темы, согласовывать свои действия, обсуждать злободневные проблемы, организовывать встречи и различные мероприятия, знакомиться, находить друзей; в таких порталах знакомства между парнями и девушками проходят легче, интереснее и успешней [Сиразетдинов, 2012. С.130]. Различного рода коммуникации позволяют современному человеку быть в информационном поле своего этноса, постоянно повышать свои знания, умения и навыки, осваивать родной язык и письмо на нем. Таким образом, появление глобальных информационных сетей не является однозначно негативным фактором глобализации, так как параллельно с насаждением массовой дегуманизирующей культуры присутствует возможность распространять и развивать свою этническую культуру, консолидироваться для достижения общих целей, в том числе социально-демографического характера.

Ощущение своей принадлежности к этносу, спокойной гордости за него положительно сказывается на демографическом поведении человека, его психическом развитии, воспроизводстве этнической культуры, передаче языка последующим поколениям.

Также важно ввести обязательное обучение на родном языке с самого раннего возраста – начиная с детского сада, а затем начальной школы. Именно в этом возрасте дети быстро учатся и через родной язык легко усваивают картину мира, душу, характер и традиции своего народа.

В эпоху глобализации сохранение, изучение и развитие родного языка башкир является одним из главных инструментов в формировании новой башкирской идентичности.

Литература и источники:

1. Ахмадиева Н.В. Социально-демографические факторы развития языковых процессов в Башкортостане в 1959-1989 гг. // Ватандаш. 2012. №10. С.168-180.
2. Сиразетдинов З.А. Башкирский язык в киберпространстве // Ватандаш. 2012. № 1. С. 128-133.
3. Султанмуратов И.З. Социальная работа по адаптации сельской молодежи в городе: проблемы и перспективы // Актуальные проблемы теории и практики социальной работы Уфа, 2005. С. 363-366.
4. Файзуллин Ф.С. Статус этноса и этнические интересы // Ватандаш. 2012. № 6. С.11-17.
5. Фатхуллин А.А. Местная печать как инструмент формирования развития национальной идентичности // Современные проблемы науки и образования. 2013. № 6.

Куфтерин В.В. (Уфа)

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СКЕЛЕТНЫХ ОСТАНКОВ ИЗ КУРГАНА 19 МОГИЛЬНИКА ПОМРЯСКИНО-І (СТЕРЛИТАМАКСКИЙ РАЙОН РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН)

В сентябре 2011 г. археологический отряд Стерлитамакского историко-краеведческого музея под руководством М.С. Чаплыгина проводил исследования курганного могильника у с. Помряскино Стерлитамакского района Республики Башкортостан. С целью установления культурно-хронологической принадлежности

памятника была вскрыта курганная насыпь за номером «19», находившаяся в зоне интенсивной распашки. Обнаруженное центральное захоронение, судя по особенностям погребального обряда и инвентаря, относится к среднему (сусловскому) этапу существования сарматской культуры и датируется автором раскопок в пределах I в. н.э. (устное сообщение). В настоящей публикации представлены результаты антропологической экспертизы скелетных останков, полученных в результате раскопочных работ.

Материал и методы исследования. Сбор остеологического материала осуществлялся непосредственно автором. Скелет из погребения 1 кургана 19 довольно хорошей сохранности и комплектности. Наблюдается выраженная посмертная правосторонняя деформация черепной коробки. Основание черепа фрагментировано. Посмертно утрачены зубы: правый и левый I^2 , правые M^3 , $P^{1,2}$. Скелетные останки принадлежали мужчине зрелого возраста (35-50 лет). Исследование материала проводилось по общепринятым методикам [Алексеев, Дебец, 1964; Алексеев, 1966; Зубов, 1968; 2006; Историческая экология человека, 1998; Звягин, 2000; Bass, 1987; Buikstra, Ubelaker, 1994] и включало определение одонтологических особенностей, метрических и описательных характеристик черепа и посткраниального скелета, фиксацию патологических изменений.

Результаты и обсуждение. Стертость зубов определяется баллами 3 – 4 по шкале М.М. Герасимова [1955] (затронут дентин и нервный канал). Средний модуль ряда левых верхних моляров $((m \text{ cor } M^1 + m \text{ cor } M^2 + m \text{ cor } M^3) / 3)$, служащий усредненной характеристикой абсолютных размеров зубов, составил величину 10,8 (макродонтизм). Из одонтологических особенностей можно отметить краудинг правого I_2 , однокорневой левый P^1 (тип 1С), выраженный межкорневой затек эмали на правом M_2 . Левый P_2 моляризован (тип 5). Наблюдается редукция гипоконуса на правом и левом M^2 (балл 2 (3+)). Из патологических и стрессовых маркеров фиксируется линейная гипоплазия эмали передних зубов обеих челюстей. Практически на всех зубах отмечаются выраженные отложения зубного камня (балл 3) и признаки пародонтических изменений (балл 0 – 1). На левом M^1 наблюдается скол мезио-буккальной части коронки.

Мозговая коробка характеризуется очень большим продольным (197? мм) и большим поперечным (145? мм) диаметрами. По указателю – долихокранная (73,6?). Ширина основания черепа средняя (126? мм). Наружный затылочный бугор выражен хорошо (балл 4), то же касается развития сосцевидного отростка (балл 3). Теменные хорда (111 мм) и дуга (125 мм) средние. Наименьшая ширина лба очень большая (104 мм), наибольшая – средняя (119 мм), широтный указатель большой (87,3). Лобно-поперечный указатель также большой (71,7? – мегазем). Лобные хорда (123 мм) и дуга (143 мм) очень большие. Надпереносье (балл 3,5) и надбровные дуги (балл 2) развиты средне. Сверху череп имеет овоидные очертания (лобные и теменные бугры сглажены, наибольшая ширина приходится на заднюю часть черепной коробки).

Лицевой скелет средней или большой высоты (верхняя высота лица – 74 мм), большой ширины на верхнем уровне (110 мм) и средней – на уровне зигомаксиллярных точек (97 мм). Назомалярный угол средний (141,4°), зигомаксиллярный – малый (126,7°), что указывает на умеренную горизонтальную профилированность лица на верхнем уровне и выраженную – на нижнем. Клыковая ямка малой или средней глубины (4,0). Нос средней высоты (52 мм) и ширины (26 мм), по указателю мезорринный (50,0). Дакриальная высота очень большая (13,3), ширина – средняя (22,8). Симотическая высота также очень большая (6,4), ширина – большая (10,2). Величины дакриального (58,3) и симотического (62,7) указателей свидетельствуют о хорошем развитии переносья и значительной приподнятости носовых костей. Угол выступания носа к линии профиля средний (27°). Нижний край грушевидной апертуры острый (anthropina), передняя носовая ость сильно выступающая (балл 4,5). Орбиты среднеширокие (ширина от mf – 43 мм, от d – 39 мм) и средневысокие (35 мм). Мезоконхные по максиллофронтальному указателю (81,4) и гипсиконхные (89,7) – по дакриальному. Альвеолярная дуга широкая (66 мм). Небо длинное (49 мм) и узкое (36 мм).

Нижняя челюсть довольно большой длины (109 мм – от мыщелков, 83 мм – от углов). Постановка ветви нижней челюсти близка к вертикальной (угол – 112°). Высота ветви большая (68 мм), ширина – очень большая (40 мм). Угловая ширина нижней

челюсти средняя (100 мм), передняя – большая (48 мм). Симфиз высокий (37 мм), высота и толщина тела нижней челюсти также большие (33 и 14 мм).

Из индивидуальных особенностей отмечается наличие слабых порозных изменений во внутренней области орбит (cribra orbitalia, балл 1), присутствие правого теменного отверстия и несильно выраженного небного валика (балл 1).

В целом, типологически описанный краниокомплекс можно охарактеризовать как тяготеющий к европеоидным формам. Ориентировочное сравнение черепа из Помряскино с суммарными краниологическими сериями различных этапов существования сарматской культуры и привлеченной для контроля серией срубников из Старо-Ябалаклинского могильника было произведено по методу Гейнке. Несмотря на наличие ряда существенных недостатков, формула Гейнке может быть полезна как способ приблизительной ориентировки физического типа исследуемого индивида в кругу привлеченных для сравнения серий. Формула представляет собой сумму отношений квадратов разности по большому количеству измерительных признаков к их дисперсии. Индивид, вероятнее всего, демонстрирует наибольшую близость к той серии, для которой величина $\sum d^2/\sigma^2$ будет наименьшей [Рогинский, Левин, 1978. С. 355-356]. Сопоставление проводилось по 12 признакам (№№ по Мартину): 1; 8; 9; 48; 51; 52; 54; 55; 75(1); 77; <Zm'; SS:SC (таблица 1).

Таблица 1. Величина различия черепа из Помряскино с некоторыми краниологическими сериями (по формуле Гейнке).

Сопоставляемые серии	Источник данных	$\sqrt{\sum d^2/\sigma^2} / n$
Ранние сарматы приуральской группы, IV-III вв. до н.э.	Балабанова, 2000, табл. 13	1,01
Ранние сарматы приуральской группы, II-I вв. до н.э.	Балабанова, 2000, табл. 16	1,04
Средние сарматы, суммарная серия, I-II вв. н.э.	Балабанова, 2000, табл. 25	0,88
Поздние сарматы саратовской группы, II-IV вв. н.э. (недеформированные)	Фирштейн, 1970, табл. 5	1,09
Старо-Ябалаклинский могильник, срубная культура	Шевченко, Юсупов, 1991, табл. 1	1,13

Таким образом, помряскинский череп, вероятнее всего, входил в группу морфологически близкую к суммарным характеристикам населения среднесарматской культуры. Наибольшие отличия, как и следовало ожидать, наблюдаются с контрольной группой срубников из Старо-Ябалаклинского могильника.

Переходя к особенностям посткраниальной морфологии, отметим, что плечевые кости характеризуются большой длиной (наибольшая длина правой кости – 347 мм, левой – 346 мм, физиологическая длина – 343 и 341 мм соответственно). Указатель прочности средний (19,6 и 19,7). Диафиз уплощен (указатель сечения – 73,1 и 74,0 – платибрахия). Нижний эпифиз плечевых костей средних и несколько выше средних величин (63 и 64 мм). Лучевые кости также довольно длинные (наибольшая длина правой – 260 мм, левой – 262 мм, физиологическая длина – 243 и 245 мм). Их массивность выше средней (указатели – 20,6 и 18,8), диафиз правой кости резко уплощен (указатель сечения – 55,0), уплощенность левой лучевой кости – на границе средних величин (69,4). Локтевые кости большой длины (наибольшая длина – 277 и 280 мм, физиологическая – 244 и 248 мм), довольно массивны (16,8 и 16,1). Верхняя часть диафиза характеризуется эуроленной формой (указатели – 91,9 и 84,0).

Правая бедренная кость большой длины (наибольшая длина – 461 мм, длина в естественном положении – 459 мм), ее массивность средняя (19,4). Продольные параметры левой кости не восстанавливаются. Пилястр хорошо развит (указатель – 120,0). Верхняя часть диафиза расширена (87,1 и 90,0 – эуримерия). Большеберцовые кости довольно длинные (полная длина – 377 и 372 мм, наибольшая – 383 и 378 мм), грацильные по указателю массивности (18,8). Контур сечения диафиза характеризуется несильной эурикнемией (72,7 и 70,6). Длина малых берцовых костей большая (369 и 370 мм).

Исследование пропорций конечностей позволяет отметить, что предплечье по отношению к плечевой кости среднелонное (луче-плечевой указатель – 74,9 и 75,7 –

мезатикеркия). Величина плече-бедренного указателя для правых костей (75,6) свидетельствует о некотором укорочении бедра относительно плечевой кости. Лучеберцовый указатель относится к среднему или несколько выше среднего классу (69, 0 и 70,4) – лучевая кость по отношению к большой берцовой средних размеров. Величина берцово-бедренного указателя демонстрирует некоторую удлиненность голени относительно бедра (82,1 для правых костей). Интермембральный указатель средний (72,6), что свидетельствует о средних размерах (с тенденцией к увеличению) верхних конечностей по отношению к нижним.

Ширина плеч, реконструированная по удвоенной длине левой ключицы (161 мм) [Ражев, 2003. С.203], составила величину 384,8 мм. Длина тела (рост), определенная по правой бедренной кости с использованием формул М.Троттер и Г.Глезер для европеоидов, равняется 170,5 см (нижняя граница больших вариантов по условной рубрикации Мартина). Отношение ширины плеч к реконструированной длине тела (22,6) свидетельствует о мезоморфном типе пропорций индивида из кургана 19 Помряскинского могильника [Башкиров, 1937].

Культурно-хронологическая атрибуция материала (ранние кочевники) обусловила интерес к выявлению на исследуемом скелете морфокомплекса, обычно ассоциируемого с «всадническим» образом жизни [Ражев, 1996; Бужилова, 1998; 2008]. Результаты представлены в таблице 2.

Таблица 2. Признаки, связанные с верховой ездой на скелете индивида из кургана 19 могильника Помряскино-I

Признак	Наличие
Увеличение рельефности в области <i>m. occipitalis</i> , <i>m. rectus capitis posterior major et minor</i>	+
ДДИ на суставных поверхностях мыщелков затылочного отверстия и сочленовных поверхностях атланта	–
Уплотненность края затылочного отверстия в области атлanto-затылочного сустава в месте соприкосновения зубовидного отростка эпистрофея с затылочным отверстием	–
Симметричные ДДИ на суставах пояса верхних конечностей	+
Гипертрофия мышечного рельефа и образование специфических энтесопатий на ключице	–
Гипертрофия мышечного рельефа и образование специфических энтесопатий на плечевой кости	–
Гипертрофия мышечного рельефа и образование специфических энтесопатий на лопатке	+
Гипертрофия мышечного рельефа и образование специфических энтесопатий на локтевой кости	+
Гипертрофия мышечного рельефа и образование специфических энтесопатий на лучевой кости	–
Гипертрофия мышечного рельефа и образование специфических энтесопатий на бедренной кости	+
Гипертрофия мышечного рельефа и образование специфических энтесопатий на большеберцовой кости	–
Гипертрофия мышечного рельефа и образование специфических энтесопатий на малоберцовой кости	+
Травматизация и оссификация <i>lig. tibiofibulare anterior et posterior</i> в голеностопе	–
Признаки статичного стресса на кисте и стопе	+
Оссификация фрагментов связок на тазовых костях	X
Симметричные ДДИ на крестцовоподвздошных сочленениях	X
ДДИ вертлужной впадины и изменения ее формы в виде вытянутого овала	–
Развитие остеофитоза и остеохондроза в шейном отделе позвоночника	+
Развитие остеофитоза и остеохондроза в поясничном отделе позвоночника	+
Оссификация передних и боковых продольных связок позвоночника в поясничной области	+

Примечание: «X» – невозможность фиксации, «+» – признак прослеживается, «–» – признак не прослеживается.

Таким образом, у индивида из Помряскино удалось зафиксировать 55,6 % признаков программы реконструкции физической активности всадника [Бужилова, 1998; 2008]. Такой результат, по нашему мнению, не позволяет сделать однозначного заключения о «верховом» образе жизни исследуемого. Здесь, однако, следует обозначить позицию Д.И. Ражева, который отмечает, что нахождение большинства из проанализированных признаков на скелете погребенного «...указывает на его «всаднический» образ жизни. Верно и обратное, отсутствие этого морфокомплекса должно заставить усомниться в том, что индивидуум постоянно ездил верхом, даже в случае принадлежности его к группе номадов» [Ражев, 1996. С.257].

Из индивидуальных эпигенетических особенностей фиксируются задний костный мостик атланта (справа) и двухфасеточная передняя суставная поверхность правой пяточной кости.

Заключение. 1. Скелет из кургана 19 могильника Помряскино-I принадлежал мужчине зрелого возраста (35-50 лет). 2. Типологически череп изученного индивида характеризуется как европеоидный. На основании формулы Гейнке, ближайшие аналогии помряскинский краниум обнаруживает в суммарной краниологической серии средних сарматов. 3. Исследование остеологических особенностей с акцентом на фиксацию морфокомплекса, связываемого с «всадническим» образом жизни, однозначных выводов сделать не позволяет. Метрические характеристики костей посткраниального скелета указывают на его принадлежность средневысокорослому индивиду мезоморфных пропорций.

Литература и источники:

1. Алексеев В.П. Остеометрия. Методика антропологических исследований. М., 1966. 251 с.
2. Алексеев В.П., Дебец Г.Ф. Краниометрия. Методика антропологических исследований. М., 1964. 128 с.
3. Балабанова М.А. Антропология древнего населения Южного Приуралья и Нижнего Поволжья. Ранний железный век. М., 2000. 133 с.
5. Башкиров П.Н. Пропорции тела у различных конституциональных типов // Ученые записки МГУ. 1937. Вып. 10. С. 103-117.
6. Бужилова А.П. Программа фиксации индикаторов механического стресса, связанного с верховой ездой // Историческая экология человека. Методика биологических исследований. М., 1998. С. 169-173.
7. Бужилова А.П. К вопросу о распространении традиции верховой езды: анализ антропологических источников // Opus. Междисциплинарные исследования в археологии. 2008. Вып. 6. С. 110-120.
8. Герасимов М.М. Восстановление лица по черепу // Труды Института этнографии. М., 1955. Т. XXVIII. 585 с.
9. Звягин В.Н. Диагностические исследования в судебно-медицинской экспертизе идентификации личности // Медико-криминалистическая идентификация. М., 2000. С. 227-350.
10. Зубов А.А. Одонтология. Методика антропологических исследований. М., 1968. 189 с.
11. Зубов А.А. Методическое пособие по антропологическому анализу одонтологических материалов. М., 2006. 72 с.
12. Историческая экология человека. Методика биологических исследований. М., 1998. 261 с.
13. Ражев Д.И. Комплекс остеологических признаков всадников // Новое в археологии Южного Урала. Челябинск, 1996. С. 251-258.
14. Ражев Д.И. Погрешность измерения длинных костей и реконструкция ширины плеч // Вестник антропологии. 2003. Вып. 10. С. 198-203.
15. Рогинский Я.Я., Левин М.Г. Антропология. М., 1978. 528 с.
16. Фирштейн Б.В. Сарматы Нижнего Поволжья в антропологическом освещении // Тот Т.А., Фирштейн Б.В. Антропологические данные к вопросу о Великом переселении народов. Авары и сарматы. Л., 1970. С.69-201.
17. Шевченко А.В., Юсупов Р.М. Краниологические материалы из Старо-Ябалаклинского могильника // Горбунов В.С., Морозов Ю.А. Некрополь эпохи бронзы Южного Приуралья. Уфа: Баш. кн. изд-во, 1991. С.101-115.

18. Bass W.M. Human osteology. A laboratory and field manual. Columbia, Missouri: Missouri Archaeological Society, 1987. 327 p.
19. 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.

Кучумов И.В., Сахибгареева Л.Ф. (Уфа)

ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ П. ЛАББЕ К ИШИМБАЙСКИМ БАШКИРАМ В 1898 Г.

В июне 1898 г. в Уфу прибыл французский путешественник, географ, этнограф и полиглот Поль Лаббе. Он только что побывал в казахских степях и теперь решил познакомиться на Южном Урале с местами, не затронутыми цивилизацией. Уфимский губернатор Николай Модестович Богданович, изучив предъявленные гостем официальные бумаги, с интересом отнесся к планам иностранца и даже лично принял участие в разработке его маршрута – не каждый же день члены Французского Географического общества приезжают обследовать уральское захолустье!

Поль Лаббе приехал в Россию по направлению французского правительства и Министерства народного просвещения для этнографического исследования Оренбургской и Уфимской губерний, а также Тургайской области. Родился он в 1867 г. в маленьком городке Арпажоне под Парижем, рано осиротел. После окончания лицея Поль мечтал о дипломатической службе и поэтому стал готовиться к поступлению на юридический факультет и в Школу политических наук. Однако его преподаватель немецкого языка, заметив у юноши способности полиглота, порекомендовал ему выучить русский язык и отправиться в путешествие по России. Так несостоявшийся дипломат со временем оказался на Южном Урале.

«Уфимская губерния является частью региона, воды которого впадают в среднее течение Волги. На севере она граничит с Пермской и Вятской губерниями, на западе – с Казанской и Самарской, на юге и востоке – с Оренбургской. На севере ее естественными границами являются Кама и её приток, Буй; на западе – часть камских притоков Кичуй и Ик; на юге – часть Белой, а на востоке – Уральские и некоторые прочие второстепенные горы. В 1897 г. в губернии насчитывалось 2 277 158 жителей... Русские составляют большинство в городах, на втором месте стоят татары. Сельские населенные пункты мононациональны, то есть деревни состоят целиком либо из русских, либо из чувашей, либо из башкир и т. д. Большинство деревень – башкирские», – сообщал позднее в своем отчете французскому ученому сообществу путешественник (здесь и далее все цитаты даются по: [Labbé, 1900]). Он не собирался долго задерживаться в Уфе и определившись с помощью губернатора и сотрудников местного статистического комитета со своим маршрутом, направился к потомкам «северных амуров».

Ознакомившись со статистическими сведениями, которыми его снабдил Богданович, Лаббе пришел к выводу, что Башкирия, о существовании которой подавляющее большинство французов впервые узнало в 1814–1815 гг., ныне представляет собой Стерлитамакский уезд Уфимской губернии. Он, констатировал французский гость, «очень обширен и населен среди прочих степными и горными башкирами. Не считая поездок в горы, путешествовать там относительно легко, если не обращать внимания на тяготы передвижения в повозках. На широком и удобном большом почтовом тракте, который тянется от Уфы до Оренбурга, и где поговаривают о строительстве железной дороги, путник может найти все для себя необходимое. Что касается меня, то я не пользовался этой дорогой, предпочитая посещать наиболее примитивные и глухие деревни, добираясь до них проселочными путями».

Однако Лаббе не сразу отправился к башкирам. Сначала он посетил маленький городишко Белебей, а оттуда на поезде прибыл на станцию Шафраново в нынешнем Альшеевском районе. Недалеко от нее расположилось большое татарское село Слак. «Это селение, – записал для себя ученый француз, – расположено у подножья невысоких песчаных гор, на которых один уфимский врач организовал

кумысолечебницу.... Больные петербуржцы и москвичи приезжают сюда лечиться кумысом».

Из Слака Лаббе двинулся в сторону Демы. Перед ним до горизонта тянулись поля, засеянные пшеницей, рожью, овсом и просом: «Места, которые я изучал, а именно бассейны Демы, Стерли и Ашкадара, очень плодородны и производят обыкновенно много пшеницы; она зачастую настолько дешевая, а урожай ее столь обилён, что крестьяне кормят ею скот». Однако так бывает не всегда: «1898 год был неурожайным; страшная засуха обрушилась на страну и уже в августе на севере Уфимской и на всей Казанской губернии начался голод. На первый взгляд пшеница и овес выглядели как обычно, поля были густые, но при ближайшем рассмотрении зерна оказывались мертвыми».

Французский путешественник вспоминал: «Прибыв к Деме, реке достаточно широкой и глубокой, изобилующей рыбой, я переправился через нее по примитивному мосту из веток и земли и очутился у ворот первой встреченной мною башкирской деревни, носящей название Кипчак». Это было нынешнее село Кипчак-Аскарово Альшеевского района. «Ворота», о которых упоминает Лаббе, – это не литературный оборот, а реальный вход в мир башкир: оказалось, что «почти все башкирские, как, впрочем, и практически все русские деревни обнесены оградой с дверью». Далее путь исследователя лежал в сторону деревень Мурзагулово (ныне в Альшеевском районе) и Услы. О том, что сегодня представляет собой последняя, говорить сложно. В нынешнем Стерлитамакском районе села Верхние и Нижние Услы находятся рядом, в обоих раньше жили тептяри, башкиры и татары, а Лаббе называет Услы башкирским поселением. «С виду, – отмечает путешественник, – эти деревни очень похожи на русские, может быть, только почище последних, но то, что деревня башкирская, определить можно сразу, ибо в ней почти никогда не встречаются животные, которые держат русские – курицы, утки, гуси и свиньи. Все башкирские избы одинаковы, состоят из одной большой и одной-двух меньших комнат и часто имеют примитивный подвал. Меня размещали в большой комнате, в которой почти всегда были один-два стула, небольшой стол и широкое возвышение над полом, которое, будучи покрытым ковром, служило кроватью. На стенах домов самых зажиточных сельчан между двумя-тремя рисунками, изображающими Мекку или суры Корана, висели сломанные часы-ходики; к потолку были подвешены зимние одежды из бараньих, медвежьих или заячьих шкур. Рядом с деревней находится кладбище, надмогильные камни на нем установлены вертикально и напоминают бретонские менгиры, а захоронения бедняков просто засыпаны землей».

Продолжая двигаться на восток, Лаббе заехал в Стерлитамак. «Это третий по величине после Уфы и Златоуста город губернии: в нём проживает 15 538 жителей. Практически все его строения деревянные. Население в основном состоит из русских; имеется много татар, а башкир мало, поскольку они плохо приспособляются к городской жизни. Стерлитамак насчитывает несколько церквей, одна из которых весьма велика (речь идет о построенном в 1837–1864 гг. и уничтоженном перед Великой Отечественной войной Соборе Казанской Божьей Матери. – И.К., Л.С.), и больших мечетей; имеется крупный и многолюдный базар, на котором продают всякую всячину. Город омывается двумя реками – Ашкадаром, широким и достаточно глубоким притоком Белой, который шестью километрами далее течет параллельно с Ашкадаром с юга на север, и не столь полноводной Стерлей, притоком Ашкадара. Я объездил весь бассейн Стерли и дошел до самого истока этой речушки».

Среди населенных пунктов, в которых побывал при этом Лаббе, было село Стерлибашево. О нем он пишет, что здесь «находятся самые знаменитые школы башкирского края. Школы и медресе в течение многих поколений возглавляют глубокие знатоки своего дела – муллы (священники) из рода Тукаевых. Могилы предков Тукаевых являются особо почитаемыми, и башкиры ходят им поклоняться. Тукаевы приняли меня любезно, но в разговорах были сдержаны. Они проживают в современном доме, ухоженном и хорошо меблированном, у них имеется красивое столовое серебро и чувствуется определенный комфорт. Не все они говорят по-русски, русскому языку прихожан обучает башкир. Хотя это звучит громко, вокруг мечети расположено нечто вроде университета. Внутри большого огороженного пространства стоит множество домов, где живут ученики; ученик может занимать отдельный дом, но обычно их там целая группа. Среди учащихся есть взрослые, которые вскоре станут муллами или учителями, есть пришедшие издалека. Классные комнаты достаточно простые. Русский язык преподается

как факультатив, к числу обязательных предметов относится только религия, хотя при желании и возможностях можно обучаться арабскому, персидскому, русскому языкам, математике, и, не поверите... логике! У меня состоялся достаточно неожиданный разговор с одним из Тукаевых, впрочем, наиболее любезным из них. Он стал расхваливать мне Францию как страну свободы, ибо – тут он пересказал мне по-русски большую статью, напечатанную на татарском языке в одном казанском журнале – мусульмане, оказывается, могут быть на моей родине депутатами и министрами. Я в свою очередь промолчал и не стал говорить Тукаеву про то, что французский избиратель бывает весьма капризен и изменчив».

Из Стерлибашево Лаббе вернулся в Стерлитамак и затем оттуда продолжил свой путь. Позднее он вспоминал: «Вначале пересекаешь Ашкадар, затем, на пароме, Белую, которая течет в песках. На пути возникает русская деревня Петровское, место пребывания земского начальника. В 60 верстах от Стерлитамака расположена небольшая башкирская деревенька Макарова». Упомянутые населенные пункты сегодня находятся на территории Ишимбайского района.

Французского исследователя в поездке по башкирским селениям сопровождала группа местных башкир – переводчик, носильщики, слуги. «Между Макарово и Старосаитово (ныне в Ишимбайском районе. – И.К., Л.С.) находится пять гор. Первые две являются наиболее крупными; башкиры называют их Ала-тау и Бик-тау. Особенно труднодоступна Ала-тау. По ней ведет каменистая и крутая тропинка, путь преграждают поваленные или спутанные деревья. Нам пришлось продирается, иногда с топором, сквозь заросли, из которых вылетали тетерева и рябчики; дорогу преграждали поваленные деревья, встречались среди них и обожженные стволы – башкиры в пути готовят пищу в пустом стволе, поджигая его изнутри и нисколько не заботясь о том, что это может привести к пожару. Часто в стволах крупных деревьев имелись вырубленные топором или вырезанные ножом бесформенные и грубые ступеньки: примерно в десяти метрах от земли в стволах скрывался пчелиный улей. На своем пути мы ни разу не встретили ни волков, ни медведей, столь многочисленных в уральских лесах. Проехав шестьдесят вёрст, я достиг долины Большого Шишеняка, но по пути туда я останавливался на летних стоянках горных башкир... В устье Большого Шишеняка расположена безлюдная летом деревенька Старосаитово; на юге находится живописная долина, называемая Ямантау».

Отсюда Лаббе отправился в Умитбаево, что в нынешнем Белорецком районе. «Горы в этих местах покрыты хвойными лесами, а названия здешних деревень носят имена их основателей». В этих населенных пунктах ученый, наконец, смог окунуться в мир нетронутой башкирской культуры, которую так хотел увидеть. Он полагал, что «башкиры являются первооселенцами этого края. Возможно, они – потомки массагетов, которые, согласно Геродоту, жили охотой и раз в год превращались в волков. Некогда кочевники, они теперь занимаются обработкой земли. Вражеские нашествия пронеслись рядом с башкирами, не задев их и почти не повлияв на их жизнь; они не подверглись цивилизации, а став военным сословием, так и не выучили русского языка. Когда-то они кочевали группами подобно киргизам. Их единственным занятием было скотоводство; стада поставляли им всё – одежду и пищу; шерсти и шкур им было достаточно для строительства жилищ и изготовления одеяния, а забродившего кобыльего молока (кумыс), являвшегося их повседневным и главным блюдом, наряду с употреблявшимися в праздничные дни несколькими кусками баранины или конины вполне хватало для их нетребовательных желудков. Башкиры – монотеисты. По их мнению, есть лишь один Бог, который присутствует одновременно и на небе, и на земле. Бог всюду един, все религии равны и отличаются друг от друга только священными книгами».

Ученый быстро завоевал симпатию у местного населения: «Горные башкиры всегда принимали меня тепло, я покупал им барана, его забивали и вся деревня приходила на пирушку. Это были простые, доверчивые, гостеприимные люди, предлагавшие мне всё, что имели». Лаббе старался фиксировать все интересное, что встречалось ему на пути. Он часто прибегает к помощи фотоаппарата. Мужчины-башкиры всегда готовы ему попозировать, «чего нельзя сказать про женщин, дрожавшим перед камерой». Профессиональный этнограф, он записывает в свой дневник: «Одежда мужчин и женщин достаточно схожа. И те, и другие носят сапоги,

очень широкие брюки и что-то вроде редингота (сюртука. – И.К., Л.С.). Башкирки никогда не носят на голове покрывала, но им запрещено оголять ноги. На голове у них разновидность чепца, нижняя часть которого покрывает их грудь и плечи. Эти чепцы очень тяжелы, так как украшены старинными монетами, а иногда и драгоценными камнями, наиболее предпочтительными из которых являются сардоникс, бирюза, топаз и аметист. Они являются семейной реликвией, передаются по наследству и даже последний нищий никогда не продаст их ни за какую цену. Женщины готовят кумыс и сыр (курут), доят кобылиц, стригут животных и т.д. Они, тем не менее, не столь несчастны, как женщины в Центральной Азии; башкирка иногда может продать молоко, а выручку забрать себе, она имеет право принимать своих родителей в доме мужа, её бьют только тогда, когда она того заслуживает, а в момент родов её не терзают, чтобы изгнать из нее злых духов. До свадьбы она чаще всего не знает своего жениха; приданое (калым) ее отец выплачивает скотом или деньгами. Почти всегда посредницей в сватовстве выступает женщина. Это занятие у башкир и татар является столь же прибыльным, как и у русских. После того, как отец объявил перед всеми приглашенными, что приданое уплачено, и каждый гость бросил для молодой семьи серебряную монетку на ковёр, сваха по окончании свадебного пиршества проводит жениха к его будущей невесте. Она же закрывает на три дня новобрачных и имеет исключительное право входить к ним в это время. Часто новобрачная остаётся у своего отца до рождения первого ребёнка; однако она сразу уходит к своему мужу, если у того есть дети-сироты, требующие заботы. Мужчина может иметь четырёх жён, но подобную роскошь мало кто себе позволяет. Обряд бракосочетания и развод совершает мулла, он же даёт имена новорождённым (впрочем, по желанию отца). Обрезание делают женщины. Пища башкир очень простая: чай и кумыс являются основными продуктами, к которым можно добавить курут. Курут – это копчёный сыр. Для его приготовления кипятят смесь коровьего и козьего молока, затем дают ей отстояться и закваситься; после снятия сливок эту смесь вновь варят и наливают в липовую бадью, называемую чуман, сцеживая сыворотку. Оставшуюся массу скатывают в шар и подвешивают над очагом на пять дней. Башкиры едят мясо лишь по праздникам, устраиваемым, например, богачом. Зимой они ещё более несчастны, так как из всей еды у них есть только чай, и они страдают от нищеты и голода. Бедняки, не имеющие животных, либо те, у которых их слишком мало, вместо кумыса ежедневно пьют плохой чай и едят лепёшки, приготовленные из муки, воды и небольшого количества молока; их выпекают под золой, а затем смазывают растопленным жиром».

Ученый подразделил башкир на две группы: горных и степных, причем последние, перешедшие к земледелию, по мнению Лаббе, живут хуже, чем оставшиеся верными полукочевому хозяйству. «У горных башкир жизнь получше, хотя они тоже с трудом переносят зиму. Их деревни внешне напоминают русские. Не имея привычки заготавливать сено, они вынуждены на зиму оставлять своих животных пастись в горах; повинаясь инстинкту, те находят места, где достаточно питательная трава лишь слегка покрыта снегом. На животных могут напасть волки, но потери от них бывают меньше, чем от голода в стойле. Лишённые таким образом зимой своих животных, башкиры не получают ни молока, ни кумыса, и бывает, что даже умирают от голода. Как только позволит погода, они покидают свои деревни и уходят в горы к своим стадам. Откровенно говоря, их нельзя назвать кочевниками; у них просто есть две летние стоянки, и они проводят три месяца в одной, а два месяца в другой. Их стоянки состоят из деревянных изб, скорее, хижин. Эти маленькие избушки, похожие на деревенские дома, прячутся в хвойных и лиственных лесах. Хижины, которые русские называют шалашами, а башкиры – бурама, очень просты. Они состоят из одной комнаты, в которой всегда горит огонь. Над очагом находится доска с сырами, постоянно окутанными дымом. Напротив располагается небольшое возвышение, служащее кроватью. Имеются еще деревянные вёдра для кумыса, чугунок для редкого приготовления мяса и ничего больше. Как только башкиры завидят гостя, то сразу приглашают его к себе на кумыс, ибо появление нового человека для них развлечение. Подойдя к ним поближе, путешественник видит работающих женщин. Даже в самые жаркие дни башкиры всегда поддерживают огонь, окуривая мужчин и животных дымом от комаров. Днём путнику позволяют поохотиться, спют ему песни, поборются на его глазах, чтобы его позабавить. Ночью башкиры иногда рыбачат: один мужчина несёт

зажжённый факел, другой вооружён луком или дубинкой; лучник осторожно входит в воду, факельщик идёт за ним, освещая русло реки. Вооружённый человек, заметив в глубине воды заснувшую форель, пронзает её стрелой или оглушает своей дубинкой; так они проходят километр, затем возвращаются к поселению. При свете факела, который оставляет за собой след из искр, деревья принимают в темноте фантастический вид, слышны звуки невидимых животных, огня пугаются козы, убегают охотящиеся волки, а сонные потревоженные птицы взлетают, тяжело хлопая своими крыльями».

По вечерам, когда на небе зажигаются звезды, Лаббе, сидя со стариками за чашкой кумыса, под звуки курая и кубыза слушал их тут же рождавшиеся песни и рассказы. «Особенно они любят сочувственно вспоминать о своем прошлом: каждый вечер, собрав вокруг себя жителей деревни, я расспрашивал стариков о временах их юности и они рассказывали мне о старинных развлечениях своих предков – больших скачках по праздникам, охоте на волков, которых преследуют на лошадях до тех пор, пока зверь не падет от изнеможения, ловле птиц соколом, сидящим на кулаке, легендах, сказываемых во время звездных летних ночей у войлочного шатра в таинственной степи. Я видел, сколь печальными становились лица башкир, когда старики повествовали о прежней свободной жизни, которую молодежь уже не знает». Однако, как с сожалением отметил Лаббе, «этнографические сведения, топонимические предания и легенды у башкир собирать трудно: они почти не рассказывают историй, а если с вами и заговорят, то чтобы только повздыхать о давнем прошлом». Сегодня, когда накопленные учеными записи башкирского фольклора насчитывает не один десяток томов, стало ясно, что, видимо, башкиры не спешили тогда делиться с незнакомцем своими сокровенными сказаниями. Лаббе был шокирован, когда несколько старцев сообщили ему, что некогда их предки «ушли в далекую и дикую страну, в которой вынуждены были питаться травой и подошвами сапог. Речь в этих рассказах шла о событиях 1815 г., а далекая и дикая страна, название которой мои собеседники уже не могли вспомнить, была моей Францией!»

Пройдя еще несколько башкирских селений, исследователь двинулся в сторону Авзяно-Петровского завода, где неожиданно встретил французского инженера, а оттуда поехал в Кулугунино (ныне в Ишимбайском районе), тем самым закончив путешествие по территории, которую он считал настоящей Башкирией. Однако, «не довольствуясь сравнением различных башкирских деревень и изучением русских селений, я посетил еще и чувашскую деревню Зигановка, мордовскую Зирган и татарскую Мелеуз», то есть побывал и в современном Мелеузовском районе.

Затем Лаббе отправился в Оренбург, и пробыв в нем восемь дней, поехал к уральским казакам. Его доклад о путешествии к башкирам был заслушан в апреле 1900 г. на заседании Парижского этнографического общества.

...Поль Лаббе был известен не только как исследователь Урала и Поволжья. Он побывал в Сибири, Туркестане, Казахстане и на Сахалине (о котором написал книгу), а также в Монголии и Маньчжурии. Его путевые записки, изданные в пяти книгах, стали тогда для многих европейцев подлинным откровением. Во многом благодаря ему география и этнография азиатской России стали хорошо известны в мире. Позднее он занимал должности генеральных секретарей Французского общества коммерческой географии (1905–1919) и Французского альянса (1919–1935). Путешественник скончался в нормандском местечке Кароль в 1943 г. К тому времени его поездка в 1898 г. к потомкам «северных амуров» была уже прочно забыта не только во Франции, но и в самой Башкирии...

Литература и источники:

1. Labbé P. La Colonisation russe en Bachkirie // Bulletin du Comité des travaux historiques et scientifiques section des sciences économiques et sociales. Paris, 1900. Année. P. 34–55.
2. Labbé P. Voyage dans l'Oural (en Bachkirie) // Le Tour du Monde. Journal des voyages et des voyageurs. Nouvelle série. 6e année. 1900. 2e semestre. P. 613–624.

ЕТІСТІКТІҢ АНАЛИТИКАЛЫҚ ФОРМАНТАРЫНЫҢ ТҮРКІТАНУДА ЗЕРТТЕЛУІ

Вопрос об аналитических формах глаголов является актуальным для современной тюркологии. Между исследователями пока нет единства в трактовке разных аналитических глагольных образований. Данная конструкция образуется в процессе слияния нескольких глогов (глагол + вспомогательный глагол: жазып алды, тастап барды, айтып салды, ала бар), которые абстрагируясь от основных исходных значений, начинают выражать цельное грамматическое значение и представляют собой единство, которые обозначают способ протекания процесса. В статье дается обзор научных работ по аналитическим формам в родственных тюркских языках кыпчакской группы: башкирский, татарский, казахский. Автором предлагаются свои критерии разграничения глагольных аналитических форм, выделяется 31 форманта для казахского языка, описываются грамматические и лексические значения этих конструкций.

Етістік – түркітануда ең күрделі сөз таптарының бірі. Оның күрделілігі лексика-семантикалық сипатынан, грамматикалық формалары мен категорияларының көптігінен, синтаксистік қызметінен айқын көрінеді. Етістіктің осындай сан қырларын зерттеуге арналған еңбектер аз жазылмаса да, оның грамматикалық категория ретіндегі барлық ерекшелігі танылып, толық зерттелді деуге бола қоймас. Өйткені етістіктің лексика-семантикалық сипатын, грамматикалық ерекшеліктерін зерттеуде толықтыра түсуді қажет ететін тұстар, сондай-ақ жекеленген мәселелердің төңірегінде ала-кұла пікірлер де кездеседі. Морфологияның аясында зерттелетін етістік – қазақ тіліндегі сөз таптарының ішіндегі ең күрделілерінің бірі. Оның күрделілігі лексика-семантикалық сипатынан, грамматикалық формалары мен категорияларының көптігінен, функционалдық қызметінен айқын көрінеді.

Етістік осы жалпы мағынасы арқылы барлық басқа сөз таптарынан ерекшеленеді. Өйткені етістіктің қимыл мағынасы басқа сөз табының мағынасына ұқсамайды. Ол тек қазақ тіліне ғана қатысты емес, жалпы тіл атаулыға қатысты қағида. Сондықтан да ең көне заманның өзінде тіл білімінде алдымен етістік пен есім сөздер танылған. Оның ішінде етістік дүние жүзі тілдерінде басқа сөз таптарынан жігі анық бөлінген сөз табы болып саналады.

Тілде етістіктің атқаратын қызметі өте зор. Құрамында етістік жоқ сөйлемдер өте сирек кездеседі. Бір сөйлемде бірнеше етістік қолданылу – әдеттегі заңды құбылыс. Етістік сөйлемнің ұйытқысы, оның басқа сөздерді ұйымдастыру қабілеті күшті. Сөйлемде етістік болса, ол етістік атаған қимылдың жасаушысы, қимылға түсетін зат қимылдың жасаған орны мен мезгілі, қимылдың қалай жасалғаны сияқты тағы басқа түрлі мағыналарды білдіру қажеттігі туады. Бұл сөйлемнің құрамына әсер етеді, одан етістіктің ұйытқы қызметі анық көрінеді.

Тілдің әрбір құбылысын зер сала зерттеу тюркологияда кең орын алуына байланысты **күрделі етістік** деген терминге сыйғызылып жүреген тіл бірліктерінің ерекшелігі ашылып [Б.Қасым], олардың тілдің түрлі құбылысы екенін зерттеушілер дәлелдеуде. Түркологтар ең бірінші аналитикалық етістіктердің ерекшелігін ашып қарауда [Қ.Жұбанов, А.Юлдашев, Н.Оралбаева, М.В.Зайнуллин, Г.Тумашева, М.Оразов т.б.]. Бұл арада көптеген зертеушілердің бір пікірде болғанын, оларды атауда, терминде түрлілік болғаныны ескерте кеткен жөн. Бір топ зерттеушілер оларды **құранды етістіктер**, екінші – **күрделі етістік**, үшінші – **аналитикалық етістіктер** деп атайды. Бұл зерттеушілердің бәрі де есім-көмекші етістік моделімен жасалған етістіктердің компоненттері етістіктерден жасалған күрделі етістіктерден ерекше екенін дәлелдеген.

Түркологияда күрделі етістік құрамынан аналитикалық формаларды бөліп қарастыру ғылыми тұрғыдан дәлелденді [А.А.Юлдашев, Г.Тумашева].

Етістіктің грамматикалық категорияларындағы мағынаны танытудың ерекше тәсілі – **аналитикалық форманттар**.

Аналитизм – (гр.**analysis** – ыдырау) деген мағына береді. Сөздің аналитикалық формасы негізгі сөз бен көмекші сөздің тіркесінен жасалады. Сөздің аналитикалық формасының құрамына енетін негізгі сөз негізгі морфемаға (түбірге) барабар қызмет атқарса, көмекші сөз әр түрлі көмекші морфемаларға, яғни аффикстерге ұқсас қызмет атқарады. Мысалы: *келе жатыр* деген тіркесте негізгі лексикалық мағынаға ие болып тұрған сөз *келе* етістігі, ал *жатыр* етістігінің дербес лексикалық мағынасы бұл тіркесте сақталмаған, ол көмекші морфемаларға ұқсас мағынаға ие болып, соларға тән қызмет атқарып тұр.

Қазақ тілі етістіктің аналитикалық формантына өте бай: *-а ал, -н бақ, -н ал, -н бар, -а бар, -а баста, -е бер, -н бер, -ған бол, -н бол, с- біл, -н біт, -а жазда, -н жат (-ыр), -е жөнел, -н жүр, -е жүр, -н жібер, - йін де, -са игі еді, -са екен, -ға еді, -са еді / екен / жоқ, -н кел, -е кел, -н кет, -а кет, -н көр, -е көр, -н қал, -а қал, -н қой, -а қой, -н отыр, -а отыр, -н өт, -н сал, -а сал, -н таста, -н тұр, -а тұр, -н түс, -е түс, -н шық, -а шық, -н сала бер, -н кеп жібер, -н кеп қал, -ғалы отыр, -ғалы жат (-ыр), -гелі жүр, -ғалы тұр, -а сала (-а салып), -қоя бер, -н келе жат, -н бара жат, -н болып қал, -ғы кел, -ушы болма, -а көрме, -ған болса, -р болса, -н жүре бер, -н кеп кет, -н сала бер, -н кеп бер, -уге бол.*

Аналитикалық формант деп қосымша мен көмекші етістіктің бірлігінен тұратын, категория мағынасын білдіретін күрделі морфологиялық көрсеткіш аталады. Мысалы, *Анам болса, ауданда сырқаттанып жатыр. Ақбөпе екеуміз таңертеңнен айтып жүрміз* (С.Жүнісов). Осы екі сөйлемдегі *сырқаттанып жатыр, айтып жүрміз* деген аналитикалық формалы етістіктер *-ып жатыр, -ып жүр* деген аналитикалық форманттар арқылы нақ осы шақ мағынасын білдіреді. Нақ осы шақтың жүйесі бойынша бұл форманттарға жіктік жалғауы тікелей жалғанады. Ол заңдылық сақталған: *сырқаттанып жатыр* дегенде III жақ болғандықтан, онда жіктік жалғауы жоқ, ал *айтып жүрміз* дегенде жіктік жалғау аналитикалық формантқа тікелей жалғанған [Қазақ грамматикасы 2002, 541].

Аналитикалық форманттар функционалдық қызметте қолдану мақсаттарына қарай әр түрлі мән-мағыналар мен қосалқы түрде ұғынылатын әрқилы реңктерге ие болады:

1. **-н ал-** форманты жетекші етістікке жалғанғанда, субъект өзге істі қоя тұрып (осы), әрекетті әуелі өзі үшін, өз мүддесі үшін жүзеге асырып алуды қалатындай мәнді (реңк) білдіреді. Мысалы: *көріп алды; жұлып алды; сытырып алды; ұйықтап алды; сөйлесіп алды; жазып алды; көшіріп алды* т.б.

2. **-н бар-** форманты жетекші етістікке амалдың бірте-бірте я үдеуін, я бәсеңдеуін білдіретіндей реңк үстейді. Мысалы: *кетіп барады; тастап барады; таусылып барады; кеш батып барады; ауыл көркейіп барады* т.б

3. **-н бер-** форманты жетекші етістікке амалады бөгде адам үшін істелетініндей реңк үстейді. Мысалы: *айтып бер; жазып бер; көріп бер; шешіп бер; түсіндіріп бер; көрсетіп бер; алып бер; алдырып бер* т.т.

4. **-н кел-** форманты жетекші етістікке амалдың бірте-бірте я дамуын, я бәсеңдеу реңкін білдіреді. Мысалы: *өсіп келеді; көркейіп келеді; есейіп келеді (-н бар формантымен синонимдес).*

5. **-н қал-** форманты жетекші етістікке амалдың бірден басқа күйге (динамикадан статикаға) көшкенін білдіретін реңк қосады. Мысалы: 1) *жатып қалды; ұйықтап қалды* т.б. 2) *шаршап қалды; қорқып қалды; шошып қалды* т.б. *-н кетті (шаршап кетті; қорқып кетті* т.б.) формаларына мағынасы жақын (*жығылып қалды; құлап қалды*).

6. **-н сал-** форманты жетекші етістікке амалдың бірден именбей білдіретін реңк үстейді. Мысалы: *айтып салды; суырып салды; шығарып салды;*

2. **-н бар-** форманты жетекші етістікке тіркескенде, оған өзінің негізгі мағынасын қосады, бірақ жетекші етістік көмекші етістік арқылы алатын амалдың не мақсатын, не одан бұрын жол жөнекей істелетін амалды білдіреді. Мысалы: *ала бар; қарай бар; көре бар; сұрай бар; тыңдай бар; оқы-и бар* т.б.

7. **-н кет-** форманты жетекші етістікке амалдың бірден я кенеттен басқа күйге немесе қалыпқа көшкенін білдіретіндей реңк үстейді. Мысалы: *шаршап кетті; шөлдеп кетті, үсіп кетті; суып кетті; қайнап кетті; басып кетті; қорқып кетті* т.б.

8. **-н көр-** форманты жетекші етістікке амалды жүзеге асырып байқау я жүзеге асырып көру мағынасын көрсететін реңк қосады. Мысалы: *ашып көр; айтыа көр; жазып көр; сөйлеп көр; тыңдап көр; оқып көр; татып көр* т.б.

9. **-н қой** форманты жетекші етістікке амал- шығар; құрап шығардың нәтижесі күнтерліктей раймен тиянақтап орындауды алдын ала ескертетіндей реңк үстейді. Мысалы: *айтып қой; жазып қой; оқып қой; тазалап қой; апарып қой; әкеліп қой* т.б.

10. **-н таста-** форманты жетекші етістікке амалды құлшына, жігерлене мүдірмей тез істеуді білдіретіндей реңк үстейді. Мысалы: *жазып таста; сытырып таста; бітіріп таста; өшіріп таста* т.б.

11. **-н түс-** форманты жетекші етістікке амалды шұғыл орындау реңкін жамайды, сондай-ақ бұл форманттың *-н кеп түс* деген күрделенген түрі де қолданыла береді, бірақ күрделі формант амалды әрі кенет, әрі өте шұғыл істеу реңкін күшейтіңкіреп түсуді білдіреді (*ыршып кеп түсті; атқып кеп түсті; оршып кеп түсті* т.б.).

12. **-н шық-** форманты жетекші етістікке амалды ақырына дейін аяқтау тындыру мәнін үстейді. Мысалы: *айтып шық; көріп шық; қарап шық; бояп шық; айналып шық* т.б.

13. **-н баста**

14. **-н біл-**

15. **-н бақ** (аналитикалық формант) формантты жетекші етістікке амалды шын ықыласпен, тыңғылықты ниетпен тынбай істеу мағынасын үстейді. Мысалы: *айтып бақ; көріп бақ; естіп бақ (түсіндіріп бақ; істеп бақ)* т.б.

16. **-н біт-** (аналитикалық формант) формантты жетекші етістікке амалды шегіне жеткізу, аяқтап болу мағынасын қосады. Мысалы: *айтып біт; жазып біт; жинап біт; тасып біт* т.б.

17. **-н жібер-** (аналитикалық формант) формантты жетекші етістікке амалды бірден кенет орындау я жүзеге асыру реңкін білдіреді. Мысалы: *айтып жібер; алып жібер; күліп жібер; жылар жібер; айқайлап жібер* т.б.

18. **-н қара-** (аналитикалық формант) формантты жетекші етістікке амалды жүзеге асырып көру мағынасын үстейді, сондай-ақ, белгілі интонациямен айтып, *зіл тастау, сес беру, сақтандыру* тәрізді мағына қосады. Мысалы: *айтып қара; оқып қара; тыңдап қара; барып қара; аяғыңды басып қара* т.б.

19. **-й ал-** форманты жетекші етістікке тіркескенде, оған сол амалды жүзеге асыру я орындау мүмкіндігін (бар, жоқ) білдіретіндей реңк қосады. Мысалы: *бітіре аласың ба, бітіре алмайсың ба? Шыдай алған екен; үйден шыға алмадым* т.б.

20. **-й бер** форманты жетекші етістікке амалды амалды тоқтаусыз жүзеге асыра беруді нұсқайтындай реңк білдіреді. Мысалы: *жаза бер, көре бер, сөйлей бер, тыңдай бер, ала бер, түсіндіре бер* т.б.

21. **-й кей-** форманты жетекші етістікке дәйім *-й (-а, -е)* немесе *-ып (-іп, -н)* формасында тіркесін, сол амалды аяқтау және одан кейін жүзеге асырылмақшы әрекетті бастау қарсаңында болатын кідірісті аңғартатын реңк білдіреді. Мысалы: *сөйлей келе; қорыта келе; баяндай келе; сөйлей келіп; баяндай келіп* т.б.

22. **-й қал-** форманты жетекші етістікке амалдың кенеттен басқа күйге немесе динамикалық процестің статикаға көше қойғанын білдіретін реңк жамайды. Мысалы: *жата қалды; ұйықтай қалды; шошып қалды; келе қалды* т.б.

23. **-й сал-** форманты жетекші етістікке амалдың нәтижесін күтпей-ақ бірден тез немесе жүрдім-бардым жүзеге асуын білдіретіндей реңк қосады. Мысалы: *ала сал; жаза сал; оқи сал; қоя сал; жия сал; іше сал; біле сал* т.т.

24. **-й кет-** форманты жетекші етістікке амалдың кенеттен, лажсыздан, ырықсыздан басқа қалыпқа я күйге көшкенін білдіретіндей реңк қосады. Мысалы: *қисая кетті, сұлай кетті; құлай кетті, жантая кетті* т.б.

25. **-й көр-** форманты жетекші етістікке амалды орындауды я жүзеге асыруды өтіну, тілеу, сұрау реңкін білдіреді. Мысалы: *айта көр, қарай көр, сұрай көр, біле көр* т.т.

26. **-й қой-** форманты жетекші етістікке амал (*ойла-п шығар; қала-п жүзеге асыруды (асыра қоюды)*) аңғаратындай реңк қосады. Мысалы: *айта қой; көре қой; біле қой; тыңдай қой; жаза қой; тазалай қой; апара қой* т.б.

27. **-й таста-** форманты жетекші етістікке амалды басқа бір әрекеттен бұрын жол-жөнекей сепріле тындыра салу мағынасын үстейді. Мысалы: *сілтей таста; көтере таста; лақтыра тастап; орай тастап; түйрей тастап* т.б.

28. **-й түс-** форманты жетекші етістікке амалды бөгелмей тағы да я үстей, я жалғастыра, күшейте, я бәсеңдете, солғындата істеу реңкін жамайды. Мысалы: *айта түс, біле түс, көре түс, қарай түс, отыра түс* т.б.

29. **-й шық-** форманты жетекші етістікке амалдыбасқа бір әрекеттен я бұрын, я онымен жарыстыра тындыру мағынасын үстейді. Мысалы: *айта шық; ала шық; біле шық, іше шық; жаза шық; киіне шық* т.б.

30. **-й баста** форманты жетекші етістікке амалдың басталуын білдіретін мағына білдіреді. Мысалы: *жиыла бастады; кірісе бастады; көріне бастады; жүре бастады* т.б.

31. **-й біл-** форманты жетекші етістікке амалды жүзеге асыра алу қабілетіне ие болуын аңғаратындай мағына қосады. Мысалы: *біле біл, жаза біл, түсіне біл, түсіндіре біл* т.б.

Қазіргі түркі тілдері етістіктің грамматикалық тұлғаларына өте бай. Қимылдың, іс-әрекеттің әр түрлі мәнді болуымен қатар етістік сөйлемде сол қимылды атқарушы субъектімен және объектімен әрқилы қатынасына байланысты (шақтық, жақтық, райға қатысты) болу-болмауына байланысты т.б. мәндік ерекшеліктерді білдіріп отырады [Қасым, 2013, 141]. Атауыш сөз бен көмекші сөздің тіркесі бір сөздің аналитикалық формасы ретінде танылуы үшін белгілі бір грамматикалық категорияға телініп, сол категорияның мазмұнына енетін синтетикалық формамен шарттас, біртектес болуы, солармен арақатынасқа түсуі шарт.

Пайдаланылған әдебиеттер:

- 1 Қазақ грамматикасы. Астана, 2002. 783 б.
- 2 Маманов Ы. Қазақ тіл білімі мәселелері. Алматы: Арыс, 2007. 490 б.
- 3 Оразов М. Етістік. Алматы, 2001. 385 б.
- 4 Оралбаева Н. Қазақ тіліндегі етістіктің аналитикалық форманттарының құрылысы мен мағынасы. Алматы: Ғылым, 1979. 196 б.
- 5 Юлдашев А.А. Аналитические формы глагола в тюркских языках. М.: Наука, 1965. 276 с.
- 6 Грамматика современного башкирского литературного языка / ответ. ред. А.А.Юлдашев. М.: Наука, 1981.
- 7 Зайнуллин М.В. Функционально-семантическое поле модальности в башкирском языке: Док. дисс., Алма-Ата, 1988. 381 с.
- 8 Қасым Б.Қ. Түркі тілдерінің салыстырмалы грамматикасы. Оқу құралы. Алматы, 2013. 284 б.

ОДОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА КРАНИОЛОГИЧЕСКОЙ СЕРИИ ИЗ МОГИЛЬНИКА БОЛЬШОГО ОЛЕНЬЕГО ОСТРОВА

Антропологический материал из могильника эпохи раннего металла, полученный благодаря работам Кольской археологической экспедиции под руководством В.Я. Шумкина в 2001-2004 гг. на Большом Оленьем острове в Кольском заливе Баренцева моря, всесторонне изучен [Хартанович, 2006; Боруцкая, 2006; Моисеев, Хартанович, 2012; Sarkissian1 et al., 2013]. Наша задача – описать морфологию зубной системы рассматриваемой краниологической серии. Программа исследования содержит традиционный для отечественной школы одонтологии набор дискретных признаков – гетерогенных по времени формирования, таксономической значимости и генетической обусловленности, – расширенный признаками, описывающими корневую систему [Зубов, 1968, 2006; Зубов, Халдеева, 1993]. Кроме того, рассматривались характеристики, позволяющие косвенно судить о состоянии здоровья изучаемого населения: распространенность кариеса, пародонтоз, гипоплазия зубной эмали и общий показатель заболеваемости зубной системы (присутствие хотя бы одной из перечисленных патологий у индивида).

Форма лингвальной поверхности верхних резцов (I^1 и I^2). Для межгруппового анализа важна частота встречаемости выраженной лопатообразной формы лингвальной поверхности верхних резцов, которая подразумевает значительное развитие краевых гребней коронки (баллы 2 и 3). Этот признак стал первым общепризнанным расово-диагностическим критерием и используется в качестве фона на всех таксономических уровнях расовой дифференциации современного человечества. Концентрация высоких частот (больше 60%) встречаемости лопатообразных верхних резцов типична для восточных популяций, низких (менее 15%) – для западных.

Для оленеостровцев характерны очень высокие показатели признака – 77,7% на медиальном резце и 80,0 – на латеральном, которые однозначно позволяют отнести группу к представителям восточного одонтологического ствола (табл.1). И даже тот факт, что оценить степень выраженности гребней на лингвальной поверхности коронки мы могли только в 9 случаях для первого резца и в 10 – для второго, вряд ли полученная частота является завышенной. У нескольких индивидов зафиксирована двойная лопатообразность, т.е. краевые гребни не только с лингвальной, но и с лабиальной стороны.

На европейской части континента в древности (от эпохи камня до эпохи раннего железа) мы не находим аналогий серии с Большого Оленьего острова по частоте данного расоопределяющего признака. Близкие показатели нам дают серии с территории Сибири эпохи бронзы и РЖВ. В первую очередь, это население, оставившее памятники Окуневской культуры (65,8 % для I^1).

Таблица 1. Форма лингвальной поверхности верхних резцов (I^1 , I^2) и редукция верхнего латерального резца (в баллах).

	N	0	1	2	3	Σ 2-3
I^1	9	22,3	0,0	55,5	22,2	77,7
I^2	10	10,0	10,0	40,0	40,0	80,0
Ред. I^2	13	100,0	0,0	0,0	0,0	0,0

Редукция верхнего латерального резца (I^2). Второй верхний резец является одним из самых нестабильных зубов у человека, варьирующим в чрезвычайно широком диапазоне. Это не позволяет включать его в комплекс расово-дифференцирующих признаков, однако при сопоставлении локальных групп вполне оправдано использование фона, объединяющего сильно редуцированные формы (сумма баллов 2 и 3) и фона, улавливающего лишь тенденцию к уменьшению размеров зуба (балл 1) и традиционно связываемого исследователями с кругом финно-угорских народов. Однако относительно рассматриваемой серии мы не можем говорить даже о тенденции к редукции – редуцированные резцы не были отмечены ни разу (табл.1). Необходимо

помнить, однако, что признак обладает значительной эпохальной динамикой: его частота возрастает со временем.

Редукция гипоконуса на втором верхнем моляре (M^2). Отражением интенсивности редуционных процессов в области верхних моляров является сумма типов 3 и 3+ по шкале А. Дальберга, включающая трехбугорковые формы и коронки с сильно редуцированным гипоконусом. Мировой диапазон частот редуцированных вторых верхних моляров огромен – от 10% до 90 %, что делает целесообразным использование этого параметра лишь при сопоставлении групп на локально-территориальном уровне. Низкие частоты встречаемости M^2 с редуцированным гипоконусом рассматриваются как архаическая особенность популяции.

Величина этого признака чрезвычайно низка у олениостровцев – всего 17,4 %, и даже на третьем моляре, наиболее подверженном редукации, частота фена составила всего 53,3 % (табл. 2). Частоты такого порядка мы находим у древнего населения Прибалтики – в серии эпохи камня Латвии (V-III тыс. до н.э.), 14,5 % на M^2 и 58,5 % M^3 ; в серии из могильника Кивуткалнс (XIII-XI вв. до н.э) – 22,0 % и 78,6 %, соответственно.

Таблица 2. Редукция гипоконуса на верхних молярах (по шкале А. Дальберга).

	N	4	4-	3	3+	$\Sigma(3+,3)$	Средний балл	Общий балл
M^1	23	100,0	0,0	0,0	0,0	0,0	4,000	3,764
M^2	23	13,0	69,6	4,4	13,0	17,4	3,826	
M^3	15	0,0	46,7	46,7	6,6	53,3	3,467	

Редукция метаконуса на втором верхнем моляре (M^2).

Как показали исследования, общий балл редукации метаконуса наиболее высок у южных европеоидов (свыше 2,5). Промежуточное положение занимают северные европеоиды и монголоиды.

В нашей серии редукация этого элемента верхних моляров также не наблюдается, о чем свидетельствует общий балл – 1,691 (табл. 3). Согласно данным А.А. Зубова [1968, 1973], по этому показателю олениостровцы должны быть причислены к кругу монголоидных форм.

Таблица 3. Редукция метаконуса на верхних молярах (в баллах).

	N	1	2	3	4	5	Средний балл	Общий балл
M^1	20	95,0	5,0	0,0	0,0	0,0	1,050	1,691
M^2	21	47,6	52,4	0,0	0,0	0,0	1,523	
M^3	16	6,3	37,5	56,2	0,0	0,0	2,500	

Бугорок Карабелли на первом верхнем моляре (M^1). Бугорок Карабелли является одной из самых молодых морфоструктур зубной системы человека, со времени появления которой прошло всего несколько тысячелетий. Хотя современные исследователи пока не пришли к единому мнению относительно закономерностей варьирования этого бугорка, очевидно, что максимальные его частоты (50% и более) приходятся на представителей западного одонтологического ствола, а минимальные (10-15%) – на современных монголоидов. При анализе суммируются баллы 2–5 выраженности бугорка.

Для олениостровцев характерны низкие величины фена: 21,4% (табл. 4).

Таблица 4. Частота Бугорка Карабелли на первом верхнем моляре (M^1).

Баллы	%
N	14
0	57,1
1	21,4
2	14,3
$\Sigma 2-5$	21,4

Присутствие непрерывного косо́го гребня на первом верхнем моляре (M¹).

Материалов по наличию непрерывного косо́го гребня между метаконусом и протоконусом на первом верхнем моляре чрезвычайно мало и их дефицит затрудняет выявление четких закономерностей варьирования признака в популяциях. Имеются, однако, наблюдения, свидетельствующие о том, что высокие частоты косо́го гребня указывают на архаичность группы. Оленеостровская серия обнаруживает чрезвычайно большую величину этого показателя – 71,4 % (табл.7).

Расщепление корня первого верхнего премоляра (P¹). Первый верхний премоляр, имеющий один слитный корень, наиболее часто встречается у представителей монголоидной расы (до 100%) и поэтому может считаться «восточным» расово-диагностическим критерием. Процент однокорневых премоляров у оленеостровцев – 58,8 – вполне позволяет и по этому показателю говорить о выраженности черт восточного одонтологического ствола (табл. 7).

Строение коронки нижних премоляров (P1 и P2). Данных, позволяющих судить о размахе межгрупповых вариаций формы коронки нижних премоляров среди древнего и современного населения, очень мало. Тем не менее, было установлено, что для представителей восточного одонтологического ствола свойственна более высокая дифференциация коронки вторых нижних премоляров.

Исследуемая группа характеризуется значительной степенью дифференциации P1 и P2, т.к. частота двух- и трехбугорковых вторых премоляров составляет 83,3% (табл. 5).

Таблица 5. Форма нижних премоляров (в баллах).

	N	1	2	3	Средний балл	Общий балл
P1	23	78,3	21,7	0,0	1,217	1,831
P2	18	22,2	22,2	61,1	2,444	

Форма коронки нижних моляров (M1–M2). Число бугорков на жевательной поверхности нижних моляров может служить интересным источником информации. Дифференцирующая способность их доказана на обширном материале многочисленными исследованиями.

В изучаемом материале обращает на себя внимание умеренная частота четырехбугорковых первых моляров – 10,5%, и довольно низкая (52,3) – вторых (табл. 6). Это свидетельствует о том, что оленеостровцы по степени редукции и нижних моляров относятся к кругу матуризованных одонтологических типов.

Для сравнительного анализа большой интерес представляют шестибугорковые формы нижних моляров, пики частот которых (20–50%) отмечены у представителей восточного одонтологического ствола. Исходя из зафиксированного при описании морфологии зубной системы оленеостровской серии отклонения частот многих признаков в сторону монголоидных популяций, можно было бы ожидать, что и по этому показателю будет схожая картина. Однако нами не было отмечено ни одного шестибугоркового моляра. Объяснений этому может быть два: во-первых, такое сочетание может рассматриваться как особенность одонтологического комплекса анализируемой группы; во-вторых – зубы подавляющего большинства изученных нами индивидов отличаются значительной степенью стертости, а одонтологами давно замечено, что даже при незначительной степени стертости дистальной части зубной коронки возрастает риск «пропустить» 6-й бугорок.

Таблица 6. Форма нижних моляров (M1, M2).

	M1		M2	
	N	%	N	%
6	19	0,0	21	0,0
5	19	84,2	21	47,6
4	19	10,5	21	52,4
3	19	5,3	21	0,0
Y	19	94,7	18	61,1
+	19	5,3	18	16,7
X	19	0,0	18	22,2

Коленчатая складка метаконида на M1 и дистальный гребень тригонида на M1.

Наряду с лопатообразными верхними резцами и шестибугорковыми первыми нижними молярами, дистальный гребень тригонида и коленчатая складка метаконида входят в комплекс одонтологических признаков восточной ориентации. Коленчатая складка – древняя, стабильная морфологическая структура, не подверженная эпохальным изменениям [Зубов, Халдеева, 1993]. Для большинства западных популяций обычно свойственны величины признака менее 5 %, для восточных – до 60 %. К сожалению, на имеющемся у нас материале мы не можем адекватно оценить частоту встречаемости коленчатой складки, т.к. только у трех индивидов имели возможность наблюдать этот признак, складка была зафиксирована у одного из них (33,3 %).

Дистальный гребень тригонида, по мнению А.А. Зубова, довольно четко маркирует на разных таксономических уровнях популяции восточного одонтологического ствола, в том числе группы веддоидного расового типа [Зубов, Халдеева, 1993]. В среднем редко либо очень редко он встречается у представителей западного одонтологического ствола (обычно от 0 до 10 %), в пределах которого, однако, частоты дистального гребня повышаются у носителей южного грацильного одонтологического типа, характерного для представителей южной ветви европеоидной расы. Дистальный гребень тригонида в оленеостровской серии не отмечен ни разу (табл. 7).

Таблица 7. Некоторые одонтологические характеристики населения, оставившего могильник на Большом Оленьем острове

Признаки		
	N	%
Косой гребень на M ¹	7	71,4
Дистальный гребень тригонида на M ₁	15	0,0
Эпикристид на M1	14	0,0
Коленчатая складка метаконида на M1	3	33,3
Tam ₁ на M1	19	0,0
Межкорневой затек эмали на M2 (Σ 4-6)	21	76,2
Межкорневой затек эмали на M ² (Σ 4-6)	21	76,2
Однокорневой P ¹	17	58,8

Межкорневой затек эмали на вторых верхних и нижних молярах (M2). Одонтологами давно было отмечено и подтверждено многочисленными материалами, что распределение межкорневого затека эмали по расовым группам не совсем четкое, хотя более часто он встречается у представителей монголоидной расы (свыше 50 %). Мировой размах признака (баллы 4-6), достаточно широк: 0-70%. Частота этого фена у населения Большого Оленьего острова даже превышает мировой максимум – 76, 2% (и для верхних, и для нижних моляров) (табл. 7).

Гиподонтия M3. Гиподонтия третьих моляров или врожденное отсутствие зубов мудрости, являющаяся, как правило, следствием нехватки ретромольярного пространства, отражает интенсивность редукционного процесса в популяции и, следовательно, подвержена эпохальным изменениям. Частоты гиподонтии в современных группах в целом выше, чем в древних.

По этому признаку популяция так же демонстрирует низкий уровень редукции зубной системы: всего в 7,7 % случаев нет закладок третьего верхнего моляра, и в 28,0 % – нижнего.

Заболевания зубной системы. У оленеостровцев были значительно распространены зубные патологии. В связи с тем, что изучался главным образом материал старших возрастных групп, частоты патологических состояний зубов очень велики. Самым распространенным дефектом зубной коронки в серии с Большого Оленьего острова является эмалевая гипоплазия, отмеченная у 80,0% индивидов.

Общий кариес отмечен у 37,0 % захороненных на могильнике. Необходимо заметить, что значительную долю составляет пришеечный кариес. Об интенсивном, «агрессивном» течении болезни свидетельствует значительная частота случаев прижизненной потери зубов: 46,2% (табл. 8).

Очень широко был распространен пародонтоз (зубной камень, оголение корней, деформация альвеолярного отростка), отмеченный на 77,8% черепов. Высокая частота этой патологии обусловлена повышенными нагрузками на зубо-челюстной аппарат и травмами, перенесенными в молодом возрасте. О повышенных нагрузках говорит частота встречаемости такого компенсаторного явления как гиперцементоз (16,7 %), а так же очень частые сколы эмали – у 72,0 % индивидов.

Таблица 8. Частота зубных патологий

<i>Заболевание</i>		
	N	%
Кариес общий	27	37,0
Прижизненная потеря зуба	26	46,2
Пародонтоз	27	77,8
Гипоплазия	25	80,0
Сколы эмали	25	72,0
Гиперцементоз	18	16,7

Таким образом, проведенный подробный анализ морфологии зубной системы краниологической серии могильника Большого Оленьего острова позволяет сделать вывод о преобладании черт восточного одонтологического ствола в одонтологическом комплексе серии и тяготении ее к кругу матуризованных типов. Такое сочетание наиболее близкие параллели находит в северо-восточном реликтовом одонтологическом типе, который в качестве компонента входит в одонтологический тип современных карел, вепсов, некоторых групп финнов Финляндии [Гравере, 1984]. Но классическими представителями этого типа являются саамы и коми.

Первые данные по одонтологии саамов были опубликованы А.А. Зубовым в 1972 и 1982 гг., и из них следовало, что все саамские группы отличаются повышением частоты «восточных» маркирующих одонтологических признаков по сравнению с соседним европеоидным населением [Subov, 1972; Зубов, 1982]. Причем изученные популяции оказались неоднородны по концентрации восточных фенотипов, однако одонтологический градиент среди изученных групп ориентирован не в соответствии с географией саамского региона, а прямо противоположным образом: «восточный» компонент сильнее выражен не на востоке ареала, а на западной его окраине. Это позволило А.А. Зубову предположить, что первые волны миграций протосаамов на запад, по-видимому, имели более значительный «восточный компонент», чем современные саамы в среднем. Население, оставившее могильник на Южном Оленьем острове Онежского озера, не может рассматриваться в качестве носителей этого компонента, т.к. их одонтологический тип в значительной степени отличен. А.А. Зубов предполагает, что «в качестве альтернативы мы могли бы предположить проникновение в разное время на территорию Финской Лапландии и северной Финляндии каких-то групп неизвестной этнической принадлежности с достаточно сильно выраженным монголоидным компонентом в расовом типе (примерно на уровне обских угров). Однако палеоантропологических доказательств таких миграций и процессов метисации у нас пока нет» [Зубов, 1991. С.85].

Проведенный одонтологический анализ дает нам основания предположить, что именно население, оставившее могильник на Большом Оленьем острове, было носителем того комплекса признаков, на основе которого сформировался одонтологический профиль современных саамов.

Литература и источники:

1. Боруцкая С.Б. Палеопатология поздненеолитического могильника на Большом Оленьем острове Баренцева моря // ВкА. Вып. 12. 2006. С. 98–105.
2. Гравере Р.У. Североевропейский реликтовый одонтологический тип // Изв. АН Латв. ССР. История. 1984. № 12. С. 26–37.
3. Зубов А.А. Одонтология. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1968. 198 с.
4. Зубов А.А. Географическая изменчивость одонтологических комплексов финно-угорских народов // Финно-угорский сборник. Антропология, этнография, археология. М.: Наука, 1982. С. 134–148.
5. Зубов А.А. Локальные варианты одонтологической характеристики саамов // Происхождение саамов (по данным антропологии и археологии). М., 1991. С. 83–88.
6. Зубов А.А., Халдеева Н.И. Одонтология в антропофенетике. М.: Наука, 1993. 222 с.
7. Зубов А.А. Методическое пособие по антропологическому анализу одонтологических материалов / «Библиотека Вестника антропологии». М.: Изд-во «Этно-онлайн», 2006. 72 с.
8. Моисеев В.Г., Хартанович В.И. Краниологические материалы из могильника эпохи раннего металла на большом оленьем острове баренцева моря // Археология, этнография и антропология евроазии. 2012. №1 (49). С. 145–154.
9. Хартанович В.И. О «лапоноидности» на Севере Европы (по антропологическим материалам из могильников Большого Оленьего острова в Кольском заливе Баренцева моря и Южного Оленьего о-ва Онежского озера // Первобытная и средневековая история и культура Европейского севера: проблемы изучения и научной реконструкции. Соловки, 2006. С. 143–156.
10. Sarkissian C., Balanovsky O., Brandt G., Khartanovich V., Buzhilova A., Koshelev S., Zaporozhchenko V., Gronenborn D., Moiseyev V., Kolpakov E., Shumkin V., Alt K., Balanovska E., Cooper A., Haak W. The Genographic Consortium. Ancient DNA Reveals Prehistoric Gene-Flow from Siberia in the Complex Human Population History of North East Europe // PLOS Genetics, | www.plosgenetics.org, 1 February 2013. Volume 9, Issue 2, e1003296.
11. Subow A.A. Einige Angaben der dentalen Anthropologie über die Bevölkerung Finnlands // Annates Academiae Scientiarum Fennicae. Ser. A. Medicin. Helsinki, 1972. P.150.

Мазитов В.Р. (Уфа)

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ИЗУЧЕНИЯ БАШКИРСКИХ РОДОСЛОВИЙ (ШЕЖЕРЕ)

На этнографическую ценность башкирских родословий неоднократно указывали крупные исследователи данных памятников [Родословная башкир Юмран-табынской волости..., 1997. С.82.; Башкирские родословные, 2002. С.411, 412]. Наш анализ указанных источников выделяет ряд определенных сведений по культуре, хозяйству, обычаям и традициям башкирского народа прошлых лет.

Изучаемые источники богаты этнографической информацией самого различного характера – от описания человека, его характера, занятий, образования, отношения к службе до описания быта, различных традиций и т.д. Немало сведений в шежере о хозяйстве башкир. По шежере основой хозяйства башкир вплоть до присоединения Башкирии к Русскому государству являлось скотоводство [Башкирские шежере, 1960. С.32, 73, 78]. Данное положение довольно подробно освещено в научной литературе и исторических сочинениях. Английский путешественник Антоний Дженкинсон, побывавший в 1558 г., описывая нашу страну отмечал, что «по левую сторону Волги от Камы до Астрахани», пишет, что жители этой страны – «скотоводы и имеют большое количество скота, который и составляет их главное богатство». Они «едят много мяса, преимущественно конского и пьют кобылье молоко» [Английские путешественники..., 1937. С.169, 170]. Тем не менее, при ведущей роли скотоводства у башкир некоторое развитие получило земледелие. В шежере башкир племени *юрматы* при описывании событий XIV-XVI вв. есть следующее упоминание: «Однажды годы пришли голодные.

Зима была долгая... хлеба совсем не уродились» [Башкирские шежере, 1960. С.32]. Известно, что земледелие было в небольшой степени развито у кочевых народов. Так, например, согласно китайским источникам, земледелие существовало у гуннов, в частности, отмечено наличие пашен. Сведения письменных источников были подтверждены в ходе археологических раскопок гуннских поселений и могильников, где были обнаружены зерна проса (раскопки гуннского могильника в 1928-1929 гг. в Ильмовой пади Г.П. Сосновским, раскопки Иволгинского городища в 1949-1950 гг. А.П. Окладниковым) [Давыдова, Шилов, 1953]. Профессор А.П. Чулошников отмечает, что хозяйство башкир даже на ранних этапах не было однородным [Материалы по истории БАССР, 1936. С.5]. Об этом свидетельствуют некоторые архивные документы. Так, например, в сказке служилых иноземцев, ездивших в 1675 г. в башкирские волости с торговыми целями сказано: «А той де Ногайской дороги все башкирцы пашню пашут и хлеб сеют по старым своим зимовьям и хоромы строят...» [Материалы по истории БАССР, 1936. С. 204-205]. Исследователь И.Г. Георги в книге «Описание всех обитающих в Российском государстве народов» писал: «Главный промысел Башкирцев есть скотоводство; но при том упражняются они несколько в земледелии, звериной ловле и добывании крушцов, где есть изобильныя оными горы» [Георги, 1799. С.7]. Аналогичное сообщение оставил историк П.С. Паллас в книге «Путешествия по разным местам Российского государства» [Паллас, 1776. С.28]. Упоминание неурожая при описании событий XIV-XVI вв. в шежере башкир-юрматинцев, скорее всего, является позднейшей припиской, но сведения о наличии зачатков земледелия в указанные периоды у некоторых башкирских родов и племен полностью отрицать мы не можем. Научное изучение о развитии земледелия у башкир в данный промежуток времени – предмет специальных исследований.

Приведенные выше сведения из шежере башкир племени *юрматы* башкирский ученый Ю.М. Юсупов соотносит с периодом голода и начавшихся междоусобиц в Ногайской Орде во второй половине 50-х гг. XVI в. [Юсупов, 2009. С.93].

В шежере довольно интересны сведения о формах семьи. По родословной видно, что башкирам *бурзянского* рода были известны малая и сложная формы семьи, а также древний обычай экзогамии и эндогамии [Асфандияров, 1998. С.168].

В башкирские родословные записи вошли различные эпосы, предания, легенды. Например, в шежере башкир рода *карагай-кипчак* племени *кипчак* «вписан» сюжет известного башкирского эпоса «Кусяк-бий», не имеющего аналогов в фольклоре других современных тюркских народов [БНТ, 1973. С.83-104]. Содержание эпоса вкратце следующее: на башкирской земле правит хан Мэсем; ничто не омрачает жизнь кочевников. Но вот появляется в стране дракон (*аждаха*; варианты – лев или просто страшное животное), который пожирает людей. Мэсем-хан призывает подвластные ему племена на борьбу с драконом. Дракона убивают, но из-за честолюбия родовых вождей, каждый из которых стремится прослыть победителем, возникает соперничество, вылившееся в жестокую междоусобную борьбу [БНТ, 1973. С.83-104]. Мэсем-хан, как предводитель башкир известен также по другому эпосу – «Акбузат» [Сагитов, 1972. С.36-41].

В старинном шежере племени *юрматы* заложено предание, повторяющее сюжет эпического сказания. Еще в те времена, когда юрматынцы кочевали в долине рек Зай и Шешма, на их «земле неожиданно появился дракон. Находился он на расстоянии одного дня и одной ночи (ходьбы). С тех пор прошли многие годы, с ним боролись. Много людей погибло. После этого дракон исчез. Затем ханы стали (между собой) соперничать. Став врагами, (они) подняли меч один на другого» [Башкирские шежере, 1960. С.31; Археология и этнография Башкирии, 1968. С.236]. Помимо информации, которая может пролить свет на вопросы этнополитической истории, эпос и шежере, как видно из приведенного текста, содержат сведения о борьбе со змеем. Упоминание дракона в эпосе и шежере у башкир связано с мифологией о драконах, которая была отражена почти у всех народов Евразии (в том числе и у тюркских народов), а также с культом змеи у башкир, в частности. Известно, что культ змеи у башкир был довольно широко распространен, в том числе и в доисламский период. Ахмед ибн-Фадлан, во время путешествия из Багдада в Волжскую Булгарию побывавший в 922 г. у башкир, писал, что часть башкир-тюрков поклоняется 12-ти богам, другая часть различным змеям, птицам и другим тотемным животным [Ковалевский, 1956. С.130-131].

Различные тотемистические представления у башкир, таким образом, были развиты с древнейших времен и нашли отражения в преданиях, легендах и шежере. О культе змеи у башкир и его значении существует немало современных исследований [Хисамитдинова, Торма, 1997; Сулейманова, 1992; Илимбетова, 1999]. Таким образом, культ змеи и мифология змея или дракона, были развиты у башкир с древности, о чем сохранилось немало преданий. Например, в «Материалах по истории города Уфы» Д.С. Волкова было сохранено башкирское предание, согласно которому уход ногайцев из г. Уфы на р. Дему был связан с тем, что «стал будто бы являться из близлежащей пещеры огромный змей, который приползал в город» [НА УНЦ РАН. Ф.23 Оп.1 Д.2 Л.8]. Возможно, данное предание является одновременно отражением этнической мифологии башкир.

Башкирские родословия – наиболее ранний источник об институте аманатства, который являлся неотъемлемой частью жизни башкир со времен Золотой Орды. В шежере сохранились сведения о Сурабан-бие из племени *табын*, который во времена Ивана Грозного был заложником в Казани, «где и умер» [Башкирские шежере, 1960. С.80, 200]. Данные сведения ценны тем, что косвенно подтверждают гипотезу о том, что институт аманатства уже существовал к моменту присоединения к Русскому государству. Этой же точки зрения придерживался известный исследователь аманатства А.З. Асфандияров [Асфандияров, 2006. С.55-57].

Башкирские родословия являются также уникальными документами по этнической генеалогии башкир. Генеалогическая достоверность данных документов подтверждается современными исследованиями шежере [Башкирские родословные, 2002. С.411]. В шежере представлены генеалогии различных биев, тарханов и т.д., реальное существование которых можно проверить по другим источникам: ханским ярлыкам, архивным документам, топонимам, фольклорному материалу, археографическим памятникам и т.д. Данный тезис подтверждается на примере *усерганских* шежере.

Практически все варианты шежере племени *усерган* в ранних генеалогических звеньях содержат сведения о легендарном родоначальнике – Муйтен-бие, который известен по ряду других источников. Согласно мнению известного филолога, академика Г.Б. Хусаинова, этноним *муйтен* известен в истории нашей эпохи, как родовое подразделение не только башкир, но и узбеков, каракалпаков [Башкироведение, 2004. С. 234-235].

Следует отметить, что в родоплеменной структуре каракалпаков также существовало племя *усерган*, предводителем которых по преданиям и шежере назван Муйтен-бий. По мнению академика Р.Г. Кузеева, профессора Б.Х. Юлдашбаева и других исследователей племя *усерган* является одним из крупнейших древнетюркских племен, составивших вместе с другими племенами в древности ядро башкирского народа [Кузеев, 1974. С.129-131; Юлдашбаев, 1972. С.26]. Помимо этого, Муйтен-бий как легендарный тюркский правитель известен по другому источнику – «Дафтар-и Чингиз-наме» [Усманов, 1972. С.109]. И, наконец, в башкирском фольклоре существует одноименная песня о Муйтен-бие. Согласно исследованиям эта песня принадлежит к одному из древнейших и недошедших до современного времени жанров песенного творчества (харнау). В песне Муйтен-бий воспевается как правитель крупного союза четырех племен [Материалы и исследования..., 1974. Вып. 1. С.254, 260, 262]. В современной исторической литературе разработана научная концепция, согласно которой у башкир существовали крупные этнополитические объединения [Мажитов, Султанова, 2004. С. 181-193]. Учитывая этот факт, а также целый ряд источников о Муйтен-бие, приведенных выше (исторические источники – «Дафтар-и Чингиз-наме», шежере, этнонимия и этнические параллели с каракалпаками, башкирский фольклор и т.д.), можно предположить, что сведения *усерганских* шежере о Муйтен-бие достоверны, а также то, что Муйтен-бий был не только реальной исторической личностью, но и крупным правителем, зафиксированным в исторической памяти и фольклоре тюркских народов [Материалы и исследования..., 1974. Вып. 1. С.254, 260]. Эти сведения имеют косвенные подтверждения в общем шежере юго-восточных башкирских племен – *кипчак*, *бурзян*, *усерган*, *тамьян*, а также подтверждаются современными исследованиями о существовании у башкир и их ближайших предков крупных этнополитических образований: союз семи племен юго-восточных башкир

(«*ете ырыу*»), известный как «четыре улуса» («*дурт олос*») [Башкирские шежере, 1960. С.71, 75, 194; Мажитов, Султанова, 2004. С.181-193; Юсупов, 2009. С.110-111].

Родословия помимо генеалогических схем содержат информацию об их этнической принадлежности. В шежере зафиксированы название рода, родовая атрибутика: родовое дерево, родовый знак (тамга), птица, боевой клич (уран) [Башкирские родословные, 2002. С.414]. Это является одним из отличий шежере от просто генеалогий отдельных семей и фамилий (например, от «родословцев» русского служилого дворянства XVI-XVII вв. [Эскин, 2003. С. 165-178]. Согласно М.А. Усманову, родословия оседлых народов (русских, татар и других), носят характер семейно-фамильных генеалогических записей (преданий), в то время как у башкир преобладают родовые и племенные генеалогии [Усманов, 1972. С. 171, 172].

Шежере дают нам представление о родовых атрибутах. Согласно шежере башкир племени *юрматы*: дерево – ива, птица балабан, тамга – «вилы», боевой клич – «Ак тюбя»; башкир племени *кыпчак*: боевой клич «Туксаба», дерево – вяз, птица – беркут, тамга – арабская буква «даль»; башкир племени *мин*: дерево – береза, птица – ястреб, боевой клич – «Алач», тамга – «пара ребер» [Башкирские родословные, 2002. С. 414]. Наибольший интерес представляют сохранившиеся в шежере тамги, которые исторически достоверны и имеют определенную уникальность.

Башкирские родословия сохранили ряд сведений о происхождении, ранних этапах формирования отдельных родов и племен. Согласно шежере, предки башкир племени кипчак проживали в составе крупного кипчакского этноса на территории рек. Дон, Волга и Яик, в Прикаспии и имели свой город – Сардак. Сведения шежере подтверждает летопись Ибн ал-Асира (XIII в.), в которой помимо этого описывается начавшийся процесс миграции кипчакских родов. Об обширной территории Дешт-и-Кипчак, населенной кипчакскими родами и племенами, сообщают арабские авторы ал-Омари (XIV в.), Ибн Халдун (XV в.), ал-Калкашанди (XV в.) [Золотая Орда в источниках, 2003. С. 105, 176, 188].

Башкирские родословные – это также уникальные источники по развитию башкирских родовых структур в период XVII-XIX вв. Отражение этого развития – формирование населенных пунктов башкир. В шежере отражены генеалогии части населения того или иного населенного пункта, что позволяет в совокупности с другими источниками и материалами реконструировать и территориально привязать процесс родового дробления этнографических групп башкир, детализировать и конкретизировать основные изменения в определенном хронологическом отрезке.

Таким образом, изучение башкирских родословий (шежере) позволяет выявить и доказать этнографическую ценность данных источников, сделать некоторые предварительные выводы:

1. В родословиях содержатся ценные сведения о быте, хозяйстве, родовых атрибутах, общественном строе башкир.

2. Шежере – источник, содержащий информацию о социальном и политическом строе башкир XIII-XVI вв.

3. Включение фольклора, эпосов, преданий башкир в шежере носит не системный, а эпизодический характер, в отличие от проверяемых исторических фактов и сведений. Кроме того, некоторые сюжеты, отраженные в преданиях и фольклоре, в шежере даны в достаточно реалистичном плане и лишены каких либо мифологических сказочных мотивов.

4. Башкирские родословия – уникальные источники по происхождению и развитию башкирских родов и племен. Отражение этого развития – формирование населенных пунктов башкир в XVII-XIX вв. В шежере отражены генеалогии части населения того или иного населенного пункта, что позволяет в совокупности с другими источниками и материалами реконструировать и территориально привязать процесс родового дробления этнографических групп башкир, детализировать и конкретизировать основные изменения в определенном хронологическом отрезке.

Литература и источники:

1. Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке / Пер. Ю.В. Готье. Л., 1937.
2. Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1968. Т. 3.

3. Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана. Уфа, 1998. Кн. 2.
4. Асфандияров А.З. Башкирские тарханы. Уфа: Китап, 2006. 160 с.
5. Башкирское народное творчество. Т. 2. Эпос. Уфа, 1973 (на баш. яз.).
6. Башкирские шежере /Сост., пер. текстов и коммент. Р.Г. Кузеева. Уфа, 1960.
7. Башкирские родословные / Сост., предисл., поясн. к пер: на рус. яз., послесл. и указ. Р.М. Булгакова, М.Х. Надергулова. Уфа, 2002. Вып. 1.
8. Башкироведение. Сб. статей к 75-летию со дня рожд. Г.Б. Хусаинова // ИИЯЛ УНЦ РАН, АН РБ, Отд. гуманитар. наук / отв. ред. М.Х. Надергулов. Уфа, 2004.
9. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799.
10. Давыдова А.В., Шилов В.П. К вопросу о земледелии у гуннов // Вестник древней истории. 1953. №2.
11. Золотая Орда в источниках. Т. 1. Арабские и персидские сочинения / Сост., введ. статья и коммент. Р.П. Храпачевского. М., 2003.
12. Илимбетова А.Ф. О культе змеи у башкир // Бельские просторы. 1999. № 11.
13. Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956.
14. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. М.: Наука, 1974. 571 с.
15. Материалы по истории БАССР. Т. 1. Ч. 1. Башкирские восстания в XVII и первой половине XVIII веков. М.; Л., 1936.
16. Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала. Вып. 1. Уфа, 1974.
17. Мажитов Н.А. Султанова А.Н. Башкирские ханы IX–XVI вв. // Народы Южного Урала и их соседи в древности и средневековье. Уфа, 2004.
18. НА УНЦ РАН. Ф.23 Оп.1 Д.2 Л.8.
19. Паллас П.С. Путешествие по разным местам Российского государства. СПб., 1776.
20. Сагитов М.Ш. Акбузат. Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1972.
21. Сулейманова Р.Н. Культ животных в религиозно-мифологической системе башкир // Востоковедение в Башкортостане. История. Культура. Т. 4. Уфа, 1992.
22. Родословная башкир Юмран-Табынской волости со сведениями титулярного советника и кавалера М. Уметбаева, дополненная относящимися к ней документами. Уфа, 1997.
23. Усманов М.А. Татарские исторические источники XVII–XVIII вв. Казань, 1972.
24. Хисамитдинова Ф.Г., Торма Й. Змея в традиционной этнологии и лечебной магии башкир // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конференции. Казань, 9–13 июня 1992. М., 1997.
25. Эскин Ю.М. Местничество, родословцы и «родословные пасквили» // От Древней Руси к России нового времени. М., 2003.
26. Юлдашбаев Б.Х. История формирования башкирской нации. Уфа, 1972. Юсупов Ю.М. История Башкортостана XV–XVI вв. (социально-политический аспект). Уфа, 2009.

Мамедов А.М., Гаджиев И.А. (Баку, Азербайджан),
Мурсагулов М.Г. (Агстафинский район, Азербайджан)

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ НА ТЕРРИТОРИИ ГОСУДАРСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКОГО КУЛЬТУРНОГО ЗАПОВЕДНИКА «КЕШИКЧИДАГ»: ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ АРХЕОТУРИЗМА

Работы, проводимые в направлении историко-этнографических и археологических исследований древнейших культур в последние годы получили еще большую интенсивность. Памятники материальной культуры, являются составной частью системы ценностей, переходят на государственную охрану и охраняются с особой заботой. Одновременно со стороны государства ведутся целенаправленные работы для привлечения международного туризма на территории, где существуют такие памятники.

В 2014 г. сотрудники Государственно-исторического культурного заповедника «Кешикчидаг» (Актафинский район) поставили перед собой цель составить карту археологических памятников на территории заповедника, определить хронологические рамки известных памятников, придать им системный вид вместе с новыми памятниками, изучить соотношение поселений, мемориальных и могильных памятников, проанализировать различные изображения на поверхности памятников и остатков материальной культуры и дать классификацию археологических материалов. Полученные результаты показывают, что территория Государственно-исторического заповедника «Кешикчидаг» начала заселяться с эпохи бронзы, поздней бронзы – раннего железа и богата памятниками, охватывающими все периоды до средних веков.

На склоне Кешикчидага, на участке, называемом Джейранчёл (в степи Курган) имеются десятки разбросанных курганов. Проведенные на некоторых из них раскопки дают основание говорить о том, что могилы относятся к эпохе поздней бронзы – раннего железа. Исследования показывают, что многочисленность курганов на этой территории связано с социальным и имущественным неравенством общества и быстрыми темпами развития производительных сил начиная с середины II тыс. до н.э. В этот период наряду с возникновением новых ремесел развивались традиционные направления хозяйства, которые развиваясь, вышли за локальные рамки межплеменных связей, приняли межрегиональный характер.

Памятники поздней бронзы – раннего железа Кешикчидага представлены поселениями и могильными памятниками. Как и в других степных регионах Азербайджана, в Курганской степи поселений также мало. Большинство курганов Кешикчидага малого размера. Однако, здесь также следует учитывать и новшества в сфере хозяйства и общественные изменения. Территории, где расположились курганы можно назвать «степью Курган». В двух из малогабаритных, расположившихся здесь курганов, были проведены археологические раскопки. Из-за того, что одному из курганов угрожала опасность уничтожения от воздействия паводков, он стал объектом исследования. Диаметр кургана, поверхность, которого покрыта камнями, была 12 м, а высота 1,1 м. Под покрытием, на глубине 1 м были обнаружены скелет человека, кости животных, наконечник стрелы, и керамическая посуда, в том числе горшки и кувшины. Посуда имеет одну или парные ручки, а иногда она и вовсе без ручек. Они имеют симметричную форму с тонкой стенкой и шаровидным основанием, поверхность украшена простыми узорами. Посуда покрыта черной эмалью и изготовлена на гончарном круге. А это может объясняться тем, что на этой территории ремесло, бытовая культура в свое время находились на достаточно высокой стадии развития. По полученным материалам курган можно отнести к XIV-XII вв. до н.э.

В результате, проведенных на территории Кешикчидага историко-археологических исследований к исследованию были получены данные, позволяющие проследить динамику развития в разных сферах социально-экономической, хозяйственной, этнокультурной, и общественной жизни населения, проживавшего на этой территории с середины II тыс. до XIV в. до н.э. Планируется продолжение историко-археологических исследований на Кешикчидаге в 2014 и последующих годах, что наряду с возможностью более глубокого изучения этнокультурного развития в регионе, даст толчок к открытию новой страницы в области расширения археотуризма.

Наряду со всем этим, предусматривается сотрудничество и проведение обмена опытом с заповедниками, существующими в других странах. Одним из таких заповедников может стать природный заповедник «Шульган-Таш», находящийся на территории Республики Башкортостан. Обмен мнениями, сотрудничество, которое будет вестись в этом направлении, могут создать основательную почву для сравнительного анализа и изучения национально-этнических культур.

Литература и источники:

1. Гаджиев И., Мурсагулов М. Перспективы развития туризма в Государственно-Историческом Заповеднике «Кешикчидаг» // Проблемы искусства и культуры. Баку, 2013. № 1 (43). С.55-59.

2. Məmmədov A., Hacıyev İ., Mursaquliyev M. «Keşikçidağ» ərazisində arxeoloji turizmin inkişaf perspektivləri // «Mədəniyyət» qəzeti, 12.03.2014.



Маннапов М.М. (Уфа)

К ИСТОРИИ ЗАСЕЛЕНИЯ БАШКИР ПЛЕМЕНИ БИШУЛ ТАБЫНСКОГО ОБЪЕДИНЕНИЯ В ЗАВОЛЖСКИХ СТЕПЯХ*

Табынское родоплеменное объединение башкир (племена бадрак, бишул, кувакан, кумрук, сырзы, табын) было самым внушительным по численности и наиболее сложной по этническому составу. Подтверждением данного факта является расселение башкирских табынских племен и родов на обширной территории: на западе – долина р. Чермасан и нижнее течение р. Ик, на юге – долины рр. Большой Иргиз, Камелик, Малый Уран и Ток, на востоке – верхнее течение рр. Ай, Урал, Юрюзань, долины рр. Миасс, Синара, Теча и Уй. Сегодня данная территория входит в восточную, центральную и юго-западную части Республики Башкортостан (Архангельский, Гафурийский, Давлекановский, Кармаскалинский, Учалинский районы), в восточную часть Республики Татарстан (Муслюмовский район), Курганской (Сафакулевский район), Оренбургской (Абдуллинский, Александровский, Красногвардейский, Переволоцкий районы), Самарской (Большеглушицкий, Большечерниговский районы) и Саратовской (Перелюбский, Пугачевский районы) и Челябинской (Аргаяшский, Красноармейский районы) областей [Кузеев, 1974. С.151, 158, 184, 279; Асфандияров, 2009. С.19; Янгужин, 1995. С.82; Кузеев, 2010. С.235; Башкирская энциклопедия, 2010, С.195; Сальманов, 2013. С.283].

* Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ «Урал: история, экономика, культура» в рамках научно-исследовательского проекта «Формирование и традиционная культура юго-западной этнографической группы башкир», № 14-11-02019.

Возникновение башкирских табынских населенных пунктов в Самарской и Саратовской областях относится к концу XVIII в. – начало XIX в. Это населенные пункты Акирово, Ишимбаево (Юлдашбаево), Кинзягулово (Бишул), Максютново (Бишул) и Муратшино. Представители башкир племени табын были зафиксированы также в деревнях Габдуллино, Имилеево, Кочкиновка, Кучембетово и Утекаево. Здесь компактно были расселены башкиры представители рода кальсер-табын, курпес-табын, юмран-табын и племени бишул, а также зафиксированы следующие родовые подразделения: «акир» («акыр»), «альбай» («элибэй»), «бишул», «ишимбай», «кинзягул» («кинийэгол»), «муратша» («моратша»), «салим» («сэлим»), «сирбай» («сирвай»), «суюндук» («һөйөндөк»), «суяргул» («һөйәрғол»), «хурамша» («курамша»), «шурале» («шүрәле»), «юлдашбай» и «юмран» («йомран») [Асфандияров, Асфандиярова, 2002. С.37, 40, 47, 69, 82; Маннапов, 2008. С.19-20; Маннапов, 2009. С.14].

Деревня Имилеево основана в конце 80-х гг. XVIII в. представителями башкирского племени бишул во главе с Имилеем Акировым. В 1799 г. в д.Имилеево была построена соборная мечеть, которая в 1850 г. стала пятивременной и подчинялась к мусульманскому приходу д.Муратшино (построена в 1846-1847 гг.), с 1874 г. вновь становится самостоятельным богослужебным зданием. Жители д.Кинзягулово, состоявшие на учете у духовенства д.Имилеево, с 1885 г. начали проводить молебни в собственном населенном пункте при самостоятельным мусульманском приходе. С 1866 г. д.Имилеево стал одноименным волостным центром в Николаевском уезде Самарской губернии (сегодня расположена в Большечерниговском районе Самарской области). Согласно, исследованиям историка А.З.Асфандиярова этнический состав жителей происходил из башкир племени кипчак. Изучение метрических книг показало, что действительно в середине XIX в. потомки Имилея Акирова зафиксированы были уже среди жителей д.Максютново Кузябаевской волости Николаевского уезда Самарской губернии [Асфандияров, Асфандиярова, 2002. С.37; ЦИА РБ. Ф.И-295. Оп.9. Д.633].

Деревня Кинзягулово известна с 70-х гг. XVIII в. и располагалась на территории Хвалынского уезда Саратовской губернии (ныне Большечерниговский район Самарской области). Первопоселенцем населенного пункта был Кинзягул Акиров. По полевым материалам башкирских исследователей, д.Кинзягулово подразделялась на верхнюю («үрге өләшө») и нижнюю («түбәнге өләшө») части. Первая в народе именовалась как «киньягол», в котором проживали представители родового подразделения «ишей» племени бурзян (появились в населенном пункте после 1865 г.), а другая – «бишул», где представлены башкиры племени бишул. Согласно народной памяти, у Кинзягула Акирова были два брата Суяргул и Суюндук, один из которых был неженатым парнем и осуществил поимку девушки-шурале, на которую впоследствии он женился. Результатом данного союза появилась легенда о рождении пяти братьев, от которых и произошло наименование родового подразделения «шурале», а территория их проживания в населенном пункте получило название «бишул». Внук Кинзягула Акирова – Хуснутдин Давлетбаевич Акиров, будучи отставным офицером, получил земельный надел и основал хутор Акирово в Имилеевской волости Николаевского уезда Самарской губернии [Асфандияров, Асфандиярова, 2002. С.40; НА УНЦ РАН. Ф.3. Оп.2. Д.532. Л.293; информатор Акиров М.Г.].

Основателями деревня Ишимбаево были башкиры из Бишеул-Табынской волости Уфимского уезда Оренбургской губернии во главе с Ишимбаем Ябаковым (Абаковым). Населенный пункт основан в 1808 г., но перепись 1816 г. по каким то причинам его не зафиксировал. В деревне были представлены родовые подразделения «альбай», «ишимбай», «юлдашбай». Неофициальное название деревни Бишул, что говорит о принадлежности жителей к племени бишул. Здесь в 30-х гг. XX в. саратовские исследователи записали легенду о происхождении названия бишул, согласно которой, от человека по имени Кузгун-Улу-Кулдукку и девушки-шурале, пошел род «бишул» [Асфандияров, Асфандиярова, 2002. С.69; НА УНЦ РАН. Ф.3. Оп.2. Д.532. С.292; НА СОМК. Ф.13. Оп.1. Д.165. Л.80]. Указанный населенный пункт существовал на территории Перелюбского района Саратовской области.

Название деревни Максютново связано с антропонимом. По полевым материалам саратовского исследователя П.Д. Степанова известно, что жители прибыли со стороны

бассейна р.Демы, с одноименного населенного пункта. С момента основания д.Максютово относилась к Курпес-Табынской волости Вольского уезда Саратовской губернии. До 1865 г. единственными жителями населенного пункта были представители племени бишул, которых называли также потомками шурале. Все они были носителями фамилии Акиров. Согласно справочнику по истории башкирских деревень Саратовской и Самарской областей Российской Федерации, в 1834 г. в указанном населенном пункте проживали Ахмет, Ишмухамет, Кутлумухамет и Мухаметгали Акировы, которые являлись сыновьями Сафаргалея Акирова. В 1808 г. юртовой старшина Сафаргали Акиров занимался распределением земель в заволжской степи жителям Вольского уезда (башкирам) для сенокоса, звериных и рыбных ловель. Его сын Мухаметгали Акиров являлся помощником начальника 9-го башкирского кантона, в 1821 г. получил чин чиновника 14-го класса, предоставивший ему право на потомственное дворянство. В 40-х гг. XIX в. Ахмет Сафаргалеевич Акиров основал хутор Акирово, который перерос в деревню, а в 30-х гг. XX в. населенный пункт исчез, так как его жители переселились в соседние сельские поселения Байгундино и Ишимбаево Перелюбского района Саратовской области [Асфандияров, Асфандиярова, 2002. С.82-83; ЦИА РБ. Ф.И-2. Оп.1. Д.825. Л.2; НА СОМК. Ф.11. Оп.1. Д.147. Л.56].

Деревня Муратшино основана в 1797 г. башкирами Бишеул-Табынской волости Уфимского уезда Оренбургской губернии и названа в честь Муратши Акирова. В населенном пункте проживали представители родовых подразделений «муратша» и «сирбай». Согласно полевым материалам башкирских исследователей, Муратша является сыном Суяргула, который в свою очередь является братом Суюндука и Кинзягула Акировых. С 1834 по 1846 гг. житель д.Муратшино зауряд-есаул Саитбаттал Муратшинович Акиров предоставлял в аренду земельные территории для крестьян волости Бузулукского и Николаевского уездов в районе Каралыкского умета, левого берега р.Красного Яра, по р.Каралык и р.Моча (Маса). Сирбай Имашев, бывший житель Бишаул-Табынской волости Уфимского уезда Оренбургской губернии, первоначально проживал в д.Максютово, был в числе жителей д.Аминево, в 1834 г. проживал в д.Ишимбаево, после переселения в д.Мурташино, он стал считаться зачинателем родового подразделения «сирбай». Согласно информаторам он был пасынком Муратши Акирова [Асфандияров, Асфандиярова, 2002. С.47-48, 70; НА УНЦ РАН. Ф.116. Оп.1. Д.68. Л.11, 17; ГАОО. Ф.6. Оп.15. Д.775. Л. 9 об.-11, НА СОМК. Ф.13. Оп.1. Д.165. Л.96; ЦИА РБ. Ф.И-2. Оп.1. Д.1626. Л.1].

Впервые, о старинном башкирском роде Акировых, получило освещение в очерке исследователя быта уральских казаков И.И. Железнова [Железнов, 1858. С.236]. Дореволюционный историк А.А. Гераклитов в своем исследовании о заселении мордвой территории Заволжья представил факты затруднения такого проникновения в I половине XVII в. в связи с наличием жалованных грамот у башкир Акировых на земельные угодья на луговой стороне р.Волга [Гераклитов, 1923. С.12]. Сведения о хорунжие и сотнике Уральского казачьего войска Ахметфазыле Акирове упоминаются в исследованиях историков А.М. Дубовикова [Дубовиков, 2006. С.76], Е.В. Годовой [Годовова, 2011. С.79], Р.Н. Рахимова [Рахимов, 2012. С.44], А.И. Картунова [Картунов, 2013. С.129] и др. Более подробный материал об Акировых как о башкирах Самарской губернии освещен в работе исследователей А.З. Асфандиярова и К.М. Асфандияровой, где говорится об их родственных связях с башкирами Табынской волости [Асфандияров, Асфандиярова, 2002. с.37, 69, 82-83].

Наш интерес к происхождению потомков Самарской и Саратовской областей, предки которых относились к племени бишул, возник в 2008-2009 гг. в ходе интернет-общения с башкирами указанных регионов. К тому же, в ходе изучения ряда архивных документов были выявлены материалы о принадлежности к роду Акировых, предков по материнской линии автора данной публикации, которые являлись жителями хутора Акирово Кузябаевской волости Николаевского уезда Самарской губернии. С указанного времени были начаты мероприятия по детальному изучению вопроса происхождения башкир Акировых по архивным документам, опубликованным источникам и полевым материалам как собственных, так и других исследователей. Указанная работа до последнего времени то началась, то прекращалась из-за отсутствия времени и финансов (за свой счет осуществлялись заказы для перевода метрических книг).

Так, кто же такие Акировы и откуда они родом? Самое раннее свидетельство о существовании вотчин у Акировых приводятся в исследованиях историков А.А.Герасимовича и Б.А.Азнабаева, в которых представлена запись грамоты от 7 февраля 1645 г. под названием «Грамота на Самару к стольнику и воеводе князю Василию Горчакову по челобитной башкир Енгильдейка тархана да Чермышка Акировых детей с братьею и с племянники не велено мордве и иным каким людям ходить в их вотчину насильством и вотчину их пустошить» [Герасимович, 1923. С.12; Азнабаев, 2007. С.14;].

Согласно архивным материалам, башкиры в 1682 г. владели горной и луговой стороной р.Самары. За право владения данной территорией возник земельный конфликт между тарханом Бокой Черемышевым и башкирами во главе с Юсупом Конкильдиным (Коскильдиным) [Документы и материалы..., 2012. С.429, РГАДА. Ф.1173. Оп.1. Д.790. Л.2-11]. Челобитные башкира Ногайской дороги Ицких волостей Юсупа Кошкильдина (Коскильдина) за 1685 г. и 1689 г. подробно освещают земельную тяжбу с Ишимбетом Бокиным за право обладание территорией бассейна р.Моча [РГАДА. Ф.1173. Оп.1. Д.901, 1036]. Также сохранился архивный документ, в котором представлена запись, датированная от 1690 г. В указанном источнике в 1676 г. башкиру Табынской волости, тархану Боке Чермышеву по жалованной грамоте предоставляется право владения вотчиной «на левой стороне Волги реки пониже Самары города в степи к Яику по речке Лопатке по обе стороны да от речки Мочи по Соленое озеро... ему же Боке государева жалованья дана была вотчина же выше речки Сартовки по Караману речки до вершины» [РГАДА. Ф.1173. Оп.1. Д.1048. Л.3]. Тем самым вотчина тархана Чермышева располагалась и на территории, на которой сегодня компактно проживают башкиры Самарской и Саратовской областей.

Любопытно отметить следующий документ под названием «Список именной Уфимского уезда князьям, тарханам и дуванам при окольном и воеводе при Петре Дмитриевиче Скуратове нынешняго РПФ (189), т.е. 1681 году», составленный П.Д. Скуратовым, управлявшим Уфимским уездом в 1679-1681 гг. В данном источнике представлены тарханы, проживающие в Курпеч-Табынской волости на р.Ик – Акиров Коскальдей, Коскальдеев Лукьян и Бока Чермышев [Асфандияров, 2006. С.116; Новиков, 1879. С.212].

Под Ицкими (Икскими) волостями следует понимать группу башкирских волостей, которые были расположены по обеим рек Ик и ее притокам. Согласно, мнению известного башкирского этнографа Р.Г. Кузеева, долина р.Ик издревле был районом активного этнического взаимодействия башкир с другими народами. В XVII-XIX вв. основными жителями долины р.Ик были племена байляр, буляр, ирэкте и юрми. Источники XVIII в. фиксируют в долине р.Ик волости – Бурзянскую, Кипчакскую, Курпеч-Табынскую, Сынрянскую, Табынскую, Тамьянскую, Тангаурскую и др. Известный башкирский историк А.З.Асфандияров в своих исследованиях поднимал вопрос о существовании административной единицы «Икские волости» наравне с Казанской и Ногайскими дорогами. Время возникновения указанной административной единицы относится к 60-м гг. XVII в., а к концу XVIII в. большинство из указанных волостей не упоминаются, в т.ч. и табынские. Необходимо отметить, что в 80-х гг. XIX в. жители д.Муратшино Николаевского уезда Самарской губернии еще хранили грамоты на владения землей Ицких волостей Ногайской дороги [Кузеев, 2010. С.299; Асфандияров, 2006. С.13-15, Асфандияров, 2009. С.18-19; Самарские губернские ведомости, 1889].

Итак, исходя из всего сказанного можно утверждать, что башкиры являются представителями племени табын, состоящие в Курпеч-Табынской волости. Во-вторых, башкиры Акировы являются тарханами, проживающими в бассейне р.Ик. В-третьих, источник четко представляет информацию о владении указанными башкирами земельной территорией вблизи на горной и луговой стороне бассейна р.Самары. В-четвертых, перечисленные башкиры являются детьми Чермышки Акирова.

Приведем архивные доказательства о праве владении земельной территории предков Акировых в бассейне р.Белой. В челобитной башкира Табынской волости Телевки Дуванова за 1654 г. хорошо освещено о притязаниях на территорию бассейна р.Карламан Лукьянкой Конекинтьеваым (Коскинчеевым) [РГАДА. Ф.1173. Оп.1. Л.1-3; Д.451. Л.2-3]. Следовательно, этот источник освещает один из ранних земельных конфликтов на данной территории. Спустя 30 лет башкир Ногайской дороги Ицких

волостей Юсуп Коскильдин начал осуществлять действия по оспариванию своего исключительного права на владение на этот участок по отношению к своему родственнику Ишимбету Бокину [РГАДА. Ф.1173. Оп.1. Д.1036. Л.2-2об.].

В оберегательной грамоте, представленная в челобитной (1676 г.) башкир Табынской волости Акчермышки Кайтанова и Тоймаса Исеншугурова на право вотчины на земельную площадь по р.Белой, отмечается, что до основания г.Уфы владельцами данной территорией были башкиры племени табын, затем данная земля перешла в руки солепромышленников [РГАДА. Ф.1173. Оп.1. Д.719. Л.1-3; Документы и материалы..., 2012. С.410-411].

Мы считаем, что в данном документе, Акчермышка Кайтанов и есть тот самый тархан, который владел вотчиной вблизи г.Самара. Также он является тем человеком, чьим именем в дальнейшем его потомки стали носителями фамилии Акиров. Следовательно, и происхождение наименования родового подразделения «акир» («акыр») среди заволжских башкир восходит именно к Акчермышке Кайтанову.

Интересный документ приводит известный историк А.З. Асфандияров, в котором упоминаются жители деревни Бишаул Таймас Исеншугуров (Мукшугуров) и Чермыш Кайтанов «В нынешнем 7189 (1681) году по приговору окольного и воеводы П.Д. Скуратова велено им владеть старинною их вотчиною, которая отдана была в 7156 (1648) году, и чтоб великий государь пожаловать им велел против нынешнего приговору... воеводы... на тое их вотчину дал владенную память и в приговоре воеводы ... 7156 года генваря в 20 день написано: слушав дела и из указу великого государя и из Соборного Уложения выписано приговорам вотчину, которую преж сего владел башкирец Малай Янбахтин с товарищи орешником и черным и малым лесом и тремя островками владеть против прежняго и ясак платить башкирцам Таймаско... Чермышку с тов. по тем же межам и урочищам как они прежде сего владели» [Асфандияров, 2009. С.177; ЦИА РБ. Ф.И-2. Оп.1. Д.5696. Л.99]. Следовательно, с указанной даты Таймас Исеншугуров (Мукшугуров) и Чермыш Кайтанов становятся хозяевами данной территорией. Следует предположить, что башкир Малай Янбахтин возможно является потомком или родственником Телевки Дуванова.

В 1817 г. в ходе подготовки по выдаче плана на земельную дачу Бишаул-Табынской и Дуван-Табынской волостей Стерлитамакского уезда Оренбургской губернии были представлены материалы XVII в. о земельном споре между башкирами Телевкой Дувановым и Лукьянкой Конекинчеев (Коскинчеевым) за право владение бассейном р.Карламан. Здесь представлены лица, которые выступали в качестве свидетелей и понятых жители близлежащих населенных пунктов. Среди них были и ясачные башкиры д.Бишеуловы (1654 г.) – Кайтан, Чембулат и Чибаш Бикбулатов [ЦИА РБ. Ф.И-2. Оп.1. Д.801. Л.5, 10]. Следует отметить, что в 20-е гг. XVII в. башкиры Курпеч-Табынской волости Исеншугур и Чинбулат Бикбулатовы были в центре конфликта, возникшего между башкирами указанной административной единицы по поводу равномерной организации подводной повинности. Башкиры Ишмаммет Юмуранов, Токлубай и Ямангул Ишбулатовы в указанный период занимались обеспечением подвод, направляющихся в сторону их населенных пунктов, а Исеншугур и Чинбулат Бикбулатовы оказывали данную повинность по пути из Казани в Уфимский уезд. В связи с этим, Бикбулатовы, предпринимали все меры для скорейшего переселения вышеуказанных башкир на свою территорию [Документы и материалы..., 2012. С.30, 414].

Следовательно, представленные материалы показывают, что Таймас Исеншугуров и Чермыш Кайтанов являются между собой двоюродными родственниками, а также жителями д.Бишаул Табынской волости Уфимского уезда Оренбургской губернии.

Предлагаем вниманию еще один документ, доказывающий родство предков Акировых с башкирами д.Бишаул-Унгарово Кармаскалинского района Республики Башкортостан. Указанный архивный источник (1831 г.) освещает вопросы о перечислении башкир д.Бишунгарово 8 башкирского кантона Уфимского уезда Оренбургской губернии во главе с поверенным Салаучином Зайнибака Алакаевым для поселения в 2 отделение 9 башкирского кантона Вольского уезда Саратовской губернии. В данном прошении, поверенный представил сведения о том, что их родственники (кантонный помощник, чиновник 14 класса Акиров Мухаметгали, юртовой

старшина Акиров Мухамет, походный старшина Сирюбай Имашев, зауряд-есаул Муратшин Баттал, а также Ишимбай и Юлдашбай Зиябаковы с детьми) проживают в Саратовской губернии, которые осуществили переселение, согласованное властями, на земли, предоставленные по царской грамоте на имя башкира Бишаул-Курпеч Табынской волости Акчермыши Кайтанова [ЦИА РБ. Ф.И-2. Оп.1. Д.2954. Л.1 об.-2].

Теперь попробуем, следует отметить потомков Исеншугура и Кайтана Бикбулатовых среди жителей д.Бишаул-Унгарово по ревизским материалам. Согласно указанным источникам, в населенном пункте проживали сыновья Кулмурзы Акирова – Канакай (1729-1814) (его дети – Асадулла, Кинзябулат, Ишбулды, Султанмурат) и Махмут, юртовой старшина (1749 г.р.) (его сыновья: Рахматулла (зауряд-есаул), Асметулла, Хабибулла, Калимулла, Фатхулла). В д.Бишаул-Унгарово была также зафиксированы представители с фамилией Бикбулатов – Алтынчура и Кутлучура Бикбулатовы (сыновья Абдуллы Мукминова), Кулгуна Давлетшинович Бикбулатов (сын Кулгуны Давлетова). Житель деревни, он же поверенный башкир для переселения в бассейн р.Большой Иргиз, Салаучин Зайнибак Алакаев представлен как Сулавсин Дзянабеков (Зиабаков, Зайнигана), который является сыном походного старшины Джиянбека Алакаева [ЦИА РБ. Ф.И-138. Оп.2. Д.374а. Л.317-324; Д.374. Л.748-771; Д.615. Л.419-448; Д.728. Л.210-247].

Наш полевой этнографический материал 2013 г. показывает, что жители д.Бишаул-Унгарово Кармаскалинского района РБ до сих пор хранят память о существовании родовых подразделений в населенном пункте. Согласно информации старожилов, в деревне раньше существовали родовые подразделения «арыкбай», «акыр», «калмак», «бетэй». В настоящее время месторасположение рода «акыр» относится к улице Озерной, в былые времена указанное место имело второе наименование «Иске Бишул» [ПМА, 2013]. Обратимся к полевому дневнику известного этнографа Н.В. Бикбулатова, который посетил населенный пункт в 1970 г. Здесь представлена информация о существовании в населенном пункте в дореволюционное время неких 4-х десятков – «урта» (илембэт), «түбэнгә» (сүлмэк), «кул арьягы» (арыкбай) и «үрге ос» (бетэй) [НА УНЦ РАН. Ф.3. Оп.2а. Д.13. Л.2 об.]. В 1988 г. языковед У.Ф. Надергулов перечисляет следующие родовые подразделения д.Бишаул-Унгарово – «илембэт», «сүлмэк», «бетэй», «арыкбай», «акыр» [НА УНЦ РАН. Ф.3. Оп.ДМН. Д.216. Л.2].

Согласно, мнению историка А.З. Асфандиярова, позднее наименование населенного пункта связано с именем одного из вотчинников волости или жителей данной деревни [Асфандияров, 2009. С.177]. По мнению профессора Ф.Г. Хисамитдиновой указанное название связано с антропонимом [Хисамитдинова, 2005. С.226], а исследователь З.Г. Аминев считает его топонимом, значение которого следует искать в истории башкирского края [Аминев, 2008. С.61]. К сожалению, в ходе изучения архивных и опубликованных документов, нами не обнаружен человек с таким именем. В архивных источниках в XVII-XIX вв. имя Унгар очень часто встречается среди представителей башкирских племен табын, бурзян, кипчак. Вероятно, всего, что данное имя является коротким названием более длинного имени человека. Например, среди жителей д.Кинзягулово Николаевского уезда Самарской губернии были носители фамилии Аллаунгаров. Возможно, что имя Унгар является следствием искажения в имени жителя д.Бишаул при переписке чиновников. Так, например в XVII в. в ходе земельного спора между башкирами Телевкой Дувановым и Лукьянкой Конекинчеев (Коскинчеевым) в качестве свидетелей выступал житель д.Бишеуловы Курпеч-Табынской волости ясачный башкир Енгурча Денгилейн, имя которого вероятнее всего могли сильно исказить писари тех лет [ЦИА РБ. Ф.И-2. Оп.1. Д.801. Л.10].

Нельзя обойти стороной и карту Ногайской дороги Уфимской провинции XVIII в., датированная 1736 г. На указанной картографическом материале на месте современного расположения д.Бишаул-Унгарово представлена название «Максютово», а название сельского поселения «Унгар» размещено вблизи горы Курмантау. Здесь же представлено и «Акырово» по соседству с населенными пунктами Уразово, Лобово и Кубово [НА УНЦ РАН. Ф.81. Оп.1. Д.1]. При детальном изучении архивных и опубликованных источников под указанным названием оказался населенный пункт, который сегодня именуется как деревня Карашиды Иглинского района РБ.

Основателем данного сельского поселения являлся башкир Акыр Уразачев [Документы и материалы..., 2012. С.93; МИБ, 1956. С.79].

По поводу наименования «Максютово» предлагаем свое предположение. Согласно справочнику по истории башкирских населенных пунктов в Самарской и Саратовской областях деревня Максютново является родиной Акировых [Асфандияров, Асфандиярова, 2002. С.83]. Однако, историк А.З.Асфандияров не обнаружил сведения о Максютне и его потомках. Возможно, основателями д.Максютово Пугачевского района Саратовской области были родом из одноименного населенного пункта, которая возможно и представлена на карте Ногайской дороги Уфимской провинции [НА УНЦ РАН. Ф.81. Оп.1. Д.1]. Наше предположение основывается на том факте, что в 1817 г. в ходе подготовки по выдаче плана на земельную дачу Бишаул-Табынской и Дуван-Табынской волостей Стерлитамакского уезда Оренбургской губернии поверенным был указанной мулла д.Утеевой (Утеймуллино) Алибай Максютнов [ЦИА РБ. Ф.И-2. Оп.1. Д.801. Л.1]. Указанный населенный пункт был основан башкирами племени бишул. О принадлежности к указанному племени свидетельствуют два сохранившиеся неофициальные названия деревни – «Иске бишул» и «Утэкэй-бишул» [Камалов, Камалова, 2001. С.121]. К сожалению, мы не имели возможности работать с информаторами. Согласно архивным документам, а именно материалам ревизий, в д.Бишаул-Унгарово проживали Ишбулды Таймасов, сын Таймаса Утекеева Бикбулатова [ЦИА РБ. Ф.И-138. Оп.2. Д.374а. Л.317-324; Д.374. Л.748-771; Д.615. Л.419-448; Д.728. Л.210-247]. Следовательно, основатели д.Максютово Пугачевского района Саратовской области возможно являются представителями племени бишул, и вероятно всего потомки первопоселенца вернулись обратно на современную территорию Кармаскалинского и Аургазинского районов РБ.

В ходе изучения было зафиксировано различное понимание происхождения термина «бишул». Например, башкиры Самарской, Саратовской и Оренбургской областей происхождения данного названия считают результатом брачного союза мужчины-человека и девушки-шурале. Согласно информаторам д.Среднеильясово Токского сельсовета Красногвардейского района Оренбургской области в населенном пункте до сих пор продолжают проживать потомки родового подразделения «шурале». Возможно, происхождение указанного наименования напрямую связано с башкирами племени бишул, так как в XIX в. с д.Ильясово произошло переселение башкир в состав Башкирского отделения Уральского казачьего войска [ПМА, 2014; Камалов, Камалова, 2001. С.350; ЦИА РБ. Ф.И-2. Оп.1. Д.3648. Л.5-6].

А жители д.Бишаул-Унгарово больше знакомы с легендой о пяти сыновьях старика Унгара. При уточнении имен его сыновей и какие населенные пункты были ими основаны, появляются различные расхождения. К тому же о версии про шурале жители Кармаскалинского района РБ не имеют понятия. В данной статье этот вопрос не рассматривается, так как для этого необходимо провести новое исследование с привлечением новых архивных документов.

Таким образом, приходим к следующим выводам:

1. Архивные документы хорошо показывают о наличии вотчинных земель у башкир племени бишул в заволжских степях в XVII в., которые были предоставлены по жалованной грамоте от царя Ивана Грозного.

2. Факт существования башкирских вотчин на территории Заволжья затрудняло свободное заселение мордвой на луговой стороне р.Волга в I половине XVII в.

3. Башкиры племени бишул являясь тарханами, владели земельной территорией в бассейне рек Белая, Ик, Карламан, Самара, Моча, Большой Иргиз и Камелик и проводили активную деятельность по сохранению земель, при этом вступая в конфликт с другими группами башкир.

4. Возникновение постоянных башкирских табынских поселений в заволжских степях в Самарской и Саратовской областях относится к концу XVIII в. – начало XIX в., когда башкирам племени бишул было разрешено заселиться в заволжских степях, на основании решения Оренбургской палаты гражданского суда, которая подтвердила подлинность жалованной грамоты царя Ивана Васильевича на право владения указанной земельной территорией, представленная на имя Акчермыша Кайтанова.

5. Проживаемые, ныне Акировы, в Самарской и Саратовской областях, в Республике Башкортостан являются потомками Акчермыша Кайтанова.

6. Потомки Исеншугура и Кайтана Бикбулатова являясь представителями племени бишул имеют прямое отношение к возникновению д.Бишаул-Унгарово Кармаскалинского района РБ.

7. Полевые этнографические исследования показали различное понимание со стороны представителей племени бишул. как в Самарской и Саратовской областях, так и в Республике Башкортостан, по поводу происхождения названия этнонима.

Литература и источники:

1. Азнабаев Б.А. Материалы фонда Печатного приказа об управлении Уфимским уездом в первой половине XVII в. // Архивы Башкортостана. 2007. №1. С.14.
2. Аминев З.Г. О некоторых, так называемых венгерских топонимах в башкирских землях // Ядкяр. 2008. №1. С.61-67.
3. Асфандияров А.З. Аулы мензелинских башкир. Уфа, 2009. С.18-19.
4. Асфандияров А.З. Башкирские тарханы. Уфа, 2006. С.116;
5. Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. Уфа, 2009. С.177.
6. Асфандияров А.З., Асфандиярова К.М. История башкирских деревень Саратовской и Самарской областей Российской Федерации. Уфа, 2002. Кн. 10. С.37, 40, 47-48, 69, 70, 82-83.
7. Башкирская энциклопедия. В 7 т. Т.6. Уфа, 2010. С.195.
8. Документы и материалы по истории башкирского народа (1574-1798). Уфа, 2012. С.30, 93, 429, 410-411, 414.
9. Дубовиков А.М. Многонациональный состав Уральского казачьего войска в XVIII-XIX вв. // Военная летопись Отечества. 2006. № 3. С.2.
10. Герасимов А.А. Роль Саратова и Самары XVII в. в жизни мордвы // Известия Нижне-Волжского института краеведения им. М. Горького. 1929. Т.3. С.12.
11. Годовова Е.В. Мусульмане в составе казачьих войск Оренбургского края // Исламское образование. История, современное состояние и перспективы развития: Материалы международной научно-богословской конференции, посвященной 120-летию медресе «Хусаиния» и 20-летию деятельности современного Духовного мусульманского образовательного учреждения «Хусаиния». Оренбург, 2011. С.79.
12. ГАОО (Государственный архив Оренбургской области). Ф.6. Оп.15. Д.775. Л. 9 об.-11.
13. Железнов И.И. Уральцы. Очерки быта уральских казаков. – СПб., 1888. Ч.1. С.236.
14. Информатор Акиров Марат Галеевич, 1958 г.р., г.Самара.
15. Камалов А.А., Камалова Ф.У. Атайсал. Уфа, 2001. С.121, 350.
16. Кортуннов А.И. Особенности зачисления башкир в состав Яицкого (Уральского) и Оренбургского казачьих войск (XVIII-XIX вв.) // Вестник Пермского университета. 2013. Вып.1. С.129.
17. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа: Этнический состав, история расселения. М., 1974. С.151, 158, 184, 279.
18. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа: Этнический состав, история расселения. Уфа, 2010. С.235.
19. Маннапов М.М. Башкиры Степного Заволжья (история расселения, родоплеменная структура, хозяйство). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2009. С.14.
20. Маннапов М.М. Переселение башкир Самарской губернии на юго-восток Башкортостана в первой половине XX в. Уфа, 2008. С.19-20.
- Новиков А.В. Сборник материалов для истории уфимского дворянства. Уфа, 1879. С.212.
21. МИБ (Материалы по истории Башкирской АССР). Т.IV. Ч.1. М., 1956. С.79.
22. НА СОМК (Научный архив Саратовского областного музея краеведения). Ф.11. Оп.1. Д.147. Л.56; Ф.13. Оп.1. Д.165. Л.80, 96.
23. НА УНЦ РАН (Научный архив Уфимского научного центра Российской академии наук). Ф.3. Оп.2. Д.532. Л.292; Ф.3. Оп.2а. Д.13. Л.2 об.; Ф.3. Оп.ДМН. Д.216. Л.2; Ф.81. Оп.1. Д.1; Ф.116. Оп.1. Д.68. Л.11, 17.
24. ПМА (Полевые материалы автора). 2013, 2014.
25. Рахимов Р.Н. Башкиры в Уральском казачьем войске // История башкирского народа: в 7 т. Т.IV. СПб, 2011. С.44.

26. РГАДА (Российский государственный архив древних актов). Ф.1173. Оп.1. Д.19. Л.1-3; Д.451. Л.2-3; Д.790. Л.2-11; Д.901. Л.2-3; Д.1036. Л.2-2 об.; Д.1048. Л.3.
27. Сальманов А.С. К происхождению башкирских племен бишул, бадрак и кумрук // Актуальные проблемы современного литературоведения, фольклористики и археографии: к 85-летию академика АН РБ, профессора Г.Б. Хусаинова: Материалы межд. научно-практ. конф. Уфа, 2013. С.283.
28. Самарские губернские ведомости, 1889. С.4.
29. Хисамитдинова Ф.Г. Названия башкирских населенных пунктов XVI-XIX веков. Уфа, 2005. С.226.
30. ЦИА РБ (Центральный исторический архив Республики Башкортостан). Ф.И-2. Оп.1. Д.801. Л.1, 5, 10; Д.825. Л.2; Д.1626. Л.1; Д.2954. Л.1 об.-2; Д.3648. Л.5-6; Д.5696. Л.99; Ф.И-138. Оп.2. Д.374. Л.748-771; Д.374а. Л.317-324; Д.615. Л.419-448; Д.728. Л.210-247; Ф.И-295. Оп.9. Д.633.
31. Янгужин Р.З. Башкорт кэбилэлэре тарихынан. Өфө, 1995. С.82.

Мансуров М.М., Алиева С.Б.
(Газах, Азербайджан)

СЛЕДЫ ДРЕВНИХ ЛЮДЕЙ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

Каждый регион, каждая область Азербайджана богата следами древних людей, человеческими поселениями. Одним из таких регионов, богатых памятниками материальной культуры, и считающимся местом поселения древнего человека, является Казахский район. Историко-археологические и историко-архитектурные памятники, находящиеся на территории этого района и отражающие в себе культуру различного исторического периода, дошли до наших дней. Одним из таких великолепных памятников является пещерный лагерь Даш Салахлы, находящийся на северо-востоке горы Авей. В 1956-1957 гг. М. Гусейнов и С. Рустамов провели здесь археологические исследования. В ходе проведения раскопок, в слое глины, относящемся к концу IV в., были обнаружены различные орудия труда, а также кости животных, выловленных первобытными людьми. Здесь необходимо отметить, что в глубоких углах пещеры, под огромными каменными глыбами, были обнаружены скелеты различных животных, сохранные в анатомическом строении. Это говорит о том, что древний человек, в особых глубоких местах пещеры, хранил определенные части отловленных животных в качестве продовольственных запасов.

На горе Авей, на южном склоне, находится комплекс пещер. В некоторых из них были найдены образцы письменности. Исследование пещер, существующих на этой территории, еще раз дает основание говорить о том, что в древние времена здесь существовали многочисленные стоянки первобытных людей. Необходимо отметить, что в устье родника Дамджылы, находящегося на юго-восточном подножье горы Авей, встречаются следы людей не относящиеся к периоду палеолита. Обнаружение этих следов является большой заслугой С.Н. Замятина, знаменитого специалиста по каменному периоду, приглашенного из г. Санкт-Петербург. При раскопках были обнаружены каменные орудия труда, относящиеся к периоду существования неандертальцев и неантропов. Возраст поселения охватывает период от 15 до 100 тысяч лет.

Учитывая стратегическое значение горы Гёйязян, находящейся на территории заповедника, в средние века у ее подножия были построена крепость с бастионами в виде многогранников и караульные башни.

В период распространения христианства на территории Азербайджана, памятники культуры подверглись влиянию религиозной идеологии христианства. В этот период, в IV-V вв., с целью пропаганды и распространения христианской веры, на останках памятника, отражающего другое религиозное мировоззрение, ранее существовавшее именно на территории горы Авей (это наблюдается на фундаменте стены, остающейся под землей), был построен один из христианских памятников, известный по историческим источникам и научной литературы как Авейский храм.

На территории заповедника, в южной части горы Авей, между Гызылгай и Шишгай существовал город Халхал, отмеченный в источниках как летняя резиденция Албанских царей, относящийся к эпохе раннего средневековья. Как на востоке, так и на западе этого города существовали надгробные памятники, на которых были изображены монотеистические религиозные символы. Наряду с этим, на этой территории встречаются маленькие статуи и фигуры, отражающие образы различных животных. Для регулирования социально-экономического положения города Халхал, были созданы водохранилища, ветряные мельницы на высоких горах и специальные места для хранения запасов продовольствия. Наверху, у подножия скал были огромные пещеры.

В Азербайджане существует толерантное отношение ко всем религиям и вероисповеданиям. Государственный Историко-Культурный заповедник «Авей» был создан 22 февраля 1989 г. указом № 99 Совета Министров Азербайджана. На территории заповедника существуют десятки памятников культуры, относящихся к эпохе палеолита, мезолита, энеолита, средневековья, энеолиту, бронзовому веку и более позднему историческому периоду, в том числе 57 памятников. Из них, один памятник – мировой значимости; 32 памятника – республиканского значения; 24 памятника – местного значения. Среди них, 16 памятников архитектуры; 36 археологические памятники; 5 памятников являются образцами декоративно-прикладного искусства.

Минибаева З.И. (Уфа)

СГЛАЗ В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ БАШКИР

Согласно этнолингвистическому словарю «Славянские древности» «Сглаз – вредоносное магическое воздействие на человека, его хозяйство, работу и скот посредством взгляда, слов похвалы, злых, завистливых мыслей и намерений. Результатом сглаза являются болезни, разлад в семейных отношениях, бесплодие людей и скота, неурожай, неудачи в делах, расстройства хозяйства, в тяжелых случаях – смерть людей и падеж скота» [Славянские древности, 2009. Т.4. С.597].

В данной статье предпринимается попытка на примере курганских башкир рассматривать сглаз (диагностика, лечение и защита), что является важной и неотъемлемой частью народного врачевания. Источником для написания работы послужили полевые материалы автора, собранные среди башкир, проживающих в Сафакулевском, Альменовском и Щучанском районах Курганской области (1997, 2003 гг.)

По представлениям курганских башкир, сглаз («*күз тейеү*», «*күңел тейеү*», «*күз сире*») является опасным недугом, которому подвергаются в основном маленькие дети, когда ими любуются, восхищаются или хвалят. Болезненное состояние ребенка характеризуется следующими признаками: появляется «зеленая нитка» между глазами, т.е. кровеносный сосуд набухает и приобретает зеленоватый оттенок (*күз араһында бау була, ул күгәрәп килеп сыға, йәм-йәшел тамыр калка*), «кончик носа синее» (*күгәрә*), «ребенок беспокоится, его мучает то жар, то озноб, то дрожь», «дыхание становится хриплым» (*ғырылдай, күкрәк таша*), «затылок тянется назад» (*елкәләре тартыша*), «от сильного сглаза бывают судороги или припадки» (*тотоп ауырый*), «плачет навзрыд» (*катып илай*). При снятии сглаза и ребенок и знахарка начинают зевать (*иснәй*), это означает то, что ребенок освобождается от болезни. Зевота знахарки же служит признаком того, что она пропускает недуг через себя. Младенец при этом вытягивает руки и ноги, изгибает спину (*һузыла, кирелә*), у него может начаться понос, но затем он успокаивается и засыпает. Сглаз распознается и по пульсу больного, например, при сглазе пульс бывает слабым и медленным (*күс тейгәндеке бик йаай ғына һуға*), а при испуге – ускоренным и сильным (*курккандың кул тамыры китеп бара, шәп-шәп һуға*). Сглаз может стать причиной многих серьезных заболеваний таких, как эпилепсия, паралич, судороги, опухоли, выпадение волос и др. [Информаторы (далее: Инф.) 2, 4, 9, 12].

У курганских башкир способы излечения сглаза очень разнообразны. Наиболее часто применяются магические приемы с семантикой очищения. При сглазе ребенка

набирают ладонью влагу со вспотевших окон (или с семи рам) и обмывают ею лицо, затылок и спину [Инф. 14]. Некоторые обливают водой ручки дверей и устье печки, затем обтирают лицо, руки, ноги и спину ребенка, смачивают губы. Мать ребенка тоже должна протереть свое лицо [Инф. 1]. При сглазе также используется вода от обмывания трех, пяти или семи ложек. При этом использованную воду выливают за входной дверью [Инф. 13]. Иногда мать дышит в свои ладони и трижды обтирает свое лицо, а затем лицо ребенка [Инф. 2]. Существует старинный метод лечения сглаза: мать ребенка выпивает воду из пиалы, предварительно посмотрев свое отражение в ней. Затем, набрав эту воду в рот, опрыскивает и умывает ребенка трижды [Инф. 13]. В башкирских эпосах «Алдар и Зухра» и «Куз-Курпяс» в зеркальную поверхность воды заглядывают при гаданиях [Эпос «Алдар и Зухра», 1987. Т.1. С.451; Эпос «Куз-Курпяс», 1987. Т.1. С.303]. Сохранился еще один старинный магический обряд лечения сглаза под названием «*йәшерен им*», т.е. «тайное лечение». Для примера приведем рассказ знахарки Фарзии Саитовой (1941 г.р.): «Меня сглазила одна женщина в то время, когда я кормила грудью ребенка. Я очень сильно заболела, у меня опухли груди, подскочила температура, сильно знобило. Моя соседка сходила к ней домой, тайно взяла землю с порога ее дома и принесла на мочалке для мытья котла (*минең күршем балсыкты урлап килтерзе, казан югысына һалып*). Потом мы согрели их над горячим паром и прикладывали к грудям. После этого я выздоровела, а землю выбросили на дорогу между нашими дворами (*балсыкты юлга һиптек, ике араға*) [Инф. 11]. Одним из магических способов лечения ребенка от сглаза является заворачивание (*төрөү/бөрөү*) его в одежду предполагаемого виновника. Для этого тайно берут что-то из его одежды и смачивают теплой водой. Если не удастся брать тайно, то должны его выпросить. Цветовая магия применяется при сильном сглазе, например, больного заворачивают в распаренную скатерть красного цвета. Он должен лежать, пока не вспотеет. После лечебной процедуры скатерть необходимо выстирать [Инф. 4].

В народной медицине курганских башкир имеется специальная трава для лечения сглаза, ее называют «*күсте ката*» (досл. дурной глаз), дают пить ее отвар. Научное название этого растения – синеголовник плосколистный. Душицу (*мәтрүшкә*) используют для окулирования подвергавшихся сглазу детей [Инф. 4,1].

Сглаз лечится также мусульманскими молитвами. Наиболее часто употребляются суры из Корана: «Фатиха», «Ихлас», «Фалаяк», «Нас».

У курганских башкир существует множество оберегов для защиты от сглаза. Женский традиционный костюм богато украшен кораллами, серебряными монетами, раковинами каури, агатом и сердоликом – оберегами, наделенными предохранительными свойствами. Наиболее распространенным детским оберегом от сглаза является *коймос*, т.е. пух, взятый из хвоста гуся, который красят в разные цвета. Такой пух пришивают в один ряд к передней части детской шапки, а также прикрепляют к камзолам (на спине, груди и плечах) и тюбетейкам. Маленьким девочкам надевают браслеты из кораллов [Инф. 7,8]. Счастливым считается ребенок, родившийся в «рубашке» – околлоплодной оболочке (*бөркәнсек*). В прошлом, повитуха, высушив «рубашку», сложив треугольником и обернув куском материи, пришивала к одежде ребенка в качестве оберега. Так, если в семье часто умирали дети, через семь дней после рождения новорожденного, повитуха собирала семь лоскутов (*корама*) (от древнетюрк. *quramaq* – «уменьшение») [Древнетюркский словарь, 1969. С.458] ткани из семи дворов и шила рубашку-оберег для младенца. При этом передняя часть, спинка и рукава рубашки шились из двух лоскутов, а воротник – из одного. Для этого необходимо было использовать только новые ткани. По рассказам повитухи Махикамал Галимжановой (1894 г.р.), в такой рубашке дети действительно выживали [Инф. 2]. Для маленьких детей шьют головной убор тюбетейку также из лоскутов (*корамалап эштэнгән такыя*) [Инф. 8]. Из разноцветных треугольных лоскутов до сих пор шьются накидки для табуреток, стеганые одеяла (*корама юрған*) и покрывала. Треугольник имеет у башкир охранительную функцию, поэтому лоскутный узор носит название «*бетеу-корама*» (досл. оберег-лоскут) [Инф. 3]. Неслучайно, бумагу с текстом молитвы складывают треугольником и прикрепляют к одежде в качестве оберега [Инф. 15].

Использование магических лоскутов в семейно-бытовых обрядах широко распространено у многих тюркских народов Средней Азии, Казахстана и Сибири. Например, у киргизов, чтобы уберечь ребенка от сглаза, на сороковой день после

рождения надевали на него рубашечку, сшитую из сорока лоскутов, собранных у соседей и купали в сорока ложках воды [Народы Средней Азии и Казахстана, 1963. Т.2. С.277]. У казахов лоскут (*қурақ*) служит оберегом и талисманом, приносящим удачу и благосостояние в дом [www.rivia.kz/article/show/id/5.html]. Среднеазиатские бакши носили ритуальное одеяние, сшитое из лоскутов [Басилов, 1992. С.76, 82, 92]. Сибирские татары во избежание неудачных родов пришивали куски штанины удачливой роженицы к своей одежде [Кадырова, 2008. С.47]. У сибирских тюрков принято развешивать на деревья разноцветные лоскутья [Алексеев, 1980. С.43, 63]

Курганские башкиры во избежание сглаза едят суп с мясом сизого голубя. Его пух, выщипанный из-под правого крыла также наделяется охранительными свойствами, из него делают маленькую подушечку и носят с собой в качестве оберега [Инф. 5]. Пух с курицы с хохлом (*өкө йөнө*) также наделяется магическими свойствами [Инф. 16].

По рассказам информаторов, иногда сглазу подвергаются домашние животные и птицы. В случае, если сглазили корову, то у предполагаемого виновника изымают кусочек полотенца или мусор из-под его ног, кладут на горящие угли и окуривают корову, которая должна вдыхать дым. Чтобы уберечь от сглаза маленьких гусят, утят и цыплят, их окуривают пухом и соломкой, взятых из гнезда. Иногда для окуривания набирают горсти мусора из семи дворов (*берер ус һептек*), их кладут в сито и держат над дымом (*ысқа тотуу*) [Инф. 7, 10].

Таким образом, в традиционном быту курганских башкир сглаз является опасным вредоносным влиянием на здоровье. Знахари имеют большой опыт по диагностике сглаза и лечению болезней от его последствий. Народные обереги от сглаза наделяются магическими апотропеическими свойствами. В отличие от других регионов, у курганских башкир существует представление о сглазе и как о магическом воздействии душевного состояния человека, а не только как определенного взгляда, поэтому говорят: «*күз теймэй, күңел тейә*», (досл. «не глаз, а душа воздействует»). Автором записано большое количество лечебных заговоров (*һамак*), но среди них отсутствуют заговоры от сглаза.

Литература и источники:

1. Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980.
2. Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992.
3. Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969.
4. Кадырова Л.М. Народные медицинские знания сибирских татар Омского прииртышья. Омск: МИНСП, 2008.
5. Народы Средней Азии и Казахстана / Под ред. С.П. Толстого и др. М.: АН СССР, 1963. Т. 2.
6. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. М.: «Международные отношения», 2009. Т. 4.
7. Эпос «Алдар и Зухра» // Башкирское народное творчество / Сост. М.М. Сагитов; отв. ред. Н.Т. Зарипов. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1987. Т.1.
8. Эпос «Куз-Курпяс» (Версия Т. Беляева) // Башкирское народное творчество / Сост. М.М. Сагитов; отв. ред. Н.Т. Зарипов. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1987. Т.1.
9. Режим доступа: www.rivia.kz>article/show/id/5.html Митина О. Добрые традиции или сколько граней у лоскутка.

Башкиры-информаторы, проживающие в Курганской области

1. Габидуллина Роза Гильмидановна, 1952 г.р., д. Сулейманово Сафакулевского района (Полевые материалы автора (далее: ПМА), 1997 г.).
2. Галимжанова Махикамал Сафаргалиевна, 1894 г.р., д. Сулейманово Сафакулевского района (ПМА, 1997 г.).
3. Гатауллина Рабига Гиниятулловна, 1943 г.р., д. Арасланово Щучанского района (ПМА, 2003 г.).
4. Гилимьянова Рахилия Тухватулловна, 1956 г.р., д. Большое Султаново Сафакулевского района (ПМА, 1997 г.).
5. Закирова Шахарниса Абдрамановна, 1924 г.р., д. Большое Султаново Сафакулевского района.
6. Ибрагимова Галия Султановна, 1928 г.р., д. Арасланово Щучанского района (ПМА, 2003 г.).

7. Идрисова Зульхиза Гайнетдиновна, 1926 г.р., д. Бухарово Альменевского района (ПМА, 1997 г.).
8. Ихсанова Булякбика Рахимьяновна, 1930 г.р., д. Белое Озеро Сафакулевского района (ПМА, 1997 г.).
9. Казеева Камиля Муляевна, 1939 г.р., д. Большое Султаново Сафакулевского района (ПМА, 1997 г.).
10. Сагдинова Танзиля Искандаровна, 1945 г.р., д. Бакаево Сафакулевского района (ПМА, 1997 г.).
11. Сагитова Фарзия Рахимьяновна, 1941 г.р., д. Абултаево Сафакулевского района.
12. Фахаргалеева Шамсибану Мужагитдиновна, 1927 г.р., д. Большое Султаново Сафакулевского района (ПМА, 1997 г.).
13. Фахрисламова Гульфира Файзиевна, д. Сулейманово Сафакулевского района (ПМА, 1997 г.).
14. Хасанова Хабира Каримовна, 1923 г.р., д. Бакаево Сафакулевского района (ПМА, 1997 г.).
15. Хафизова Зайтуна Гимазетдиновна, 1924 г.р., д. Бакаево Сафакулевского района (ПМА, 1997 г.).
16. Шафикова Хайерниса Фахрисламовна, 1925 г.р., д. Белое Озеро Сафакулевского района (ПМА, 2003 г.).

Минигалеев Р.Р. (Уфа)

ЭВОЛЮЦИЯ «ОБРАЗА БАШКИР» В УСЛОВИЯХ СОКРАЩЕНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ДИСТАНЦИИ МЕЖДУ ЦЕНТРОМ И ПЕРИФЕРИЕЙ

Более четырехсот пятидесяти лет назад территория современного Башкортостана вошла в состав Русского государства, став ее неотъемлемой частью. Но на протяжении истории отношения между центром и периферией складывались непросто: военные конфликты и политические кризисы не раз приходили на смену плодотворному сосуществованию. В отечественной историографии вопрос о присоединении территорий современного Башкортостана к Русскому государству является дискуссионным. На этот момент существуют несколько точек зрения и каждая из них достаточно аргументирована. Однако в отечественной истории остается пока слабо изученной тема восприятия культурного наследия на разных этапах русско-башкирских отношений. Пути, которыми знания о башкирах попадали в российское общество, достаточно подробно изучены историками. Тем не менее, без должного научного анализа оставались те формы, которые принимало это знание уже, будучи частью общественно-культурного дискурса России, т.е. представления о башкирах, ставшей частью русской культуры.

Для простоты употребления в статье вводится понятие «образ башкир», как предмета исследования, формировавшийся в российском обществе на протяжении веков. При этом в понятие «образ» включается комплекс представлений о башкирах в общественном сознании. Сведения о башкирах доходившие до обывателей прошлых эпох, были востребованы ими как часть необходимого знания об окружающем мире и, в конечном счете, о себе. В ситуации, когда видимые различия отсутствуют, возрастает значение собственно культурного символизма, маркирующего необходимые дистанции такими признаками, как религия, фольклор, образ жизни, способ бриться и одеваться. Знания эти становились основой для стереотипизированного представления о далекой земле или для романтического увлечения «загадочной» культурой, но вместе взятые они формировали образ «другого» в «своем» сознании.

И это не случайно. В процессе колонизации администрация нуждалась в действенной констатации различий, конструировании культурной дистанции между колонистами и туземцами. При активном участии имперских интеллектуалов, специалистов в таких делах происходило формирование особого рода колониального «знания». Например, Пушкин служил в колониальном управлении на юге России, Батеньков администрировал военные поселения; оба Тайных общества, Северное и Южное, формировались в недрах колониальных администраций [Эткинд, 2002. С.281].

Работа с культурной дистанцией между властью и подданными – ее преувеличение и демонстрация, минимизация и отрицание, «изучение» и

конструирование – является ключевым элементом всякой колониальной политики. Эта задача требует особого комплекса наук и искусств, предназначенного для освоения колониальных владений: литературных, религиозного миссионерства, культурной антропологии, музейных коллекций [Эткинд, 2002. С.272].

Территория Башкирии и башкирский народ с давних пор привлекали к себе внимание и становились объектами художественного осмысления. В XIX в. начинается «литературное освоение» Башкортостана. Разработка башкирской тематики в XIX веке связана с именами А.С. Пушкина (1799-1837), С.Т. Аксакова (1791-1859), М.Л. Михайлова (1829-1865), М.Е. Салтыкова-Щедрина (1826-1889), В.И. Даля (1801-1872), Л.Н. Толстого (1828-1910). В коллективной монографии «История Башкортостана с древнейших времен до 60-х годов XIX века» в главе «Русские писатели о Башкортостане» автор последовательно раскрывает «образ башкира» в русской литературе [История Башкортостана..., 1996. С.478-485].

Показывая в «Истории Пугачева» роль народных масс в восстании, значительное место Пушкин уделяет башкирам во главе с их вождем Салаватом Юлаевым. В повести «Капитанская дочка» писатель выразительными красками рисует образ безымянного «башкирца», схваченного с «возмутительными» листами Пугачева. «Башкирец» показан вольнолюбивым и смелым. Его образ имеет широкое обобщающее значение: в нем отразилось свободолюбие угнетенного народа, лишенного прав, не имеющего «языка», но продолжающего борьбу за лучшую жизнь. Ближайшим продолжателем пушкинской традиции доброжелательного отношения к народам России, в том числе и к башкирам, выступил М.Ю. Лермонтов. Особого внимания заслуживает интерес Лермонтова к пугачевскому восстанию и работа над романом, который остался незавершенным и условно назывался «Вадим».

Большой интерес к истории и культуре башкирского и других народов Оренбургского края проявил видный русский лексикограф, этнограф и писатель В.И. Даль. Интересуясь фольклором народностей обширного края, Даль собирал также произведения башкирского устно-поэтического творчества. Любовно описывает он природу Башкирии, особенно восхищаются его загадочные пещеры и овечьи легенды башкирские озера Аслы и Кандры. Башкирские мотивы встречаются во многих его произведениях, но самым замечательным произведением Даля на башкирскую тему является творческая обработка эпического сказания о Зая-Туляке и Хыухылу – «Башкирская русалка» (1843).

Одним из первых собирателей башкирских преданий и других фольклорных источников по истории Башкирского края был известный писатель и переводчик, революционный демократ М.Л. Михайлов. Он родился в Уфе в семье чиновника, вышедшего из среды крепостного крестьянства. Детство Михайлова прошло в Уфе и Илецкой Защите, учился он в Уфимской гимназии, затем уехал в Петербург для учебы в университете.

В 1856 г. Михайлов приехал в Оренбургскую губернию в качестве члена литературно-этнографической экспедиции, работавшей по заданию Морского министерства. Во время экспедиции он работал над большим сочинением «Очерки Башкирии». Ему удалось «собрать много памятников башкирской народной поэзии» и преданий о Крестьянской войне под предводительством Е. Пугачева.

В завершении статьи можно сделать вывод о том, что к настоящему времени в русской художественной литературе сформировались два устойчивых образа о башкирах, которые трансформировались, изменялись в зависимости от исторических, социальных и политических условий. Большое влияние в ходе их создания оказало и мировоззрение того или иного автора. Первый образ связан с представлением о башкирах как о добродушном, веселом, доверчивом и гостеприимном народе, живущим в гармонии с окружающим миром, склонным к философскому созерцанию, как о непрактичном хозяине, равнодушном к стяжательству и накоплению материальных богатств. Второй – образ brutального, мятежного и свободолюбивого народа-воина, олицетворяющего собой силу и мощь Великой степи.

Однако оба эти образа реалистичны и во многом являются отражением разных состояний башкирского этноса в тот или иной период российской истории [Буранчин, 2013].

Другими важными источниками, способствовавшими формированию «образа башкира», были русские ученые и путешественники. Один из них был П.И. Рычков. Его нельзя назвать профессиональным ученым и писателем, но, несмотря на государственную службу, он не расставался с научной деятельностью.

Двадцать семь статей подготовил он для «Трудов Императорского Вольного Экономического общества», двадцать две статьи и два перевода иностранных сочинений издал в академическом журнале «Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащие». Там же были изданы две крупные работы П.И. Рычкова «История Оренбургская» и «Топография Оренбургская». Другое сочинение П.И. Рычкова – «Описание осады Оренбурга» – великий русский поэт А.С. Пушкин поместил в качестве приложения к своей «Истории Пугачевского бунта». Творчество Петра Ивановича получило высокую оценку уже у современников. Он был избран член-корреспондентом Петербургской Академии наук, членом Императорского Вольного Экономического общества, членом Вольного Российского собрания.

Большую часть своей жизни Рычков прожил на Южном Урале, впервые попав сюда в качестве сотрудника Оренбургской экспедиции. В его сочинениях немало места уделяется башкирам: их истории, хозяйству, быту, нравам, природе края. Ключевой его работой, которая позволяет сконструировать «образ башкира» в конце XVIII столетия, была «Топография Оренбургская» [Рычков, 1999]. Изданная в 1762 г., она на многие десятилетия предопределила отношения колониальной администрации к туземному населению. Также уникальность этого произведения заключалась в том, что П.И. Рычков будучи не профессиональным ученым использовал личные наблюдения, собранные во время бесед с местными жителями разных национальностей; официальную информацию представителей различных миссий, посольств; письменные и устные сообщения чиновников и других работников оренбургской губернской администрации; официальные документы, хранившиеся в Оренбургской губернской канцелярии; печатные и рукописные источники.

В четвертой главе «посвященной разности народов внутри Оренбургской губернии» Петр Иванович повествует о разных вариантах происхождения башкирского народа и рассуждает о содержании трех башкирских бунтов. Однако замечает, «что по принятии в подданство башкирцев, яко от бессильного и весьма изнуренного народа, противностей не надеялись, и потому к содержанию их в подданстве более построения города Уфы, и определения тут некоторого числа служилых людей, никаких других учреждений было не учинено...» [Рычков, 1999. С.52].

Из этого можно сделать вывод, что формально присоединив новую территорию Россия никаким образом не развивала колониальные отношения. «Метрополия считала туземцев вполне ассимилированными, но те были иного мнения, террором утверждая свои отличия от Империи. Истину в таких случаях устанавливает война. Культурная дистанция сдвигается в сторону того, кто оказался сильнее. Подавление сепаратистских движений означает победу ассимилирующей политики Империи, которая преуменьшает культурную дистанцию разными средствами, от образовательных программ до этнических чисток» [Эткинд, 2002. С.273].

В 1841 г. в Отдельный Оренбургский корпус был направлен на службу И.Ф. Браламберг, к тому моменту автор многих статей и отчетов по топографии и этнографии. В 40-е годы Браламберг по своим служебным обязанностям непрерывно разъезжает по землям Оренбуржья и Казахстана. Проводит топографические съемки, изучает быт и нравы населения. Собирает и другие сведения самого различного характера: они пригодятся для будущих исследований.

И такие исследования он систематически подготавливает к печати. В 1848 г. в большой серии выходит составленное им совместно с другими офицерами «Военно-статистическое обозрение Оренбургской губернии» [Военно-статистического обозрения..., 1848. С.41-43] В отличие от сочинения Рычкова Браламберг дает наиболее полное этнографическое и антропологическое описание «образа башкира», его быта, питания, основных родов занятий. Если же у того же Рычкова образ туземца представляется как «доблестный дикарь», страдающий от неумелого управления, то в работе Браламберга он скорее сменяется образом «жалкого туземца» на государевой службе. И это различие неспроста. Как говорилось выше, колониальная администрация

стремилась сократить культурную дистанцию, сократить ту культурную пропасть, которая разделяет покорителей и покоренных.

Еще одним важным источником по конструированию образа туземцев являются статистические сборники Оренбургской губернии [Дебу, 1837; Жуковский, 1832; Черемшанский, 1859] Издания относятся к 40-50-м гг. XIX в., когда Оренбург становится центром колониальной экспансии в Среднюю Азию. Неся информационный характер, подобные издания могли являться настольными книгами колониальных администраторов.

На мой взгляд, наибольший интерес для статьи представляют работы П.И. Небольсина «Рассказы проезжего» (1854) и «Отчет о путешествии в Оренбургский и Астраханский край» (1852). В отличие от трех вышеперечисленных источников, произведения Небольсина носят характер путевых заметок, очерков, содержат большое количество красочных оценочных образов туземцев, которые позволяли обывателю увидеть башкир совершенно с иной стороны. В своем «Отчете...» Павел Иванович описывает комичную ситуацию, приключившуюся с хивинским посланником при виде башкирской джигитовки, когда всадники с кличами и акробатическими номерами проносились мимо него. Кроме лестных отзывов о верховой езде автор дает описания наиболее впечатливших его башкирских кантонов. Данное произведение было опубликовано в вестнике «Императорского Русского Географического общества» содержание носит ознакомительный вариант.

Другая же его работа, изданная отдельным томом, несет в себе более информативное содержание [Небольсин, 1854]. Отдельная глава посвященная башкирам повествует об истории народа, кантонном делении, специфике хозяйства и быта каждого башкирского кантона. Отдельно стоит отметить, что в одном из абзацев Небольсин пишет: «Башкирцы исстари успели выказать весь беспокойный нрав свой [Небольсин, 1854. С.245]. И далее тут же оправдывает: «Надо, однакож, отдать справедливость башкирцам в том, что они никогда и не помышляли восставать против русского правительства: только некоторые роды возмущались против действий частных лиц и по большей части мелочные обстоятельства.... Все это нисколько их не оправдывает, но может еще более их обвинить, потому что само правительство с примерною веротерпимостью и истинно христианским милосердием заботилось о благоденствии башкирцев» [Небольсин, 1854. С.245].

А. Эткинд в статье «Бремя бритого человека» ясно дает понять, «...колониальные ситуации всегда основаны на культурной дистанции между метрополией и колонией. Нет культурной дистанции – нет колониальной ситуации» [Эткинд, 2002. С.271-272]. Мы видим как по мере развития «образа башкира» происходит уменьшение, сокращение количества культурных маркеров, с помощью которых поначалу отделяли «своих» от «чужих». Активная деятельность интеллектуалов, как в метрополии, так и в колониях позволяет нам с уверенностью говорить о сокращении той культурной дистанции, которая присутствовала в начале пути.

Французские ученые путешествовали в Египет, немецкие ученые изучали санскрит, английские ученые занимались исламом, русские ученые путешествовали, изучали и записывали собственный народ. Главные пути российской колонизации были направлены не вовне, но внутрь метрополии: не в Турцию, не в Польшу и даже не в Сибирь, но в тульские, поморские, оренбургские деревни. Миссионерство, этнография и экзотические путешествия, характерные феномены колониализма, в России были обращены внутрь собственного народа. Известия о русских шаманах, былинах, мощах, общинах, сектах и, наконец, народниках не уступали сенсациям из экзотических заморских колоний. В российских столицах эти известия воспринимались так же, как в европейских, с одной лишь разницей: этот экзотический народ был своим, он говорил на нашем языке и был источником нашего благополучия.

Традиция образа «башкир» представляется как непрекращающийся процесс накопления сведений, освоения знаний, изменения представлений. В современной исторической науке открытия инновации внутри традиции является важнейшей проблемой. Исследуя формирование и изменение представлений о «башкирах», как процесс, включения инноваций в традицию, можно выявить закономерности складывания образа этого народа в русском общественном сознании.

Основываясь на материале рассмотренных публикаций можно констатировать наличие культурной дистанции в начале активной колонизации края имперскими властями. Также стоит отметить, что в роли архитекторов этого дистанцирования выступали чиновники колониальной администрации. Зачастую, для ликвидации информационного вакуума чиновникам самим приходилось собирать информацию о вверенной им территории. Благодаря работам таких исследователей как В.И. Даль, П.И. Рычков, И.Ф. Бларамберг, П.И. Небольсин; писателей как А.С. Пушкин, Л.Н. Толстой, М.Ю. Лермонтов, М.Е. Салтыков-Щедрин и другим интеллектуалам, изучавшим Башкирский край, происходила ассимиляция «образа башкира» в русском сознании. Трансляция этого «образа» позволила нивелировать различия между «своим» и «чужим» и сократить культурную дистанцию, которая зародилась в XVI в.

Литература и источники:

1. Бларамберг И.Ф. Воспоминания / Пер. с нем. О.И. Жигалиной и Э.Ф. Шмидта; вступ. статья Н.А. Халфина. М., 1978.
2. Буранчин А. Образ башкир в русских произведениях: «Сами не пахут и хлеба не едят» // Уфимский журнал. [Электронный ресурс] URL:<http://journalufa.com/6478-obraz-bashkir-v-proizvedeniyah-russkih-sami-ne-pashut-i-hleba-ne-edyat.html>. (дата обращения: 11.03.2013).
3. Вестник Императорского русского географического общества / Под ред. В.А. Милютина. Ч. 4, Кн. 2. СПб., 1852.
4. Военно-статистическое обозрение Оренбургской губернии/ Военно-статистическое обозрение Российской империи. Т. XIV, Ч. 2. СПб., 1848.
5. Дебу И. Топографическое и статистическое описание Оренбургской губернии. М., 1837.
6. Жуковский И. Краткое обозрение достопамятных событий Оренбургского края. СПб., 1832.
7. История Башкортостана с древнейших времен до 60-х годов XIX века / Под ред. Х.Ф. Усманова. Уфа, 1996.
8. Небольсин П.И. Рассказы проезжего. СПб., 1854.
9. Обухович В.В., Артемьева Т.В. Культурные стратегии Российской империи // Культура и образование. 2014. № 6. [Электронный ресурс]. URL: <http://vestnik-rzi.ru/2014/06/1911> (дата обращения: 01.06.2014).
10. Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. Уфа: Китап, 1999.
11. Там, внутри. Практики внутренней колонизации в культурной истории России: Сб. статей / Под ред. А. Эткинды, Д. Уффельманна, И. Кукулина. М., 2012.
12. Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859.
13. Эдвард В. Саид. Ориентализм. Западные концепции Востока / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб., 2006.
14. Эткинд А. Бремя бритого человека, или внутренняя колонизация России. // *Ab Imperio*. 2002. № 1.
15. Эткинд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России / авториз. пер. с англ. В.Макарова. М., 2013.
16. Эткинд А. Фуко и тезис внутренней колонизации: Постколониальный взгляд на советское прошлое // Новое литературное обозрение. 2001. № 49.
17. Янков И. Метафоры исторического повествования и ритуальная проработка прошлого в постколониальном контексте. Рецензия на книгу: Эткинд А. Внутренняя колонизация. М., 2013 // *Социология власти*. 2014. №2.

Миннихметова Т.Г. (Инсбрук, Австрия)

ВЫХОДЦЫ ИЗ ДЕРЕВНИ И ИХ РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ НОВОГО ОБРЯДОВОГО КАЛЕНДАРЯ

С каждым столетием изменения в жизни происходят быстрее и многообразнее; они неукротимы и необратимы. XX век стал таким для многих народов страны, у которых еще заметно сохранялся традиционный образ жизни, мышление и система

ценностей. В то же время именно в прошлом веке преобразования были зафиксированы в большей степени, по сравнению с предыдущими столетиями, обозримы, каждое десятилетие или даже год протекали с нарастающими темпами, внося новое и часто стирая старое и устоявшееся.

Прошрое столетие вызвало также миграционные процессы внутри страны; некоторые из переселенческих движений выделяются регионально выраженными особенностями, другие являются общими во всем государственном масштабе, третьи различаются на локальном или этническом уровне – порой в близлежащих населенных пунктах заметна специфика переселений и последующие изменения в повседневной и обрядовой культуре [Toulouze, Niglas, 2014. С.119].

В данной статье предлагается рассматривать переселенческие процессы – явление, коснувшееся удмуртов, а именно сельских жителей, акцентируя внимание на закамскую этнографическую группу. Как правило, переселенцы осваивали новые места обитания и перестраивались на новый жизненный лад и это само собой разумеющееся явление. Оставшиеся «дома», не уехавшие жить в города или другие регионы, продолжали вести тот же образ жизни и деятельности и придерживаться тех же самых обычаев; это так же не представляет собой никакой особый феномен. Но со временем покинувшие свою родину однодеревенцы стали играть определенную роль в жизни жителей и «малой родины».

Сегодня выходцев из сельских местностей и переехавших жить в города или в более крупные поселения можно уже подразделить на несколько поколений. Самыми первыми и малочисленными оказались те, кто в послевоенное время уехали из родных мест или по разным причинам «оставались в пути» при возвращении с фронта и начинали где-то свою новую жизнь. Следующими стали мигранты постсталинского времени: одни уехали учиться, другие в поисках лучшей жизни, третьи с сезонными трудовыми отрядами на торфяные предприятия, четвертые – оставались где-то после заключений. Этот период был первым из более массовых, хотя работники из трудовых отрядов по добыче торфа в большинстве своем возвращались обратно домой после прохождения срока работы, а со временем, к началу 70-х годов, внедрение механизированных способов работ ликвидировали необходимость в притоке сезонных рабочих. Но это поколение сыграло уже довольно ощутимую роль в жизни однодеревенцев: они уже знали другую жизнь, если и не так глубоко и основательно. Некоторых тянуло обратно или куда-то в новые места, и такие покидали родину и иногда привлекая с собой и других. В 70-е годы стали многочисленными желающих учиться после окончания школы и поступающих в средние специальные или высшие учебные заведения. Привлекали и масштабные стройки по партийным и комсомольским путевкам. Повальными были миграционные процессы, происходящие с соседним русским населением, которые покидали целые деревни и обустраивались в городах и поселках. Это также повлияло и на удмуртов, что спровоцировало их на миграции. Конец 80-х – начало 90-х стали переезды повсеместными и массовыми, но их невозможно характеризовать и определить как одноплановых и имеющих одинаковую цель, что более или менее имело место в предыдущих этапах. Теперь желающих уехать было много и происходили подобные процессы везде и со всеми этническими образованиями региона. И эти десятилетия отличались еще и тем, что мигранты стали увозить и своих состарившихся родителей из родных и привычных мест обитания, т.е. именно то поколение, благодаря которым соблюдался, поддерживался и сохранялся традиционный образ жизни.

Как мы видим, основных причин и этапов переселения несколько. И у каждого поколения переселенцев свое отношение к так называемой «малой родине» и своеобразные связи с ней: по мнению некоторых ученых, полной интеграции иммигрантов первого поколения никогда не происходит [Biffi, 2010. С.109-111; Dövell, 2006].

Самыми «устойчивыми», т.е. чрезвычайно редко навещавшими покинутую родину, были те самые первые, хотя и составляют они незначительное число. Причин серьезных тому несколько: жизнь оставшихся была не особо легкой и праздной, чтоб в любое время было бы можно принимать своих родственников издалека; решение покинуть дом и родных так же не было воспринято всеми оставшимися однозначно, так что возвращение с целью визита родных не всегда готовило бы радостных и приятных

приемов; условия переездов по огромному пространству страны были не самыми благоприятными для передвижений; материальное положение уехавших так же не позволяло предпринимать какие бы то ни было мероприятия, требующие дополнительных растрат.

У последующих поколений визиты были наиболее частыми; начались также и ответные поездки к «городским».

Но больше всего повальными и сверхмобильными стали мигранты последнего поколения. Для многих оставшихся их мобильность стала даже проблемной; те прибывают почти каждые выходные, жизнь оставшихся стала площадкой для подготовки к приему «городских» и расставанию с ними на неделю и к новому старту.

Вместе с тем, последний этап так же стал периодом, что когда-то уехавшие стали искать возможности возвращения на родину и снова обосноваться в родных местах.

Таким образом, деревня стала испытывать новые явления с тремя или даже четырьмя формальными группами: очень редко, более менее регулярно и постоянно приезжающими и насовсем вернувшимися; каждое поколение или группа имела свое отношение как к своим корням, так и своему статусу. Теперь, если для первых многое на родине воспринимается как нечто священное и культовое, то для многих последних это как бы на время оставленный дом или место для проведения своих выходных и праздников. У них нет чувства отрыва от дома, они «участники» практически всех мероприятий деревни, как официальных, так и семейных.

Что касается возвращающихся насовсем, то многие из них стараются адаптироваться к условиям и образу жизни деревни и местных жителей. Иногда они могут быть даже хранителями старых традиций: они оторваны были от этой жизни и вернулись с надеждой продолжить ту, от которой они уехали; они ностальгичны и в их воспоминаниях можно обнаруживать много интересного и ценного из прошлой жизни деревни, они не испытывали каких-то влияний конкретно на ту жизнь, она оставалась в их памяти и своеобразно законсервировалась, хотя на чужбине они находились в совершенно другой обстановке и вели другой образ жизни. Скорее, здесь можно сослаться на В. Тэрнера, по убеждению которого «главное – общее «обрамление» и структура, служащая сохранению единства и преемственности *communitas*, детализация эпизодов происходит уже сама по себе» [Turner, 1977. С.472].

В целом, «городские» не имели и до сих пор не имеют возможности в любое удобное и необходимое для них или для родственников и однодеревенцев время посещать родину. Но, тем не менее, они приезжают «домой». Несмотря на их случайные и не совсем регулярные визиты, они повлияли на традиционный обрядовый календарь и поспособствовали формированию нового календаря, которым пользуются не только они сами, но под который приходится подстраиваться и жителям деревни.

Наиболее наглядными и довольно твердо установившимися являются обрядовые события, посвященные усопшим, и соответственно – общественные поминки, строго регламентированные в традиционном календаре и утвердившиеся в новом. Как известно, связанные с умершими традиции и обычаи являются наиболее консервативной частью культуры; именно она строже соблюдается и выполняется. Так и в случае с удмуртами. Любой, несмотря на отдаленность своего пребывания, считает неременной обязанностью «навестить» усопших и помянуть их на месте захоронения. И эти желающие навестить умерших родных так же не имеют возможности выполнить свой долг в любое время. Из первых выехавших с такой целью возвращаются практически всего лишь несколько раз в жизни, или даже только один раз. Но они практически все приезжают. Второе поколение выходцев играет довольно ощутимое влияние, т.к. их больше, их визиты чаще, связи крепче. Последние же, большая масса, придерживаются как старых, так и новых обычаев.

Все эти явления не могли не отразиться на народном календаре.

Обычно по календарю общественные поминки строго регламентированы и отмечались весной и осенью. Традиционно весенние общественные поминки следует отмечать после проводов Великого дня и до наступления времени пения кукушек. Осенние же общественные поминки справляются после осенних общественных молений и должны завершиться до зимнего солнцестояния [см.: Миннихметова, 2000]. Как известно, народный календарь не прикреплен к конкретному сроку и зависит больше от фаз луны. И редко когда сроки поминок совпадают с какими-то

праздничными датами официального календаря и желающие смогли бы вернуться домой и принять участие в обряде. Но эмигранты нашли возможность выполнить свой долг в другие сроки: весной стараются приехать домой к Первомайским праздникам или ко Дню Победы, осенью приезжают к Октябрьским праздникам. Домашние, хотя и отмечают весенние поминки в соответствующее народному календарю время, но выполняют обряд исключая посещение кладбища, что на деле является наиважнейшим условием организации и справления поминального обряда. Этот обрядовый момент они переносят на тот день, когда придут родные из города, ссылаясь на то, что два раза ходить на кладбище и лишний раз «тревожить» усопших не принято. Осенью отмечают поминки или практически повсеместно в октябрьские праздники, т.к. приезжают «городские», или отмечают в срок, а визит на кладбище переносят до прибытия родственников. В итоге произошли заметные изменения, касающиеся общественных поминальных обрядов, сместились как сроки их проведения, так и их всеобщий колорит. Наглядно, в связи с чем произошли изменения в обрядовой культуре, и это воспринимается местным населением не одинаково. «Однако наблюдается одновременное бытование представлений разной степени их сохранности и актуальности для самих носителей традиции, в том числе, следование необходимым нормам поведения, соблюдения пространственных и временных запретов, правил участия в обряде, приготовления ритуальных блюд» [Popova, 2014. С.96].

Волна вариаций в формирующихся представлениях и нового менталитета городских находят свое отражение во взглядах и поведении местных жителей. Так или иначе, они представляют новое и заметное явление в современной культуре народа. Изменения происходят с нарастающими темпами и могут привести к реальному отходу от традиционного календаря. Несмотря на то, что все «горожане» – это в основном те, кто родился и вырос в деревне, и казалось бы не желающие потерять обычаи и обряды, а наоборот – заинтересованные в их сохранении и живом функционировании и продолжении, представляют угрозу для исчезновения культуры. Подобные явления распространены по всему миру [см.: Parusheva, Gergova, 2014] и несут неодинаковый характер; каждый случай имеет свои особенности, как и общие черты; «тем более каждый этнос осознанная коммуникационная сложная самоорганизующаяся адаптивная система, которая спонтанно или сознательно перманентно старается приспособливаться к своему окружению, старается повернуть ход событий в свою пользу» [Veres, 1996. С.26].

Литература и источники:

1. Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских умдуртов. Ижевск: УДИИЯЛ УрО РАН, 2000.
2. Biffi Gudrun (Hrsg.). Migration und Integration - Dialog zwischen Politik, Wissenschaft und Praxis. Bad Vöslau: omninum, 2010.
3. Düvell, Franck. Europäische und internationale Migration: Einführung in historische, soziologische und politische Analysen. Hamburg [u.a.], 2006.
4. Parusheva Dobrinka, Gergova Lina. The Ritual Year 8. Migrations. Sofia: IEFSEM-BAS, 2014.
5. Popova Jelena. Talsipühade sanditamised ja maskid bessermanide tänapäevases kalendrikombestik. Mäetagused 57. 2014. Lk. 91-114
6. Toulouze Eva, Niglas Liivo. Udmurt Animist Ceremonies in Bashkortostan: Fieldwork Ethnography // Journal of Ethnology and Folkloristics. Vol. 8, No. 1. 2014, c. 111-120.
7. Turner Victor. Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality. Japanese Journal of Religious Studies Vol. 6 No. 4, December 1977. С. 465-499.
8. Veres Péter. The ethnogenesis of the Hungarian people and problems of ecologic adaptation and cultural change. Budapest: Ethnographical Institute of the Hungarian Academy of Sciences, 1996.

ЛЮДИ ЯМНОЙ КУЛЬТУРЫ КАЗАХСТАНА В СВЕТЕ ПЛАСТИЧЕСКОЙ
АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ

Классики советской и российской краниологии не раз обращались к антропологической характеристике населения ямной культуры. В частности Г.Ф. Дебец (1936, 1948), будучи прекрасным морфологом, связал краниологический тип черепов ямной культуры из курганов Нижнего Поволжья с морфологическими особенностями черепов верхнего палеолита из Брюнн-Пшедмост. Отметив резко наклонный лоб, мощные надбровные дуги, низкий и ортогнатный лицевой скелет, низкие орбиты, сильно выступающий нос Г.Ф. Дебец подчеркнул, что средний угол выступания носа на ямных черепах Нижнего Поволжья (35. 3°) превосходит таковой у армян (34. 0°). Кроме того, среди современных европейцев нет групп с такой формой лба, которая наблюдается у древнего ямного населения. Им же было предложено определение данного морфологического комплекса – «протоевропейский или кроманьонский тип в широком смысле слова».

Таблица 1. Краниологические показатели и индексы черепа из Кумсая, курган 1 погребение 2 (Западный Казахстан).

<i>Martin N/ Biom</i>	<i>Кумсай/к.1/п.2</i>	<i>Martin N/ Biom</i>	<i>Кумсай/к.1/п.2</i>
1	198.0	sc	10.0
5	109.0?	ss	4.8
8	139.0	<S	92.3
9	111.0	dc	27.7
10	123.0	ds	12.3
11	133.0	<D	96.7
12	115.0	MPP	94.5
17	137.0?	77	144.0
20	121.0	zm	125.0
40	110.0?	MPL	134.5
43	123.0	FC	8.2
45	150.0*	8:1	70.20
46	94.0	17:1	69.19
47	126.5	17:8	98.56
48	70.2	9:8	79.85
51	45.6	20:1	61.11
52	29.6	20:8	87.05
54	52.8	47:45	84.33
55	27.5	48:45	46.80
60	57.5	52:51	64.91
61	66.0	54:55	52.08

* – размер реконструирован по сохранившейся половине черепа; MPP – модуль профилированности переносья (Гохман, 1980); MPL – модуль профилированности лица (Гохман, 1980); MPP – модуль профилированности переносья; MPL – модуль профилированности лица.

Автору данной публикации, в свое время, были переданы два черепа из курганных могильников ямной культуры Западного Казахстана для производства реконструкции головы по черепу по методу принятому в российской школе антропологической реконструкции - «методу Герасимова» [Герасимов 1949, 1955; Лебединская, 1998, Никитин, 2007]. Кроме того нам также приходилось обращаться в своих исследованиях к теме краниологии ямной культуры Западного Казахстана [Нечвалода, 2001]. Основные проблемы палеоантропологии ямной культуры в восприятии современных ученых освещены в работе А.А. Хохлова [2006].

Череп мужчины зрелого возраста (*maturus*/свыше 50 лет) происходит из могильника Кумсай, курган 1, погребение 2. Череп женщины старческого (*senilis*) возраста - из курганного некрополя Жиренкопа, курган 3, погребение 1. Этим и некоторым другим краниологическим находкам эпохи ранней бронзы с территории Западного Казахстана была посвящена отдельная публикация [Хохлов, Китов, 2012]. По мнению авторов, «ямные» черепа из могильников Западного Казахстана обладают собственной морфологической спецификой в ряду краниологических серий ямной и афанасьевской культур, проявляющей себя в некоторой горизонтальной уплощенности лица на фоне матуризации. Им представляется автохтонная модель генезиса данного морфологического комплекса от нео-энеолитического населения среднеазиатских степей.

Исключительный интерес с морфологической точки зрения представляет череп мужчины из курганного могильника Кумсай. В табл. 1 представлены краниометрические показатели данного черепа. В табл. 2 краниоскопические признаки. Череп хорошей сохранности (см. рис. 2 а, б). В процессе реставрации нами были лишь смоделированы утраченные посмертно правая скуловая кость, скуловая дуга, восходящая ветвь с прилегающей к ней частью тела нижней челюсти.

Моделирование скуловой дуги позволило нам проверить полученный нами в результате измерения сохранившийся части лицевого скелета размер скулового диаметра (75.0 мм). Он достигает мирового максимума – 150.0 мм. Реконструкция головы и лица производилась нами по гипсовой копии черепа с уже восстановленными посмертными утратами.

По своим метрическим характеристикам череп мужчины из Кумсая долихокранный (*dolichocranic*), с большой высотой свода, по высотно-продольным пропорциям хамеортокранный (*hameortocranic*) – низкий, по высотно-поперечным акрокран (*acrocranic*) – высокий. Лоб очень широкий и покатый, по лобному указателю гипермегазем (*gipermegazemic*). Лицо при средней высоте очень широкое, эурипрозопное (*euriprozopic*), т.е. обладает низким лицевым скелетом. В вертикальной плоскости мезогнатное. Судя по углам горизонтальной профилировки уплощенное на уровне орбит, и резко профилированное на среднем уровне. Орбиты широкие и низкие, выражено прямоугольной формы, хамеконхные по пропорциям (*hameconchic*). Нос широкий хамеринный (*chamaerrinic*). Ширина носовых костей и переносья большая, сочетается со значительной высотой этих отделов лицевого скелета. Дакриальный и симотический углы больше 90.0. Угол выступания носа попадает в категорию средних величин (26.0).

Череп имеет хорошо выраженный микрорельеф в местах прикрепления мышц. Обращают на себя внимание мощные надсосцевидные гребни и максимально развитые рельефные сосцевидные отростки, которые являются местом прикрепления кивательной мышцы шеи. Прекрасно выражены височные линии, верхняя, а также особенно нижняя выйные линии, предельно развит затылочный бугор. Массивна также и нижняя челюсть с очень широкой восходящей ветвью и высоким симфизом. На сохранившейся суставной головке нижней челюсти наблюдаются выраженные следы артроза. Индивидуальной анатомической особенностью черепа является хорошо заметный валик по ходу сохранившегося метопического шва лобной кости. Рентгенографирование в сагиттальной проекции (X-ray) показало заметное утолщение лобной кости по сравнению с теменными костями свода черепа, и выявило также гиперостоз *os frontalis* (см. рис. 1).

Таблица 2. Морфологические признаки черепа из Кумсая, курган 1 погребение 2 (Западный Казахстан)

<i>Характеристика</i>	<i>балл</i>	<i>Характеристика</i>	<i>балл</i>
Glabella /Broca/	+4	Prot. occ. ext. /Broca/	+5
Proc. mastoideus/Ackadi-Nemeskeri/	+5	Mental eminence	+3

Визуальное впечатление от морфологических особенностей этого черепа очень сильное: значительно развитое надбровье, прямоугольно-квадратной формы орбиты, мощные контрфорсы черепа, которые образованы линией скуловых дуг и скуловым отростком височной кости, громадная ширина лица, массивная челюсть с высоким

симфизом и прямо поставленными восходящими широкими ветвями нижней челюсти. Все эти морфологические особенности обращают наш взгляд к архаическим периодам истории европеоидной расы. Антропологический тип, продемонстрированный этим черепом – протоевропеоидный.

Все вышеперечисленные морфологические признаки свидетельствуют о чрезвычайной мышечной силе мужчины-ямника. Для того чтобы подчеркнуть все особенности физического облика мужчины, мы не стали моделировать волосы на голове и лице. При взгляде на законченную реконструкцию, вполне очевидно, что обладатель этого черепа не производит впечатление грубого, лишённого интеллекта субъекта, а скорее красив той примитивной мужской красотой, которую мы находим у современных боксеров и борцов (см. рис. 2, 3).

Череп из курганного некрополя Жиренкопа, послуживший краниологической основой для следующей скульптурной реконструкции, принадлежал женщине весьма преклонных лет для периода эпохи ранней бронзы (см. рис. 4 а, б). На костях черепа в области теменных бугров наблюдаются выраженные следы остеопороза. Одонтологический статус – стертость зубов, следы остеогенного остеомиелита, прижизненное выпадение зубов соответствуют возрасту определенному по степени облитерации швов черепа.

Область глабеллы развита очень слабо. Надглазничный орбитальный край имеет тонкую, заостренную форму. Сами орбиты высокие и среднеширокие. Носовые кости узкие и высокие. Переносье профилировано очень хорошо. Спинка костного носа волнистая. Нос среднеширокий с направленной вниз по отношению к франкфуртской горизонтали подносовой остью. Носовая перегородка имеет явно выраженную асимметрию (см. рис. 4д). Это дало нам основание реконструировать слегка искривленный нос с выпуклой спинкой и опущенным основанием.

Альвеолярный отросток верхней челюсти высокий. Высота симфиза нижней челюсти также большая. Прикус, вероятнее всего, имел ножницеобразную форму. Реконструируется высокая прохейличная верхняя губа со средним фильтрумом. Небольшая угловая ширина нижней челюсти придает лицу треугольную форму.

В процессе реконструкции головы по черепу нами использовался так называемый метод «манчестерской школы», который основывается на воспроизведении мышечного покрова лица (см. рис. 4 д, е). Применялись также фильерные гребни из пластилина стандартной толщины (0.5 см) предложенные в свое время С.А. Никитиным [2007], как оптимизация стандартной методики предложенной М.М. Герасимовым.

Окончательный вариант реконструкции головы женщины из могильника Жиренкопа (Западный Казахстан) можно видеть на рис. 5 и 6. Реконструированная голова женщины из данного курганного захоронения отчетливо подчеркивает элементы средиземноморского расового типа. Данное обстоятельство еще раз обращает наше внимание на сложность расового состава населения ямной культурно-исторической общности в эпоху раннего бронзового века на территории Западного Казахстана.

Литература и источники:

1. Герасимов М. М. Основы восстановления лица по черепу. М., 1949.
2. Герасимов М. М. Восстановление лица по черепу (современный и ископаемый человек). Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. Том XXVIII. М., 1955.
3. Дебец Г.Ф. Материалы по палеоантропологии СССР. Нижнее Поволжье // Антропологический журнал. 1936. №1.
4. Дебец Г.Ф. Палеоантропология СССР // ТИЭ. НС. Ленинград, 1948. Т.4.
5. Лебединская Г.В. Реконструкция лица по черепу. М., 1998.
6. Никитин С.А., Никитин С.А. Дальнейшее развитие метода антропологической реконструкции. Восстановление глаза // Вестник антропологии. Вып 15. Ч. 2. М., 2007.
7. Нечвалода А.И. Новые палеоантропологические материалы эпохи ранней бронзы из Западного Казахстана // Вопросы истории и археологии западного Казахстана. Уральск, 2001. Вып. 3. С. 319-328.
8. Хохлов А.А. Основные проблемы палеоантропологии ямной культуры // Проблемы изучения ямной культурно-исторической области. Оренбург, 2006.
9. Хохлов А.А., Китов Е.П. К антропологии раннего этапа бронзового века Западного Казахстана // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2012. № 1 (16).

ИЛЛЮСТРАЦИИ

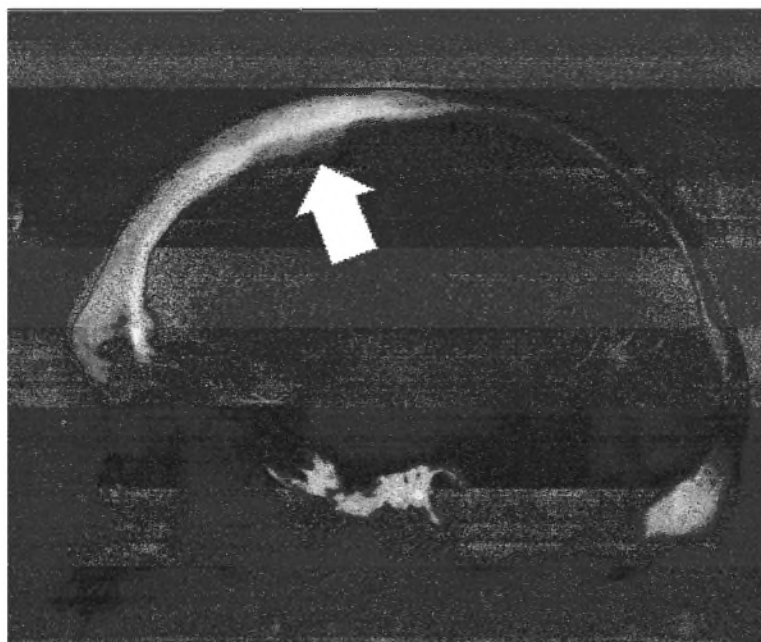


Рис. 1. Рентгенограмма черепа ямной культуры из Кумся, курган 1 погребение 2 (Западный Казахстан). Стрелкой указана область гиперостоза;

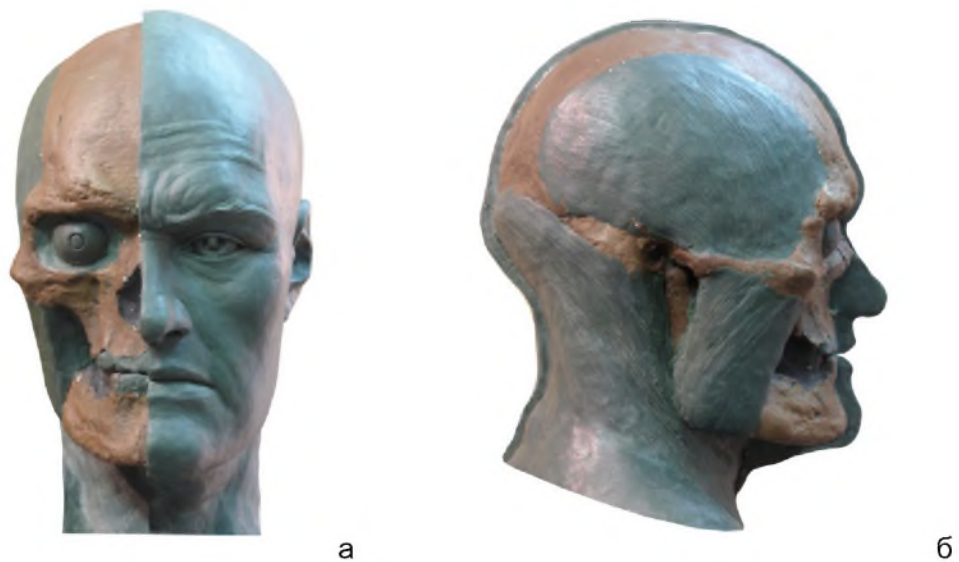


Рис. 2. а, б - Этапы реконструкции по черепу мужчины из Кумся,



Рис. 2. в, г – окончательный вариант реконструкции головы мужчины из кургана 1 погребение 2 (Западный Казахстан)



Рис. 3. Скульптурная антропологическая реконструкция по черепу мужчины ямной культуры из могильника Кумсай курган 1, погребение 2 (Западный Казахстан; раскопки А.А. Бисембаева). Автор А.И. Нечвалода.



Рис. 4. а, б – Череп женщины из некрополя Жиренкопа:
 курган 3/ погребение 1;
 в, г, д, е – этапы реконструкции головы по черепу женщины из некрополя Жиренкопа



Рис. 5. Окончательный вариант реконструкции головы женщины из некрополя Жиренкопа кургана 3 погребение 1 (Западный Казахстан)



Рис. 6. Скульптурная антропологическая реконструкция по черепу женщины ямной культуры из могильника Жиренкопа курган 3, погребение 1 (Западный Казахстан; раскопки А.А. Бисембаева). Автор А.И. Нечвалода.

Нечвалода А.И. (Уфа)

ЧЕРЕП ЧЕЛОВЕКА ИЗ КАПОВОЙ ПЕЩЕРЫ

В результате археологических исследований Каповой пещеры в 2009 г. были обнаружены костные останки двух индивидов. Один из черепов, был передан в наше распоряжение для краниологического исследования и восстановления внешнего облика на краниологической основе. Череп хорошей сохранности, но без нижней

челюсти, которая была утрачена посмертно. Посмертные разрушения затронули также левую верхнечелюстную, скуловую кость, скуловой отросток височной кости. Не сохранились зубы верхней челюсти, за исключением первого и второго моляров на левой, и правой ее сторонах. Очень важным обстоятельством, которое позволило применить метод относительного датирования стало обнаружение фрагментов керамики эпохи железного века в слое, в котором находился данный череп.

Череп небольших размеров. Мозговой свод в латеральной норме плавных очертаний с небольшим постбрегматическим понижением. Затылок сильно выступающий и значительно преломленный. В области проксимальнее супраорбитального края лобной кости слева фиксируется трещина протяженностью 56 мм, переходящая на боковую поверхность черепа вплоть до соприкосновения с основной костью. Нижний край дефекта располагается на расстоянии 15 мм от верхнего края левой орбиты, верхний - 26 мм, наибольшее расстояние между nasion и верхней точкой трещины – 43 мм. Без дополнительных исследований мы пока склонны воздержаться от высказывания своего мнения о природе данного дефекта лобной кости – был ли он прижизненным и привел к смерти молодой женщины или же это след посмертного воздействия на череп. Вопрос пока остается открытым.

Лицевой скелет грацильный. Область переносья заметно уплощена, что подтверждают величины симотического и дакриального углов вычисленные нами и превышающие 100.0°. Носовые кости выступают из плоскости лица незначительно. Клыковая ямка не выражена (см. рис. 1а, б и табл. 1).

Область надбровья сглажена (глабелла 2 балла). Рельеф надбровных дуг не распространяется далее середины верхнего края глазниц. Сосцевидные отростки небольшие со слабо развитым надсосцевидным рельефом. По комплексу диагностических признаков череп женский. По степени зарастания швов, степени изношенности и развития зубов (первый и второй моляры не имеют следов начала процесса стирания) биологический возраст может быть определен около 18-20 лет.

Расовый тип черепа можно трактовать как смешанный с ослабленным комплексом европеоидности, что выражается в уплощенности переносья и костей носа, небольшом угле выступании носа, слабой профилировке лицевого скелета на орбитальном уровне, неглубокой клыковой ямке. Все эти особенности, включая, конечно же, мезокранную черепную коробку, небольшую высоту лица, позволяют нам уточнить расовую индивидуальную диагностику черепа и отнести его к уралоидным формам.

Табл. 1. Краниометрические показатели и индексы черепа из Каповой пещеры

Martin N / Biom	ч-п из Каповой пещеры	Martin N / Biom	ч-п из Каповой пещеры
1	178.0	sc	9.0
5	99.0	ss	3.4
8	132.0	<S	105.8
9	83.0	dc	23.5
10	107.0	ds	8.5
11	119.0	<D	108.2
12	96.0	MPP	107.0
17	129.0	77	140.5
29	104.0	zm	134.5?
30	114.0	MPL	137.5
40	101.5	FC	1.0
43	101.0	УПИЛ	124.5
45	128.0*	75(1)	20.0
46	94.0	8:1	74.15
48	60.0	17:1	72.47
51	44.0	17:8	97.72
52	31.3	9:8	62.87
54	25.0	47:45	-
55	44.2	48:45	46.87
60	51.0	52:51	70.45
61	62.0	54:55	52.08

*- размер реконструирован по сохранившейся половине черепа; MPP – модуль профилированности переносья (Гохман, 1980); УПИЛ – угол поперечного изгиба лба; MPL –

модуль профилированности лица (Гохман, 1980); MPP – модуль профилированности переносья; MPL – модуль профилированности лица;

Мы провели анализ главных компонент (см. рис. 3) в котором использовались индивидуальные краниометрические данные 19 женских черепов кара-абызской культуры из Шиповского и Охлебининского могильников. Как мы видим, на графике женский череп из Каповой пещеры занимает на нем центральное место и очень хорошо вписывается в морфологическое ядро женской серии черепов кара-абызской культуры, которые на групповом уровне характеризуются как принадлежащие к уральской расе.

Несомненный интерес представляет исследование древней ДНК из этого черепа и сравнение ее с этногеномом народов, которые по своему антропологическому облику принадлежат к уральской группе типов (сублапоноидный, субуральский). В результате работы над портретной антропологической реконструкцией нами были смоделированы утраченные части лицевого скелета (левая скуловая кость, скуловые дуги). Нижняя челюсть моделировалась с учетом пропорций и размеров лицевого скелета (рис. 1в, г). Использовались нами и методические разработки Г.В. Лебединской [1983], предложившей использовать для реконструкции основных размеров утраченной нижней челюсти ряд индексов отражающих соотношения между размерами лицевого скелета и нижней челюстью.

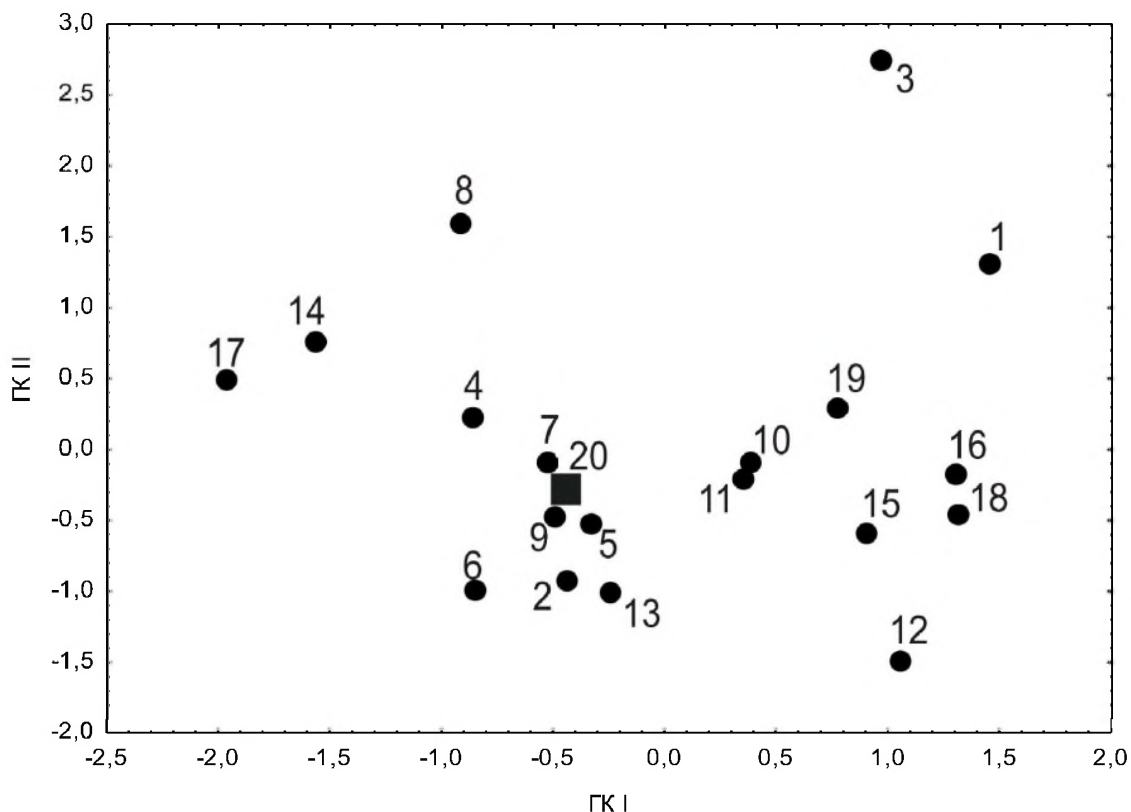


Рис. 3. Результаты анализа главных компонент. Череп из Каповой пещеры (обозначен квадратиком под № 20) на фоне женских черепов кара-абызской культуры из Шиповского и Охлебининского могильников (n=20).

Мы, в частности, пользовались индексами, вычисленными для женской серии кара-абызской культуры из Шиповского могильника (материалы автора). Как представляется, нам удалось достигнуть вполне удовлетворительного результат в реконструкции посмертно утраченной челюсти, тем более, что это не первый наш опыт такого рода.

Наша работа над реконструкцией облика по черепу молодой женщины, после восстановления нижней челюсти перешла к следующему этапу – моделированию основных мышц формирующих овал лица - большой височной и жевательной мышцам (см. рис. 1в, г). В своей работе мы базировались на методических основах российской школы антропологической реконструкции [Герасимов, 1949, 1955; Лебединская, 1998; Никитин, 2009].

На рис. 2 представлен окончательный вариант реконструкции головы по черепу женщины из Каповой пещеры. Антропологический облик этой женщины демонстрирует нам черты древнего уральского расового типа, который до сих пор прослеживается в физическом облике как финно-угорских, так и некоторых тюркских народов Урало-Поволжья, в особенности у некоторых групп башкир.

Литература и источники:

1. Герасимов М.М. Основы восстановления лица по черепу. М., 1949.
2. Герасимов М.М. Восстановление лица по черепу (ископаемый и современный человек). Труды института этнографии АН СССР. Нов. Серия, том XXVIII. М., 1955.
3. Лебединская Г.В. Реконструкция лица по черепу. М., 1998
4. Lebedinskaya G.V. La reconstruction anthropologique plastique // «Антропос» (греч.), 1983.
5. Никитин С.А. Портретная и скульптурная реконструкции по черепам из раскопа XVIII (2007) Остолоповского селища // Палеоантропологические исследования материалов Остолоповского селища. Казань, 2009.

ИЛЛЮСТРАЦИИ



Рис. 1. Череп женщины из Каповой пещеры
а-вид до реконструкции; б-восстановлена левая скуловая кость;
г-череп с реконструированной нижней челюстью norma frontalis;
д-norma lateralis;



Рис.2. Скульптурная реконструкция головы по черепу молодой женщины из Каповой пещеры. Автор А.И. Нечвалода

Нечвалода Е.Е. (Уфа)

БАШКИРСКИЕ ЖЕНСКИЕ УКРАШЕНИЯ КОНЦА XVIII В. ПО ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫМ МАТЕРИАЛАМ БОЛЬШИХ АКАДЕМИЧЕСКИХ ЭКСПЕДИЦИЙ

В этнографии, в науке по определению описательной – (от grapho (лат.) – пишу, рисую) важнейшим дополнением описаний и, в определенных случаях, гораздо более информативным, чем сами описания, являются изобразительные материалы. В XX в. таковыми являлись преимущественно фотографии. В XVIII – первой половине XIX века (до начала эры фотографии) единственным иллюстрирующим текст материалом были этнографические зарисовки. «Визуальное народоведение» (рисунки, гравюры, акварели, скульптуры XVIII-XIX вв.) – исторический, этнографический источник особого рода, источник, вызывающий неизменный интерес [1; 11, 12, 13 и др.].

Экспедиционная гравюра – особый жанр. Существует мнение, что эти гравюры не стоит воспринимать как достоверный документ. Е. Вишленкова считает, что «графические типажи естествоиспытателей не были точной проекцией реальности даже на уровне эскиза», а «попадая к граверу, рисунок вновь оказывался объектом множественных воздействий... Участие в создании костюмного образа разных специалистов, их вмешательство в визуальный текст и, соответственно, различия индивидуальных интерпретаций весьма заметны при сопоставлении оригинальной зарисовки, «беловой» версии рисунка, гравированного отпечатка и расцветченных экземпляров, поступивших в продажу» [1, с. 43, 46].

Самые ранние изображения башкирского женского костюма были сделаны художниками – участниками больших академических экспедиций. В отряде П.С. Палласа работали художники Николай Дмитриев, Х.Г. Гейслер, у Лепехина – Михайло Шалауров, у Фалька – Петр Григорьев. Гравюры-иллюстрации к книгам П.С. Палласа и И.Г. Георги, открывшие миру яркое разнообразие традиционных одежд народов России, в дальнейшем были неоднократно перекопированы для разных изданий. Наиболее многочисленны «списки» были сделаны с гравюр, помещенных в сочинении И.Г. Георги. Эти гравюры были выполнены Х.М. Ротом – художником, гравером, автором издания «Открываемая Россия», сотрудничавшим с И.Г. Георги и подтолкнувшим его к написанию капитального труда о народах России. У И.Г. Георги башкирка изображена в профиль в белой одежде (вероятно холщевой, если судить по его описанию и позднейшим этнографическим материалам). На голове женщины висит головной убор, длинная наспинная лопасть которого прихвачена широким поясом. На груди и плечах – пелерина в виде сетки с треугольными подвескам на краях. И.Г. Георги в описании башкирского женского костюма упоминает нагрудное украшение в виде сетки: «шею и грудь покрывает косынка (*дюлбега*), выложенная чешуйчато монетами; иногда же делается она и решетчато из бисеру и раковин» [2, с. 214].



Рис. 1. Изображение башкирки в иллюстрациях к сочинению И.Г. Георги (а) и *кәләпүш* (РЭМ).

В одном из изданий П.С. Палласа дано изображение башкирки в трех ракурсах: в фас, в профиль и со спины. В изображениях, сделанных «с лица» и «со спины» ясно читается силуэт прямой, и неподпоясанной рубахи, а длинная наспинная лопасть головного убора не пересекается поясом. В ее профильном ракурсе мы видим изображение, которое несколько не стыкуется с двумя другими. В профильном изображении наспинная лопасть перехвачена поясом (в других ракурсах он отсутствует). Очевидно, что художником при подготовке иллюстраций к сочинению Палласа наряду с оригинальными натурными зарисовками (ракурсы - лицо, спина), был использован дополняющий их ракурс (в профиль), скопированный с рисунка Георги

(возможно с оригинальной полевой зарисовки, а не с гравюры Х.М. Рота). Отсюда и некоторые нестыковки. При этом важно отметить, что такое «совмещение» материалов П.С. Палласа и И.Г. Георги было возможно при изначальном совпадении основных характеристик одежды и набора украшений. У П.С. Палласа башкирка изображена также в высоком головном уборе и с украшением-пелериной, спускающейся на грудь и спину (также с подвесками на краях).



Рис. 2. Изображение башкирки в иллюстрациях к сочинению П. С. Палласа

Ранее мы уже подробно анализировали изображенный на этих гравюрах комплекс башкирских женских украшений XVIII века [11]. В XX в. подобные сетчатые пелерины в составе башкирского женского костюма уже не фиксировались, однако, в юго-восточных районах еще бытовали нагрудные украшения-ожерелья, плетенные из кораллов в виде сетки [17, с. 117]. Пелерины или сетчатые ожерелья из бисера бытовали и у других народов: чувашей, мордвы, марийцев, обских угров. В составе киргизского женского костюма присутствует нагрудное украшение «*ала тамак*» в виде коралловой сетки. Этот киргизский девичий нагрудник с башкирскими сетчатыми нагрудными украшениями сближает как материал (кораллы), так и прикрепленные к нижнему краю амулеты – треугольники с подвесками [4, с. 116]. Подобные пелерины-ожерелья в традиционном костюме башкир, как и других народов Волго-Уральского региона, С.Н. Шитова рассматривает как явление угорского происхождения [18, с. 14].

Особого внимания заслуживают головные уборы, в которых на гравюрах изображены башкирки. Это сравнительно высокие конусообразные, покрытые монетами и имеющие на спинную лопасть уборы. Высокий женский головной убор башкир в источниках упоминается под названием «калябаш»: «головной убор, как и у татарок называется кашпау; и вся разность состоит в том, что кроме сего кашпау надевается еще вершок, фигуру конуса имеющий, который по произволению складывать и накладывать можно...» [8, с. 150]; «...щегольской головной убор Башкирок есть калябаш или таяпуш; он состоит из шлемообразной чешуйчатой шапки с длинным и широким хвостом (булун или улун), сплошь унизывается серебряными монетами, а хвост раковинами, разноцветным бисером и разного рода монетами.» [16, с. 155]; «самый щегольской наряд Башкирок есть калябаш, шлемообразная чешуйчатая шапка, с длинным и широким хвостом, который унизан сплошь серебряными монетами» [6, с. 26]; «калябаш – шлемообразная чешуйчатая шапка, сзади которой спускается длинный хвост, сплошь унизанный серебряными монетами разного достоинства, общая стоимость которых доходит иногда до 500-1000 руб.» [10, с. 55].

Подобный шлемообразный головной убор, «форму конуса имеющий», чешуйчато зашитый монетами изображен на головах башкирок на гравюрах у П.С. Палласа, И.Г. Георги. *Кэлэпуш* был частью сложного многослойного головного убора: в тех же источниках указывается на ношение *кэлэпуш* поверх другого башкирского убора *кашмау*, который в свою очередь надевался на полотенцеобразный убор *тастар*. К началу XX в. *кэлэпуш* практически вышел из употребления. С.И. Руденко не удалось зафиксировать его бытование, но он записал воспоминания о нем и другое его название – *башкейем*. *Кэлэпуш* экспонировался на выставке культуры народов Востока (1920 г.) и описан в каталоге как «женский убор «келлебаш» - шлемообразная чешуйчатая шапка с длинным и широким хвостом». Сохранился единственный образец этого убора, который хранится в настоящее время в Российском этнографическом музее. Этот экспонат соответствует существующим описаниям и изображениям *кэлэпуш*. Высокая часть *кэлэпуш*, хранимого в РЭМ, столь мала в диаметре, что могла бы держаться лишь на макушке. В передней части убор имеет по нижнему краю декоративную отделку из кораллов – своеобразный «kozyрек». По бокам от него спускаются вниз недлинные декоративные полоски. Подобные детали можно видеть на изображениях башкирок XVIII в. - иллюстрациях к сочинениям П.С. Палласа и И.Г. Георги. Но на гравюрах нижний край головного убора доходит почти до бровей, а декоративная полоска на нем проходит не по нижнему краю, а довольно высоко надо лбом. Вероятно, на гравюрах изображен сложный головной убор, состоящий из *кашмау* и надетого на него сверху *кэлэпуш*. Нижняя часть изображенного убора – это видимая часть *кашмау*, а нижний край надетого сверху *кэлэпуш* (его коралловую кромку) на гравюрах отмечает, очевидно, расположенная высоко надо лбом полоска.

Резким диссонансом по отношению к изображениям и описаниям башкирского женского костюма в трудах П.С. Палласа и И.Г. Георги, и иным этнографическим материалам по башкирской одежде и украшениям является изображение «башкирки», иллюстрирующее исследование И.П. Фалька. Недоумение вызывает практически все: лапти с черными онучами, фартук, длинное ожерелье с крестом на конце и остальные детали костюма. Эти элементы в XVIII в. не входили в состав башкирского женского костюма: «лаптей ни башкирки, ни башкирцы никогда не употребляют...» [8, 182]. Совершенно очевидно, что на гравюре изображена не башкирка. Столь же «странно» и изображение «мещерячки» в том же издании.



Рис. 3. Изображение «башкирки» в летнем костюме в иллюстрациях к материалам И.П. Фалька (аннотация «Eine Baschkirin im Sommer Anzuge»).

Парадоксально, но именно у И.П. Фалька мы находим, пожалуй, самое подробное, детально-достоверное изображение башкирского женского костюма конца XVIII –

начала XIX в., которое, с одной стороны, прекрасно иллюстрирует тексты описаний башкирской одежды XVIII в., а с другой – имеет непосредственные этнографические соответствия в виде предметов башкирских украшений из музейных собраний. В книге И.П. Фалька присутствуют разные изображения «киргизского» (читай - казахского) женского костюма: повседневный и праздничный. Одно из изображений «киргизки» вполне соответствует нашему представлению о казахском женском костюме, а другое обнаруживает большое сходство с характеристиками башкирского женского костюма XVIII века. На этой гравюре, подписанной «Eine vornehme Kirgisin» (Falcks Reise. 2. B.T. XXXIX), в двух ракурсах (вид спереди, вид сзади) изображена женщина в относительно высоком головном уборе и в наспинно-нагрудном украшении. Поверхность этих предметов, судя по гравюре, чешуеобразно зашита монетами. Изображенный комплекс близко соответствует башкирскому женскому костюму XVIII в., каким его описывали и изображали участники других академических экспедиций.

Перед нами опять-таки неоднократно упомянутый в описаниях и рассмотренный нами ранее сложный многослойный головной убор (*тастар-кашмау-кэләпуш*). На гравюре прекрасно просматривается *тастар* полотненчатообразный головной убор, его орнаментированные концы лежат на спине женщины; кроме этого видны налобная часть *кашмау* и нижний край его узкой и длинной наспинной лопасти. Поверх *кашмау* надет головной убор *кэләпуш*.

На плечах женщины, судя по изображению, лежит массивное нагрудно-наспинное украшение, широкие лопасти которого, зашиты монетами и обрамлены красной каймой. Спереди лопасть опускается до середины груди, а сзади – до пояса и чуть длиннее. Особенности оформления именно наспинной лопасти позволяют провести наиболее интересные сопоставления с этнографическими материалами. На гравюре можно видеть, что на спине по линии срединной вертикальной оси украшения расположены в ряд монеты (бляшки) относительно крупного диаметра. Именно так украшались наспинные лопасти башкирских украшений – *инһәлек* зауральских башкир и лопасть шапочки *такья*, приобретенной С.И. Руденко.



Рис.4. Изображение «киргизки» в иллюстрациях к материалам И.П. Фалька

На наспинной части *кэләпуш* из фондов РЭМ на осевой линии декоративные элементы большей частью утрачены, но широкая пустующая полоса-прогал по центру выдает их былое присутствие. Сохранившиеся на ней крупные ювелирные бляшки только подтверждают наше предположение о том, что утраченные украшения

выделялись на фоне мелких монет своими размерами. Нижний край изображенной на гравюре наспинной лопасти разделен на три участка. Подобным образом выглядел и нижний край башкирского женского наспинника *иңһәлек*, бытовавшего в Зауралье и имевшего устойчивую композицию декоративного оформления. Гравёр достоверно точно изобразил обрамление краев зашитого монетами наспинника каймой (очевидно из нашитых кораллов). Это было характерно для башкирских монетно-коралловых украшений. С.И. Руденко зафиксировал и описал, бытовавшее в прошлом у восточных групп башкир нагрудно-наспинное украшение под названием *киндер такыя*, которое уже к началу XX в. практически вышло из употребления. С.И. Руденко удалось приобрести на восточном склоне Урала у барын-табынцев лишь холщевую основу этого украшения. С.И. Руденко описал особенности его отделки: «края снаружи обшиты довольно широкими полосами красной материи, а судя по остаткам кораллов и ниток можно думать, что эти полосы были сплошь зашиты кораллами, что подтверждали и барын-табынцы. Вся поверхность была зашита старинными серебряными копейками, остатки которых местами еще уцелели, а между копейками были вшиты в несколько рядов старинные рубли и полтинники» [15, с. 159]. Проанализировав особенности его формы, С.И. Руденко пришел к заключению, что: «это носилось короткой полосой на груди и более широкой сзади, причем вырез на спине прикрывался лопастью, спускавшейся от головного убора [...]. В таком случае вышеописанное украшение могло носиться вместе со старинным башкейем». Изображение наспинно-нагрудного украшения «киргизки» И.П. Фалька точно соответствует этому старинному башкирскому украшению: на гравюре нагрудная лопасть короткая, наспинная – длинная, на спине характерный глубокий вырез прикрыт лопастью головного убора *кәләпүш* (башкейем). Лопасть головного убора *кәләпүш* на гравюре не такая длинная и широкая, как у сохранившегося в РЭМ экземпляра, она только прикрывает глубокий вырез наспинника и не более того. Лопасть изображенного на гравюре *кәләпүш* по краю имеет кайму, которая, очевидно, также как и на других башкирских украшениях была зашита кораллами. Вероятнее всего, что на рассматриваемой гравюре мы видим изображение старинного башкирского женского украшения, которое С.И. Руденко зафиксировал под названием «*киндер такыя*» - единственное его изображение. С этим наспинно-нагрудным украшением типологически сходен комплект из нагрудника яга и наспинника *иңһәлек*, соединенных на плечах, бытовавший также у зауральских башкир. Он оставался в быту в течение XX в., а сохранившиеся образцы используются и в настоящее время на праздниках. Показательно, что все элементы башкирского костюма, сопоставимые с изображенным наспинно-нагрудным украшением, локализовались в Зауралье.

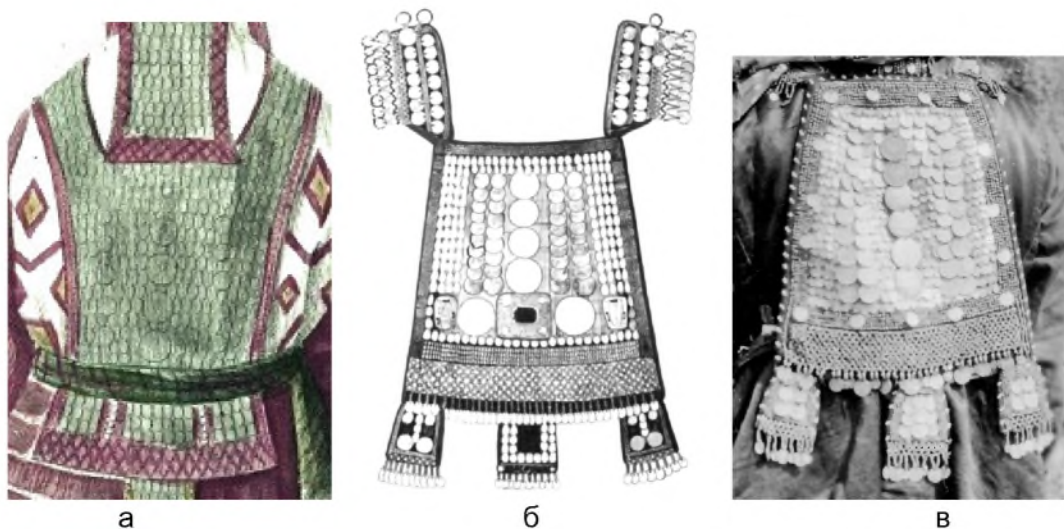




Рис.5. Наспинная лопасть изображенного на «киргизке» украшения (а) в сопоставлении с башкирскими украшениями: наспинниками *иңһәлек* (б, в), наспинными лопастями *такыя* *кәләпүш* (д, е), холщовой основой *киндер такыя* (г).

Киндер такыя была приобретена С.И. Руденко у барын-табынцев, остов такыи с широкой, зашитой монетами наспинной лопастью - у зауральских куваканцев, *кәләпүш* поступил в РЭМ из Челябинского уезда, наспинники *иңһәлек* – носили только зауральские башкирки. Широкие и длинные наспинные лопасти, зашитые монетами и отделанные кораллами, украшенные по-середине рядом крупных монет и ювелирных блях, были характерны для зауральского комплекса башкирского женского костюма. Эту специфичную отличительную черту зафиксировал еще И.И. Лепехин «по Сибирской дороге кочующие [...] кроме задней от кашпау лопасти (кашпау кайрюк) попускают во всю спину широкую лопасть, унизанную так же серебряными копейками и бисером с многими подвязками, и называют амьян» [8, с. 151]. Наспинная лопасть крепилась либо к головному убору (*кәләпүш*, *такыя*), либо к нагруднику (*яға* и *иңһәлек*), либо составляла одно целое с нагрудным украшением (*киндер такыя*). Различные варианты были обусловлены, вероятно, традициями, сложившимися у разных родо-племенных и локальных групп.

На рассматриваемой гравюре шею «киргизки» закрывает украшение в виде сетки, крепившееся, судя по изображению у виска. Подбородочные украшения в виде коралловой сетки *һағалдырык* широко бытовали у зауральских башкир.

Очевидно, что изображенный на «киргизке» костюмный комплекс близко соответствует по составу украшений, манере их ношения и оформления старинному зауральскому комплексу башкирского женского костюма. На изображенной женщине был надет, очевидно, *тастар* с украшенными вышивкой концами (узорные концы хорошо видны на гравюре в ракурсе со спины), поверх *тастар* – *кашмау* (нижний край наспинной лопасти также хорошо виден), поверх *кашмау* – шлемообразный с чешуйчатой зашивкой мелкими монетами *кәләпүш* (*башкейем*), на плечах – наспинно-нагрудное украшение с такой же чешуйчатой зашивкой, шея закрыта коралловой сеткой. Все вышесказанное убеждает нас в том, что это изображение «киргизки» является изображением архаичного варианта зауральского комплекса башкирского женского костюма.

Сравнивая это изображение с синхронными по времени изображениями башкирок в трудах П.С. Палласа и И.Г. Георги следует отметить не только сходные черты, но и очевидные различия. Башкирки П.С. Палласа и И.Г. Георги, как было отмечено выше, имеют на плечах сетку-пелерину. Очевидно, в сравниваемых изображениях XVIII в. нашли отражение особенности локальных комплексов башкирского женского костюма. П.С. Паллас, возглавлявший один из отрядов Оренбургской экспедиции, в 1769 г.

продвигаясь из Оренбурга в Уфу, проехал по Приуралью. На территории Приуралья работал и И.Г. Георги. Но И.П. Фальк, двигаясь в 1771 г. из оренбургских степей на север, проехал по восточным склонам Южного Урала, и далее через Зауралье - в Сибирь. Маршрут его экспедиции обошел территорию современной Башкирии с юга и востока, а на обратном пути в 1772 г. через Екатеринбург и Пермь в Казань - с севера и запада. И.П. Фальк в описании Уфимской провинции отметил: «Я мало путешествовал по сей Оренбургской провинции...» [3, с. 255]. Маршруты экспедиций позволяли П.С. Палласу и И.Г. Георги зафиксировать приуральский вариант башкирского женского костюма, а И.П. Фальку – зауральский. Отмечаемые различия в изображениях башкирок отражают реально существовавшие в конце XVIII в. локальные различия в башкирском женском костюме.

Гравюра с изображением «киргизки», иллюстрирующая записи И.П. Фалька – удивительно противоречивый с точки зрения возможностей ее использования в качестве исторического и этнографического источника документ. С одной стороны, проведенный анализ показывает, что надпись на ней ошибочна - на гравюре изображен комплекс не казахского, а башкирского женского костюма конца XVIII века. С другой стороны, изображение детально, фотографически точно передает особенности его отделки, что и позволяет сопоставлять его с сохранившимися артефактами, идентифицировать его не только с башкирским костюмом, но и с определенным локальным комплексом. Точность изображения – заслуга художника – Петра Григорьева, а вкравшиеся ошибки объяснимы условиями, в которых рукопись готовилась к печати.

И.П. Фальк (1727-1774 гг.) был самым старшим из руководителей больших академических экспедиций, он с трудом переносил тяготы путешествий [9, с. 215]. В 1774 г. в Казани он в приступе ипохондрии покончил с собой. Все рукописи, все материалы экспедиции И.П. Фалька участник его отряда И.Г. Георги отправил в С.-Петербург, в Академию наук (Там же). Записи И.П. Фалька были сделаны на отдельных листах карандашом. Разбирал и готовил к печати эти материалы И.Г. Георги. «Записки путешествия академика И.П. Фалька» вышли на русском языке в 1824-1825 гг., т.е. через 50 лет после его смерти. Видимо, этими непростыми обстоятельствами объяснимы ошибки в атрибуции изображений в его книге: «киргизка» – это изображение зауральской башкирки, изображения «башкирки» и «мишарки» – соответствуют локальным комплексам удмуртского женского костюма – косинскому и слободскому варианту нижнечепецкого соответственно. Ситуацию усугубляли особенности подготовки гравюр–иллюстраций в рассматриваемый период, а именно практика, при которой художник–автор полевых рисунков, художник-гравер, гравер, который делал каллиграфические подписи к изображению были обычно разными людьми.

Проведенное исследование не только атрибутирует определенное изображение, что само по себе весьма важно с точки зрения этнографических, историографических исследований, но представляет собой попытку реабилитации гравюр XVIII в. как историко-этнографического источника.

Литература и источники:

1. Вишленкова Е. Визуальное народоведение империи, или «Увидеть русского дано не каждому». М.: Новое литературное обозрение, 2011.
2. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. СПб., 2005.
3. Записки путешествия Академика Фалька // Полное собрание ученых путешествий по России. Т. 6. СПб., 1824.
4. Иванов С.В., Махова Е.И. Художественная обработка металла // Народное декоративно-прикладное искусство киргизов. Тр. Киргизской археолого-этнографической экспедиции. Т. V. М. 1968.
5. Исследователи-путешественники о Башкортостане. XVIII век / Сост., предисл., коммент. В.В. Сидоров. Уфа: Китап, 2007.
6. Казанцев Н. Описание Башкирцев. СПб, 1866

7. Костюм народов России в графике 18-20 веков. Из фондов Государственной театральной библиотеки. М., 1990.
8. Лепехин И.И. Дневные записки путешествия по разным провинциям государства Российского. Ч. 2, 3 // Полное собрание путешествий по России. СПб, 1822. Т. 3, 4.
9. М.В. Ломоносов и академические экспедиции XVIII века. Альбом / Сост. О.А. Александровская, В.А. Широкова, О.С. Романова, Н.А. Озерова. М., РТСофт, 2011.
10. Никольский Д.П. Башкиры: этнографическое и санитарно-антропологическое исследование. СПб, 1899.
11. Никонорова Е.Е. О некоторых особенностях башкирского женского костюма XVIII-XIX веков // Башкирский край. Вып. 7. Уфа, 1997. С. 42-57.
12. Образ башкир в изобразительном искусстве XVIII-начала XX веков. Альбом / Автор-составитель Л.В. Бондаренко. Без в.д.
13. Орков Г.Н. Изобразительные материалы по чувашскому народу искусству (графика и живопись XVIII-XIX вв.) // Материалы по этнографии и антропологии чувашей. Чебоксары, 1997. С. 88-117.
14. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Русского государства. СПб, 1773. Ч. 1; СПб, 1786. Ч. 2.
15. Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. Уфа: Китап, 2006.
16. Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственном, статистическом и промышленном отношении. Уфа, 1859.
17. Шитова С.Н. Башкирская народная одежда. Уфа, 1995.
18. Шитова С.Н. Финно-угорский компонент в народной одежде башкир // Исследования по исторической этнографии Башкирии. Уфа, 1984.

В качестве иллюстраций использованы следующие источники:

- Рис.1. *а* – Георги И.-Г. Описание всех..., рис. 34;
б – С.А. Авижанская, Н.В. Бикбулатов, С.Н. Шитова. Народное искусство башкир. Л., 1968, рис.88.
- Рис. 2. Образ башкир..., с. 11.
- Рис. 3. М.В. Ломоносов и академические экспедиции ... с. 239.
- Рис. 4. М.В. Ломоносов и академические экспедиции ... с. 242.
- Рис. 5. *а* – М.В. Ломоносов и академические экспедиции ... с. 242. Фрагмент.
б – С.Н. Шитова. Башкирские нагрудники и наспинники из кораллов и монет // Башкирские нагрудные украшения из кораллов и монет /сост. Н.Г. Рутто. – Уфа, 2006, с. 10
в – С.И. Руденко. Башкиры..., с. 161, рис. 155. Фрагмент
г – С.И. Руденко. Башкиры..., с. 159, рис. 153.
д – С.И. Руденко. Башкиры..., с. 166, рис. 161.
е – С.И. Руденко. Башкиры..., с. 165, рис. 160.

**Нұрлыбаев Н.М. (Астана, Қазақстан)
 Сиразитдинов З.А. (Өфө, Рәсәй)**

ОҚУЛЫҚ МӘТІНДЕРІ ЖАЙЛЫ СТАТИСТИКАЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР

В статье проведен критический анализ существующих количественно-статистических исследований языка учебников начальных классов Казахстана. Определены приоритетные направления исследования в этой области (синтаксис простых и сложных предложений в количественно-статистическом освещении).

Балалардың мектеп табалдырығын аттаған кезде алғаш танысатын оқулықтары бастауыш сыныпқа арналған оқулықтар. Оқулық сапасының жақсы болуы балалардың оқу, жазу дағдылары мен ойлау қабілеттерін сапалы қалыптастыруға және дамытуға негіз болады. Себебі жоғары сыныптарда оқытылатын ғылым негіздерін тез әрі саналы түрде игеруі олардың бастауыш мектептегі оқу және жазу дағдылары неғұрлым жылдам әрі сапалы қалыптастырылуына байланысты. Бұл бастауыш мектеп

оқулықтарының сапасын ғылыми негізде жетілдірудің маңызы жоғары екенін көрсетеді. Мұның өзі бастауыш мектеп оқулықтарындағы мәтіндерді лингвостатистикалық зерттеу арқылы ғана жай сөйлемдердің ұзындықтары мен олардың қолданылуы туралы толық мәлімет беретінін көрсетеді. Бастауыш мектеп оқулықтарының мәтіндерін өздерінің зерттеу нысаны еткен Қ.Молдабек, Б.Қалыбеков, М.Ермекбаев, Қ.Мамаевтардың еңбектерінде бастауыш сынып оқулықтары мәтіндері жөнінде, статистикалық әдісті қолдану жолдары мен әдіс-тәсілдері жөніндегі пікірлері жетерлік.

Атап айтқанда, Қ.Молдабек пен Б.Қалыбековтардың ғылыми жұмыстарында бастауыш мектеп оқулықтарының лексикалық-морфологиялық ерекшеліктері туралы пікірлері құнды. Қ.Молдабек өз зерттеуін 1970 жылдары қолданыста болған бастауыш мектеп оқулықтарының лексикалық және морфологиялық ерекшеліктерінің статистикалық негіздеріне арналса, Б.Қалыбековтың ғылыми жұмысы 1950 жылдары қолданыста болған бастауыш мектеп оқулықтарының лексикалық және морфологиялық ерекшеліктерінің статистикалық негіздеріне арналған. Ғылыми жұмыстарда бастауыш мектеп оқулықтарындағы жай сөйлем құрылымының статистикалық ерекшеліктері туралы бірқатар пікірлер кездескенімен, арнайы осы тақырыпқа тоқталмаған. Соған қарамастан, ғалымдардың зерттеу жұмыстарынан бастауыш мектеп оқулықтары тілі туралы мәліметтер пайдаланылды.

Қ.Молдабек «Лингвостатистические исследования казахских текстов для младших школьников (на материале текстов учебников начальных классов и литературы для детей)» атты зерттеу жұмысында бастауыш сыныптарға және балаларға арналған әдебиеттерді математикалық әдіспен зерттеген. Ғалым лингвостатистикалық әдістің маңыздылығы жөнінде былайша ой топшылайды: Оқулықтардың лингвистикалық, стильдік сипаттарын анықтауда және мәтіндерді формалық жүйеге келтіруде лингвостатистикалық әдіс-тәсілдердің айрықша маңызы бар. Өйткені оқулықты жасайтын басты құрал – оның мәтіні, ал оларды балалардың сынып-сыныптағы жас ерекшеліктеріне қарай лексикалық жағынан мақсатқа сай бөлу мен грамматикалық жағынан толықтығын арнайы зерттеу – бүгінгі таңдағы оқулық сапасын айқындайтын және оқулық түзуге негіз болатын өзекті мәселелердің бірі – лингвостатистикалық әдіс [Молдабек, 1985].

Ғалымның пікірін жалғастыратын болсақ, онда бастауыш сынып оқулықтарының мәтіндерін лингвостатистикалық әдіспен зерттеу:

- бастауыш мектеп оқушысы тілінің лексикалық, морфологиялық, грамматикалық ерекшеліктерін ашуда;
- бастауыш мектепте оқыту үдерісінде балаларға берілуге тиісті материалдың сандық және сапалық ерекшеліктерін анықтауда;
- алынған зерттеу нәтижелері тілді меңгертудің тиімді әдіс-тәсілдерін анықтауда аса маңызды.

Зерттеу жұмысымызда ғалымның көптеген лингвостатистикалық мәліметтерін пайдаландық. Атап айтқанда: бірінші, Қ.Молдабек бастауыш сынып оқулықтары мәтіндерінің сөзбен қамтылу ерекшеліктерін анықтап берген; екінші, ғалым бастауыш сынып оқулықтарының әрбір пән бойынша сөзбен қамтылу статистикасын анықтап берген; үшінші, ғалым бастауыш сынып оқулықтарының сыныптан сыныпқа көшу барысындағы лексикалық өзгерістерін ажыратқан; төртінші, 1970 жылғы бастауыш сынып оқулықтары мәтіндерінің сөз таптарымен қамтылуын айқындаған.

Қорыта келгенде, лингвостатист ғалымның бастауыш мектеп оқулықтары тілін математикалық әдістер арқылы зерттеуіне қатысты мынадай тұжырымдарды жинақтауға болады:

- бастауыш сынып оқулықтарын құрастыруда тілдік бірліктердің қолданылу заңдылықтарын анықтаудың ғылыми-әдістемелік негізін ашу;

- бастауыш сынып оқулықтары мәтіндерінің лексикалық байлығы мен ондағы сөз қолданыстар негізінде тіл табиғаты жөніндегі тұжырымдарды теориялық тұрғыдан қарастыру;

- мәтін мазмұнын формалық жүйеге келтіру;

- бала тіліндегі қолданымы ескерілген оқулықтардың тілдік қатысымдағы жиі және сирек қолданыстағы сөздермен қамтылуын реттестіру.

Б.Қалыбеков ғылыми жұмысының зерттеу нысанын 1950 жылдары қолданыста болған бастауыш мектеп оқулықтарының лексикалық және морфологиялық ерекшеліктерінің статистикалық негіздеріне арнаған. Ғалым 1950 жылдардағы оқулықтардың лексикалық жүйесі мен морфологиялық құрылымын 1970 жылдардағы оқулықтармен салыстыра зерттеп, 20 жыл аралығында бастауыш мектеп оқулықтарындағы тілдік бірліктердің өзгеру динамикасын анықтады [Қалыбеков, 2003].

Б.Қалыбековтің зерттеу жұмысын талдау нәтижесінде оның жұмысында мынадай жаңалықтар бар екендігін байқауымызға болады:

1. 1950 жылдардағы оқулықтардың лексикалық жүйесін 1970 жылдардағы оқулықтармен салыстыра зерттеуге ерекше көңіл бөлген.

2. 1950-1970 жылдар аралығында бастауыш мектеп оқулықтарындағы тілдік бірліктердің өзгеру динамикасын анықтауға үлкен мән берген.

3. 1950 жылдары қолданыста болған бастауыш мектеп оқулықтарының лексикалық және морфологиялық ерекшеліктерінің статистикалық негіздерін айқындаған.

М.Ермекбаев математикалық әдісті бастауыш мектеп оқушыларының сөздік қорын молайту жұмыстарында сәтті қолданып жүр. Ғалым: Сөздік қорды молайтуға берілетін лексикалық тұлғаларды анықтауда сөздердің тек сандық құрылысынан емес, қатысым әрекетінде белсенді қолдану тұрғысынан іріктеу қажет. Сөздер тілдік қарым-қатынасқа түскен жағдайда ғана балалардың белсенді сөздік қорының құрылымын құрайды. Бұл үшін бастауыш мектеп оқушыларының оқулықтары статистикалық әдіспен зерттеу қажет екенін баса көрсетті [Ермекбаев, 2003].

Қ.Мамаевтың зерттеу еңбегінде бастауыш сынып оқулықтарының лексика-морфологиялық құрылымы статистикалық әдіс арқылы зерттелінген. Қ.Мамаевтың зерттеу нәтижелері балалар әдебиеті лексикасының 1970-1990 жж. бастауыш сынып оқулықтары және 1998-2004 жылдардағы «Ана тілі» оқулығы мен хрестоматиясына қарағанда анағұрлым әртүрлілігін көрсетті, мұндағы сөздердің қайталануының орташа мәндері 1,9-2,2 есе аз екенін көрсетті.

Сонымен қатар 1990-жылғы бастауыш сынып оқулықтары мәтіндерінің көлемі 1970-жылғы бастауыш сынып оқулықтарынан 15610 сөз қолданысқа кем болғанымен, ондағы лексикалық бірлік (жекелеген сөздер) саны 732-ге артық. Мұның себебін 1990-жылғы бастауыш сынып оқулықтардың Қазақстан Республикасы тәуелсіздікке қол жеткізгеннен кейінгі жылдары төл авторларымыздың дайындауымен түсіндіруге болады. Себебі, бұған дейін «Әліппе», «Қазақ тілі» және «Ана тілі» оқулықтарынан басқаларының орыс тілінен аудармалары оқытылып келген болатын. «Атамұра» баспасынан 1998-2004 жылдары жарық көрген «Ана тілі» және «Ана тілі хрестоматиясы» оқулықтары мәтіндеріндегі сөз қолданыстар саны 1970 және 1990 жылдарғы бастауыш сынып оқулықтарындағы сөз қолданыстардан 25345-ке және 40955-ке артық екені санамалап көрсетті [Мамаев, 2009].

Бастауыш мектеп оқулықтары мәтіндерінің лингвостатистикалық әдіспен зерттелуіне шолу жасау барысында мынадай мәселелерді атап айтуға болады:

1. Бастауыш мектеп оқулықтары мәтіндерінде қолданылған жай сөйлемдер мен құрмалас сөйлемдер ұзындығы зерттелмеген.

2. Бастауыш мектеп оқулықтары мәтіндерінде қолданылған жай сөйлемдер мен құрмалас сөйлемдердің лингвостатистикалық ерекшеліктері анықталмаған.

Демек, бастауыш мектеп оқулықтарының сапасын жетілдіруде оқулық мәтіндеріндегі жай сөйлем мен құрмалас сөйлем құрылымдарының қолдану жиіліктерін зерттеу керек екендігі байқалды.

Әдебиеттер:

1. Молдабек К. Лингвостатистические исследования казахских текстов для младших школьников (на материале текстов учебников начальных классов и литературы для детей): Дисс. канд. филол. наук. Алма-Ата, 1985. 259 с.
2. Қалыбеков Б. 50-жылдардағы бастауыш сынып оқулықтарының лексикалық жүйесі мен морфологиялық құрылымының статистикасы филол.ғыл.канд. автореф. Алматы. 2003. 25 б.
3. Ермекбаев М. Бастауыш мектеп оқушыларының қазақша сөздік қорын молайту әдістемесі. пед. ғыл. кан. дисс. Алматы, 2003. 183 б.
4. Мамаев Қ.С. Лексикалық бірліктерді лингвостатистикалық талдау. фил. ғыл. кан. автореф. Алматы, 2009. 21 б.

Nadrshina F.A. (Ufa)

SONGS IN THE SPIRITUAL CULTURE OF BASHKORTS

В статье Ф.А. Надршиной «Песни в духовной культуре башкир» рассматривается вопросы жанровой классификации песен, специфики их бытования.

Отмечается глубокий историзм, художественное совершенство народных песен. Анализируются некоторые образцы песен – преданий (легенд мифологического, исторического, социально-бытового, любовно-лирического характера.

Perhaps it won't be a mistake to say that song poetry occupies the main place in the spiritual culture of the Bashkorts (Bashkirs), the people inhabiting the South Urals. 'Song Poetry' implies a broader meaning in this context, i. e. we mean epic narratives, glorifying heroes (batyrs), valour, justice and grandeur; the first among them is the famous 'Ural Batyr'. This great invaluable heritage is composed of epic songs, poems, rendering at a high artistic level the peculiarities of national character, philosophical outlooks and spiritual life of the Bashkorts. Songs accompany people in their everyday life, in joy and in trouble, bringing hope and consolation. As the lyrics of a song go: «The fog doesn't lift until the wind blows, the people's spirits don't rise until they sing a song».

It should also be mentioned, that it is mainly songs that serve to keep the memory of our ancestors fresh from generation to generation. On reflection, the nature of most Bashkort songs is 'tuned' to convey the historical background in an image-bearing way. Therefore, such songs are called 'songs-traditions' and 'songs-legends' [Надршина, 1980. С.16-18]. Their compositional forms and plot structure depend to a great extent on the organic unity of the lyrics of the song and the narrative part of the song – a certain story, tradition or, less frequently, a legend. The crucial points of the plot development are usually interpreted through the lyrics of the song and its tune, whilst the viewpoints on the protagonist's personality and his activity are conveyed through the narrative.

The poetic and artistic images of songs-traditions and songs-legends arise from their nature, i. e. each one comprises the features inherent to both genres: songs and traditions (legends). The events which have given birth to this or that song are depicted as real and non-fictional. This peculiar feature of traditions to render facts as actual is most clearly observed in the narration of the bygone events, which occurred at a certain place and period of time, and also in the portrayals of historical figures. The place and the time here are deliberately stressed.

Normally the narrative part of the song-tradition or the song-legend is performed by a singer or a kurai-player, either before the song itself or after it. Sometimes, however, the narration is introduced between the couplets of the song.

Verse and music play the major part in revealing the character's state of mind and his intense emotional life. For illustration we'll turn to the song-monologue of the heroine of the

song-tradition 'Ghilmiyaza'. It represents at an artistic height the anguish of the homesick girl, who was kidnapped as a child and was destined to live in a strange land, far from home:

Һакмар һыуы аға ла кибла табан,
Урал тауы буйлап та көн битләп.
Тыуған илкәймә кайтыр за инем,
Аяктарым талһа ла имгәкләп.

(«Филмияза»)

The Hakmar runs its waters towards qiblah
On the sunny side of the Ural ridge.
I wish I could return to my beloved motherland,
If my feet wore out, I would keep crawling.

The tune of this song is regarded as a classic of Bashkort folk music. This melody abundant in rises and falls, meaningful pauses and contrasting registers ..» (Kh. Akhmetov) lets the intense emotional powers of the lyrics reach the utmost height.

Generally, in an artistic sense, the songs-traditions and the songs-legends are distinct from the plots of common stories. The dramatic or lyrico-dramatic part of the song, the verse, affects to a certain extent the narrative part.

The literary works created after certain historical events traced to the times of old, undergo considerable changes with the passing of time: the mixing-up of facts, the substitution of historical periods — the phenomena occurring frequently in folklore, including the songs-traditions. Despite this, the historical background of the depicted events is better preserved in songs-traditions than in common traditions and legends due to a relatively fixed structure of the lyrics. The perfectly arranged poetic lines of a song (especially when matched with the tune) are less submitted to alterations than the narrative. Such renowned pieces of folklore as 'Tashtughai' and 'Buranbai' vary considerably in their narrative parts. As for the meaningful lines, Tashtughai, there is no cuckoo to be found here. I wish I could go back to my own Urals', or 'When reading letters sent by Buranbai, so bitterly were crying our old folks', they remain invariable in all those versions. The poetic form plays an important part in arranging the plot-structure of a literary work as well as in keeping the historical background "attached" to it. The harmonious unity of poetic texts and tunes provides an amazingly perfect integrity of folk songs, and adds to their worth and ideo-aesthetic value.

At the same time it should be mentioned that syncretism is not essentially inherent to the Bashkort folk songs. Each song can be performed separately from its legend or tradition, and recently this way of performing has been observed most frequently.

According to their way of performing Bashkort folk lyrico-epic, lyrico-dramatic and lyric songs are subdivided into extended tunes, moderate tunes and short tunes. Very-often the interrelations of the genres result in the appearance of mixed forms (extended tunes interwoven with short ones).

Besides these forms the national musical system of Bashkort folklore is represented by tunes of epic narratives, monazhats (religious verse set to music), lamentations and 'baiets' - ballad-type forms. But on the whole, the Bashkort national musical art is predominated by extended tunes, which are 'the classical expression of the musical-poetic system of the Bashkort people' [Лебединский, 1962. С.28]. Most of the extended tunes are of wide range (from duodecimo to two octaves). Some of them have a range even exceeding two octaves ('Buranbai'). Undoubtedly, it requires great talent and grace to perform extended tunes, for apart from the skill of drawing the tune out long enough, one should possess the ability to preserve the inner integrity of the song along with its intellectual potential (so much characteristic of Bashkort songs). Besides, the performer should be skilled enough to arrange the musical pattern of the song and the succession of long and short sounds in such a way as to convey most impressively the depth of both the meaning and the "soul of the song".

Bashkort folk songs also vary greatly in their subject-matter: they are respectively subdivided into four parts: 'Songs Related to Nature and Ancient Beliefs', 'Historical Songs', 'Songs on Everyday Life', 'Love Songs'.

Songs Related to Nature and Ancient Beliefs represent the ancient times and man's state of mind at that time: 'The Singing Crane', 'The Babyrook', 'The Cuckoo', 'The Bay Horse Hillside', 'Kara-Yurgha', 'The Brown Cow'. The images of merciful birds who in the rough times

'warned' people of an impending disaster or saved a child from death, and the notions of the white-winged 'tolpar' horse who helped his master through his seek of happiness, or the sensible Kara-Yurgha who brought his master a bride from a far-off tribe — are, undoubtedly, based on the mythological consciousness of ancient people. Such narratives, though imbued with modern associations, preserve archaic elements in their core. The singing cranes were regarded by the Bashkorts as miraculous patrons of people, as sacred birds. This is clearly seen from the writings of Ibn-Fathlan associated with the beginning of the X century: 'Cranes are our Rabby (Deity). They made our enemy flee', say the Bashkorts. That's why they worship cranes' [Ковалевский, 1956. С.131].

The legend which was recorded at the beginning of the XX century agrees on its basic motif with the data obtained from Ibn-Fathlan's writings: the cranes here also 'warned' the Bashkorts of the forthcoming battle and, thus, were looked upon as birds-protectors.

There is also some ethnographic material suggesting the idea that the crane was worshipped. The four subdivisions of the Uthargan tribe, for instance, regard the crane as the bird of their tribe. Killing it is banned altogether [Кузеев. 1957. С.79-80]. The Bashkorts of the Tilau tribe during their wedding feasts and other celebrations conducted the rite of 'cranes' dancing. They also considered the bird as the tribe's ancestor, the symbol of happiness. The dance performer disguised himself as a 'crane', wearing a wooden crane head topped on a stick and a white furcoat, turned inside out, on his back.

The ancient notions of worshipping animals and birds is also observed in The Babyrook' song-legend. The archaic part of the plot is not only restricted to the 'bird-mother' motif. As is seen from the poetic lines of the legend (the least subject to changes in the course of time), ancient people saw little difference between themselves and nature, or between themselves and animals. The verses reflect another motif characteristic of totemic notions – the ability of a human being to transform him/herself into an animal and vice versa:

Балакайым, балакайым,
Булғанһың бит балакарға, балакарға...
(«Балакарға»).

Oh, my baby, oh, my dear,
You 've become 'Babyrook', 'Babyrook'.
(«Babyrook»).

The trees that housed sacred birds on their tops were perceived by ancient people not just as ordinary trees, but as the birth-place of living beings, their sacred abode. This phenomenon is reflected in myths of many peoples, including Bashkort mythological legend's and pedigrees. Mythological legends about the origin of the name of the Kypsak tribe are echoes of ancient notions. The prospective forefather of the tribe was born in a hollow of a tree. In the Turkic language a tree with a hollow in it is called 'кырчак' [Башкирские шежере, 1960. С.93].

The search for evidence that the song-legend The Babyrook' originated from ancient beliefs inevitably calls to mind such folklore rites as the holidays of 'Karghatuy' or 'Karghabutka' (the rook's holiday, the rook's porridge). On closer examination the ritual dancing and playing, or prayers held during that holiday for our ancestors' peace, disclose in full the sacral meaning of the 'Karghatuy'. It is not merely a hearty welcome to a new year beginning and nature wakening, wishing for the rain, but, most likely, a desire to immortalize our forefathers' spirit. The ancient people believed that their forefathers' spirit woke up along with the nature in spring, and the birds incarnated that spirit. Strange as it may seem, the people's worship of rooks may be understood through their life experience. Thus, the rooks' flying back home each year was a token of the forthcoming spring, warmth and fertility.

A study of how different attitudes commonly occur and develop in people's minds essentially involves such songs-legends as «The Singing Crane», «The Babyrook» and other invaluable sources. Significantly, all these literary sources are of purely humanistic character. What else would render so accurately that great philosophical meaning-fullness of the relationship between man and nature? The famous song 'Ural' which has stood the test of time and adjusted the present-day motifs still preserves that philosophical attitude as its core. Through the image of Uraltau (the Ural mountains) the mother-land is presented as a living

These songs reproduce the episodes of the Bashkorts' participation in military acts and battles under the colours of the Russian army.

The people's memory proved infallible for the songs and songs-legends created within the period of the Patriotic War of 1812. The songs of those French battles are marked with the vigour of patriotic feelings shared by people who rose as one to fight the enemy (The Second Army, 'Cavalry Squadron', 'Kahym Tura', 'Yeran Kashka'). That patriotic spirit and heroic pathos resulted from the great role played by the Bashkorts in the Patriotic War of 1812. As is known, twenty eight regiments were formed out of Bashkort cavalymen, most of which fought in the ranks of the Russian Army under the command of Kutuzov at the cities of Dancig (Gdansk), Leipzig, Paris and others. The French warriors in respect for the Bashkorts' bravery and marksmanship called them 'Northern Cupids'. [Асфандияров, 1971. С.82-86].

A considerable number of songs deal with songs and songs-legends on everyday life. Though they can't be referred to 'purely' historical songs, their origin may be traced to real events in the past. The peculiar feature of these songs is that, through the portrayal of certain historical figures, they expose the social life of people. Thus, it may be observed that the people's life (especially women's) in the times of the feudo-patriarchal society was, for most part, rough and miserable ('Tashtughai', 'Zolhabira', 'Mahuba'). The injustice and cruelty of the social order, the customs and the rites of those times gave rise to opposition. This is the motif manifested through the description of the protagonists' deeds and their behavior in songs-legends (The White Hawk — Yaiik', Tashtughai').

The love songs are imbued with deep lyricism and tenderness. The true feeling of love shared by a young man and a girl is rendered through perfect lyrical patterns and a tuneful melody, creating harmonious unity of the song. The folklore creators especially drew on their imagination when describing the beauty of a girl ('Khan's Daughter', 'Salimakai'). The lyrical hero who relied on his own feelings, his love sufferings and his spiritual power was glorified in love songs.

Heavy clouds, hey, overcast the sky,
The fields are covered with melting rime.
Oh, sweetheart, don't come into my sight,
Or else your striking beauty will make me blind.
This song recalls the lines written by a poet in exile.
There's no greater composer than folk,
There's no greater singer than folk...

Summing it up, we would state that the Bashkort folk songs are in a true sense invaluable spiritual treasure of the people and the historical heritage of our ancestors, the poetical history of the Bashkorts. At the same time these songs can be regarded as the contribution of the Bashkort people to the culture of the whole world.

Литература и источники:

1. Асфандияров А.З. Участие башкир в войнах и походах России в период кантонного управления (1798-1865 гг.) // Из истории феодализма и капитализма в Башкирии. Уфа, 1971. С. 82-86.
2. Башкирские шежере / Сост., перевод, введ. и коммт. Р.Г. Кузеева. Уфа, 1960. С. 93.
3. Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. Статья, переводы и комментарии. Харьков, 1956. С. 131.
4. Крестьянская война 1773-1775 гг. на территории Башкирии: Сборник документов. Уфа: Башкнигоиздат, 1975. С. 262, 264-265.
5. Кузеев Р.Г. Очерки исторической этнографии башкир. Уфа, 1957. Ч. 1. С. 79-80.
6. Лебединский Л.Н. Башкирские народные песни и наигрыш. М., 1962. С.28.
7. Надршина Ф.А. Башкорт халык риүәйәт һәм легендалары // Башкорт халык ижады. Риүәйәт һәм легендалары. Өфө: Китап, 1980. 6-36 бб.
8. Рыбаков С.Г. Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта. СПб., 1897. С. 121.

ОБРЯДЫ С НАДМОГИЛЬНЫМ СТОЛБОМ «ЮПА» У НЕКРЕЩЕННЫХ ЧУВАШЕЙ*

Важным компонентом традиционной культуры чувашей являются похоронно-поминальные ритуалы. Они воплощают в себе не только этническую специфику, выраженную в особенностях обряда, но и целый комплекс символов и знаков, которые своими корнями уходят в глубокую древность и связаны с древнейшими космогоническими, мировоззренческими и др. представлениями их предков. Не случайно, А.Я. Гуревич по этому поводу писал, что «под покровом религиозного сознания, будь то христианство или язычество, располагался мощный пласт архаических «исконных» стереотипов практического или интеллектуального освоения мира, вряд ли поддающихся описанию как религиозные, в строгом смысле слова» [Лелешкина, 2011. С. 257]. В этом контексте определенный интерес представляют обряды с надмогильным столбом «юпа» у некрещеных чувашей. История изучения «языческой» религии чувашей и в том числе надмогильных памятников некрещеных чувашей имеет давнюю историю. Эта тема стала исследоваться, начиная с XVIII в., и продолжает успешно разрабатываться в настоящее время [Петров, 2014.].

Цель настоящей статьи – представить общее представление о надмогильном памятнике «юпа» у некрещеных чувашей и связанных с ним похоронно-поминальных обрядах. Главный акцент при этом будет сделан на надмогильные памятники, сделанные из дерева. Актуальность указанной темы заключается в том, что некрещеные чуваше, несмотря на длительное и активное влияние на них со стороны мировых религий, в первую очередь христианства и ислама, сохранили многие архаические элементы своей веры и обрядовой культуры. В целом, эта тема в последнее время изучается достаточно плодотворно. Глубоко и основательно вопросы, связанные с похоронно-погребальным ритуалом и надмогильными памятниками некрещеных чувашей, исследованы в монографиях А.А. Трофимова, Ю.А. Трофимова, А.К. Салмина, Е.Я. Ягафовой [Трофимов, 1993; Трофимов, 2003; Салмин, 2007; Салмин, 2010; Ягафова, 2007]. Значительный интерес по теме ритуального оформления обряда похорон чувашей и места в нем надмогильного столба «юпа», представляют исследования А.К. Салмина [Салмин, 2002; Салмин, 2009].

Некрещеные чуваше на могилах своих умерших ставили два типа надмогильных памятников. В день погребения (местами на третий день) устанавливали временные или первичные надмогильные сооружения («*чѣре калакѣ*», «*салам калакѣ*», «*салам юпи*», «*пус чашки*», «*пус хушѣкѣ*» и т.д.). Несмотря на разнообразие форм, а их по Б.В. Каховскому насчитывается до 5 разновидностей [Каховский, 1979], они изготавливались из плоской дощечки и по своей форме напоминали контуры человеческой фигуры. В день больших поминок, которые проводились в чувашский месяц «юпа» (октябрь-ноябрь) или после поминок 40-го дня, вместо временного памятника «*салам калакѣ*» или рядом с ним водружался постоянный памятник из дерева или камня, с аналогичным же названием – «юпа». Однако сроки проведения обряда «юпа» варьировались в зависимости от местных традиций. Его проведение допускалось через неделю, через три недели, через месяц. В настоящее время в некоторых селениях некрещеных чувашей «юпа» с установкой столба проводится в день похорон. Однако, название обряда и его первоначальная приуроченность к осени, дают основание считать, что в прошлом большие поминки некрещеными чувашами проводились один раз в год, а именно в месяц «юпа». Потом, сроки стали меняться, «юпа» стали отмечать два раза в год: осенью, а также весной «*между Семиком и паровой пашней*» [Прокопьев, 1903. С. 237], а позже под влиянием христианства – после сорока дней. На большой разброс сроков проведения поминок «юпа» отмечает и

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 14-01-18059.

А.К. Салмин. Он отмечает, что «юпа» в старину отмечали в *Ѕаварни* (Масленицу. – *И.П.*), затем в *Ѕимёк* (Троицу – *И.П.*) и *Кёр айри* (Осеннее пиво – *И.П.*), т.е. кто как мог» [Салмин, 2002. С. 67-68].

Установка столба «юпа» сопровождалась достаточно сложным обрядом, содержание которого не везде и не у всех чувашей было одинаковым. Однако, несмотря на это, обряд имел в себе ряд обязательных элементов.

Во-первых, поминки «юпа», важным элементом которых было водружение на могиле умершего постоянного памятника, всегда проводились после полнолуния, когда месяц начинал убывать [Денисов, 1959. С. 155].

Во-вторых, деревянные столбы различались по материалу. Источники подчеркивают, что некрещенные чуваша для мужчин изготавливали надмогильные столбы на дубовой основе, а женщинам из липы. Примечательно, что такая избирательность до недавнего времени по инерции соблюдалась и крещеными чувашами при изготовлении православных крестов [Афанасьева, 2009. С. 208; Салмин, 2002. С. 69]. Столб «юпа» изготавливали из свежеспиленного дерева, за которым следовало специально выезжать в лес. Заранее приготовленное дерево использовать запрещалось. Как правило, за столбом ехали в первой половине дня на двух-трех подводах, а на дуги лошадей устанавливали колокольчики. Один из попутчиков играл на каком-либо музыкальном инструменте. С собой брали блины, мясо отваренного петуха и бутылку водки [Прокопьев, 1903. С. 239; Руденко, 1910. С. 83]. Перед тем, как спилить дерево, неподалеку от него разводили костер, затем с молитвами съедали принесенные яства, часть которых откладывали в сторону или бросали в костер в честь умершего. После этого от спиленного дерева отрезали чурбан в рост человека, укладывали его на телегу и, укрыв кошмой, возвращались обратно. Здесь же вместе со столбом для покойника делали одноногие стол, стул и расколотые пополам чурбаки дерева, служившие в качестве моста.

В-третьих, при изготовлении «юпа», которое происходило на улице перед домом, столбу всегда старались придать человеческий облик. Достигалось это выдалбливанием на некотором расстоянии от макушки небольшой лунки в виде полуовала, полуокружности или треугольника, означавшего голову антропоморфной фигуры, либо небольших углублений или надрезов наподобие «глаз», «носа» и «губ» покойника. Причем эти знаки делались на утолщенной части дерева, а не наоборот. С добавлением некоторых деталей народного костюма мастера делали женские памятники, так как на них обязательно присутствовали орнаментированные надрезы, обозначающие женские головные уборы и украшения [Руденко, 1910; Никитин, Крюкова, 1960; Трофимов, 1993; Трофимов, 2003]. Кроме того, на каждом столбе, особенно в старину, вырезался знак рода, к которому принадлежал умерший. Еще в XVIII в. К. Милькович отмечал, что чуваша на надмогильных памятниках вырезают знаки «тура», по которым потомки могли определить, кто, где погребен [Милькович, 1906. С.46]. Вполне вероятно, что эти знаки были либо руническими письменами, либо тамгами. С распространением новой чувашской письменности на столбах стали вырезать имя хозяина и годы его жизни на кириллице.

В-четвертых, со столбом «юпа» обращались так же, как с умершим во время похорон: заносили в дом и обратно на лыках или веревках ногами вперед, раскачивали три раза около дверей и просили благословения, укрывали простыней или полотном, обращались к нему различными пожеланиями и т.д. [Прокопьев, 1903. С. 239-240; Салмин, 2002. С.71]. Как и на похоронах, при внесении столба в дом, все присутствовавшие выходили на улицу.

В-пятых, столб устанавливали исключительно над головой покойника, следуя либо меридиональной ориентации (с севера на юг), либо широтной (с запада на восток). Перед установкой столба в приготовленную для него яму бросали мелкую монету, такая же монета забивалась на макушке столба. По мнению информаторов, эти монеты символизировали дневной свет, необходимый умершему на том свете [Салмин, 2007. С. 331].

Своеобразно и торжественно обставлялся ритуал чувашских поминок «юпа», на котором, как главный атрибут, присутствовал надмогильный столб. В день «юпа» столб заносили в дом на лыках шесть человек и укладывали на заранее приготовленную постель. Постель включала в себя перину и подушку и ее готовили на широкой лавке

(*кутник сакки*) около входной двери, а позже – на кровати. Как только столб укладывали на постель, участники обряда приступали к обряжению столба лучшей и любимой одеждой, оставшейся после умершего. Однако при этом одежду не надевали в буквальном смысле слова, а только покрывали ею столб. На макушку мужского столба надевали шапку или картуз, а поверх него клали рубаху, штаны или кальсоны. Если умершей была женщина, голову столба повязывали платком, столб покрывали рубахой и передником. В некоторых селениях на столб клали головные уборы (*сурпан, хушпу, тухья*) и украшения (*сурпан сакки, мыйя*) [НА ЧГИГН 1; НА ЧГИГН 2; Руденко, 1910. С.84]. Иногда столб сверху укрывали верхней одеждой типа кафтана (*айхман*) [НА ЧГИГН 3]. «На чурбан кладут рубаху и одежду, – отмечает К.П. Прокопьев, – которую покойник любил при жизни носить, а если умершая – женщина, то кроме белья и одежды, кладут еще разные принадлежности женского туалета: хушпу, тухья, сурбан и т.п. На голове чурбана зажигается свеча, к ногам его ставится ведро с чашкой, пред чурбаном ставится стол с поминальными кушаньями и напитками» [Прокопьев, 1903. С.239-240]. После этого все присутствующие поочередно после хозяев со словами «*Умайнта пултйр*» (Пусть будет пред тобою) отламывали по кусочку от каждого кушанья и клали в чашку. Также поступали с питьем (пивом и водкой). Как только содержимое чашки и ведра выливалось на улицу, в доме начиналось угощение и веселье с песнями, танцами и игрой на музыкальном инструменте [Прокопьев, 1903. С.240; Руденко, 1910. С.84]. Причем во время пляски все участники поминального торжества надевали на себя что-нибудь из одежды покойника: «если поминается мужчина, то мужчины во время пляски надевают на себя кафтан и шапку, лежащие на чурбане, изображающем покойника. А если поминается женщина, то женщины во время пляски надевают хушпу или тухью (головные уборы), которые во время поминки лежат на чурбане. После пляски каждый или каждая из пляшущих оборачивается к чурбану и делает ему поклон, с произнесением обычного приветствия умершему: «Пусть будет пред тобою». Некоторые из гостей после пляски кладут в рот чурбана (подобия) небольшие монеты, которые после поминок поступают в пользу музыканта (скрипача или гуслира)» [Прокопьев, 1903. С.240-241]. То же сообщает в своем сочинении В.К. Магницкий: «На эту перину укладывают привезенный столб и одевают его чем-нибудь как бы человека. Если поминают девицу, то на этот столб надевают головной убор, называемый тохья, который девица носила при жизни. После этого начинают играть на скрипке, пляшут, а некоторые плачут» [Магницкий, 1881. С. 180]. Однако горевать и плакать на поминках не разрешалось, так как из-за этого в печаль и горести мог впасть покойник.

Аналогичные параллели можно привести на примере других поволжских народов. По С.И. Руденко, у черемис Царевококшайского уезда покойника изображал свиток его одежды. Он клался где-нибудь на почетном месте и к нему обращались как к живому человеку и все поочередно с ним плясали. У мордвы Пензенского уезда покойника представляла кукла, одетая в его одежду, а у мордвы Городищенского уезда и у черемис Макарьевского уезда – одежда, развешенная на стене или разложенная на почетном месте. Сославшись на имеющуюся этнографическую литературу о черемисах Царевококшайского уезда, мордве Нижегородского уезда и пермяках Чердынского и Соликамского уездов, ученый приводит также примеры, когда роль покойника исполнял кто-нибудь из родственников умершего, которого незадолго до смерти выбирал сам покойник или назначали его родственники [Руденко, 1910. С. 84-85]. Сходные по семантике действия с одеждой умершего были известны русским Пензенской губ., где на «проводы души» (сороковины) обмывальщики, как правило, приходили в одеянии покойного и как бы представляли умершего [Узенева, 2002; Толстая, 2010. С. 125-126]. Одежда умершего использовалась на поминках у куединских удмуртов. На сороковой день они на стену дома вешали одежду покойника, рубашку, штаны – если умерший мужчина, юбку – если женщина. Если кто-нибудь умер или погиб далеко от дома, родственники шли на кладбище с его рубашкой, хоронили его там и выкупали для него место [Черных, 1997. С.118]. Точно такой же обряд с развешиванием одежды покойного на стене дома около поминального стола в начале XX в. был зафиксирован финским этнологом Уно Харва (Хольмбергом) среди пермских и бирских удмуртов [Holmberg, 1911]. Аналогичные обряды с одеждой умерших в рудиментарной форме сохранились в похоронно-поминальной обрядности современных крещеных чувашей. Так, в некоторых селениях Башкирского Приуралья на сороковой день, а также в дни общих поминок

после Пасхи, а иногда на Троице чуваша на видном месте избы (в основном на шесте под потолком передней комнаты) развешивали предметы одеяния покойника. Иногда эти вещи принято было раскладывать на кровати [ПМА 1]. В этом же ряду стоит поминальный обычай чувашей с. Васильевка Ишимбайского района РБ, согласно которому на Троице (*Симёк*) и на 3-ий год поминок на крест умершего было принято надеть что-нибудь из его одежды. Если покойник мужчина, на крест надевали мужскую рубашку и кепку, если женщина – женскую рубаху и платок. После поминания умершего на кладбище предметы одежды отдавали родственникам [ПМА 2]. Подобный же обряд существует среди мордвы с. Наумкино Аургазинского и с. Ильтеряково Кармаскалинского районов Республики Башкортостан. На сороковины родственники на кладбище несут комплект одежды умершего (мужчине – мужской, женщине – женский) и вешают его на крест. После поминок одежду приносят обратно и также раздают родственникам. В этих и других обрядах с одеянием умерших в открытой или завуалированной форме присутствует попытка моделирования образа покойного через его одежду и, таким образом, обеспечение его присутствия на похоронно-поминальных ритуалах. У некрещеных чувашей присутствие покойника на поминках достигалась благодаря не только одежде, но и деревянному столбу «*юла*».

Не менее торжественно проходила церемония отправления столба на кладбище. С короткими остановками около дверей дома, с просьбами к умершему о благословении, столб выносили во двор и укладывали на телегу с кошмой и подушкой. С собой брали съестное, питье, а также стол, стул и мостики, заранее приготовленные для покойника. Выезжали либо вечером перед закатом солнца, либо как наступит ночь, либо в полночь, либо на следующее утро [Салмин, 2002. С. 81]. По пути на кладбище на особом месте, коим обычно служили овраги, ложбины с водой или без воды недалеко от околицы процессия останавливалась и проводила важную церемонию сооружения или прокладывания моста для покойного. Для этого брали заранее приготовленные половинки деревянных бревен и перебрасывали их через овражек. Так получали мост (*кёлпер*), через который покойник в дни общих поминок мог посещать своих родственников. Иногда этот мост снабжали поручнями, вбив по четырем углам палки и соединив их концы длинными палками небольшого сечения. Здесь же неподалеку из соломы разводили костер, ставили стол, стул на одних ножках, для умершего вешали полотенце и приступали к обряду «*хывни*». Последний заключался в том, что каждый из присутствующих в память усопшего откладывал или бросал в костер кусочки пищи и понемногу отливал принесенные напитки. На стол клали сваренную голову животного, зарезанного в честь умершего, хлеб, блины, яйца, а также пиво и вино. После этого трижды с песнями, пляской и музыкой, хлопая в ладоши, обходили костер. В первый раз костер обходили подальше от огня, второй раз – поближе, а третий – совсем близко к огню так, чтобы огонь можно было затушить ногами. Затем участники обряда совершали символический переход через мост и этим содействовали окончательному переходу души усопшего из деревни на кладбище [Салмин, 2002. С. 83]. По представлениям чувашей, по этому мосту умерший также мог приходить «в гости» к живым в дни общих поминок. Стол и стулья сваливали на землю или бросали тут же в овраг. После этого часть собравшихся родственников возвращалась обратно в деревню, а остальные ехали на кладбище для установки столба. Прибыв на место, над изголовьем умершего выкапывали яму, клали в него монету и устанавливали столб. Такую же монету обухом топора вбивали в макушку столба (*луçĕ тĕпине*) [Прокопьев, 1903. С.243-244]. После этого неподалеку от могилы разводили небольшой костер, поминали усопшего принесенными яствами и под музыку волынки или пузыря совершали круговые движения вокруг костра под хлопанье в ладоши. После совершали три круга вокруг могилы, здесь же разбивали принесенную посуду и утварь и возвращались домой [Прокопьев, 1903. С.244].

Таким образом, надмогильный столб «*юла*» и связанные с ним обряды похоронно-поминального цикла у некрещеных чувашей показывают их обусловленность и тесную связь с мифологическими представлениями народа, а также культом предков. В них выражается почтительное и уважительное отношение к умершему и к ранее погребенным предкам. Эти обряды, состоявшие из различных ритуальных действий, были направлены на то, чтобы облегчить умершему переход в потусторонний мир и обеспечить ему в «том мире» благополучное существование. Соблюдение

установившихся в этой области правил и ритуальных действий испокон веков считалось важным для обеспечения благоприятного пребывания умершего в загробном мире.

Литература и источники:

1. Афанасьева Л.А. Терминология похоронно-поминальной обрядности чувашей и других народов Урало-Поволжья (опыт сравнительно-сопоставительного и этнолингвокультурного исследования): Дис. ... канд. филол. наук. Чебоксары, 2009.
2. Денисов П.В. Религиозные верования чуваш: историко-этнографические очерки. Чебоксары, 1959.
3. Каховский Б.В. О некоторых параллелях погребального обряда волжских болгар и чувашского языческого населения // Труды ЧНИИ. Вып. 93: Вопросы истории Чувашии периода феодализма и капитализма. Чебоксары, 1979. С. 101-108.
4. Лепешкина Л.Ю. Похоронно-поминальный обряд как отражение этнической самобытности чувашей (XIX в.) // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2011. Вып. 127. С. 256-263.
5. Мангитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры: Собр. в некоторых местностях Казанской губернии. Казань, 1881.
6. Милькович К.С. Быт и верования чуваш Симбирской губернии (из записок уездного землемера Мильковича 1783 г.) // ИОАИЭ. Казань, 1906. Т. XXII. Вып. 1. С. 4-67.
7. НА ЧГИГН 1. Фонд Н.В. Никольского. Отд. I. Ед. 154. Инв. № 4645. Л. 222-223.
8. НА ЧГИГН 2. Фонд Н.И. Ашмарина. Отд. I. Ед. 21. Л. 527-528.
9. НА ЧГИГН 3. Фонд Н.В. Никольского. Отд. I. Ед. 247. Инв. № 5891. Л. 249.
10. Никитин Г.А., Крюкова Т.А. Чувашское народное изобразительное искусство. Чебоксары, 1960.
11. Петров И.Г. К историографии изучения надмогильных памятников некрещеных чувашей Урало-Поволжья // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы VI Всерос. тюрколог. конф. Уфа, 2014. С. 316-321.
12. ПМА 1. 2004. РБ, Стерлибашевский р-н, с. Тятербашево. Петрова Ю.Ф., 1937 г.р.
13. ПМА 2. 2004. РБ, Ишимбайский р-н, с. Васильевка. Васильев В.Н., 1953 г.р.
14. Прокопьев К.П. Похороны и поминки у чуваш // ИОАИЭ. Казань, 1903. Т. XIX. Вып. 5-6. С. 215-250.
15. Руденко С.И. Чувашские надгробные памятники // Материалы по этнографии России. СПб., 1910. Т.1. С.81-88.
16. Салмин А.К. Чувашские сорочины юпа // Известия Национальной академии наук и искусств Чувашской Республики. 2002. № 4. С.67-89.
17. Салмин А.К. Система религии чувашей. СПб., 2007.
18. Салмин А.К. Юпа – антропоморфный столб на могиле чувашей // Сибирский сборник. 1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Кн. 2. СПб., 2009. С.204-210
19. Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010.
20. Толстая С.М. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.
21. Трофимов А.А. Чувашская народная культовая скульптура. Чебоксары, 1993.
22. Трофимов А.А. Зороастризм: суваро-болгарская и чувашская народная культура. Чебоксары, 2009.
23. Трофимов Ю.А. Народная монументальная культовая скульптура чувашей и дунайских болгар. Проблемы исторической общности и художественной целостности. Чебоксары, 2003.
24. Узенева Е.С. Одежда // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. Изд. 2-е, испр., доп. М., 2002. С.338.
25. Черных А.В. Символика одежды у кудединских удмуртов // Духовная культура финно-угорских народов: история и проблемы развития. Ч. II. Глазов, 1997. С.116-120.
26. Ягафова Е.А. Чувашское «язычество» в XVIII – начале XXI в. Самара, 2007.
27. Holmberg U. Matkagirjeitä. Votjaakkien häätäpoja // Turun Sanomat. 1911. № 1982 (179).



Рис. 1. Столб «юпа», покрытый предметами женского костюма. Самарская область, Шенталинский район, с. Старое Афонькино. НА ЧГИГН. Отд. VIII. Ед. хр. 958. Инв. № 8606–4.

Псянчин А.В. (Уфа)

ВКЛАД ОТДЕЛОВ РУССКОГО ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА В ЭТНИЧЕСКОЕ КАРТОГРАФИРОВАНИЕ СТРАНЫ*

Появление картографических произведений П.И.Кеппена, а затем и А.Ф.Риттиха послужило толчком к деятельности в области этнической картографии на местах – в различных научных обществах и отделениях Императорского Русского географического общества, а также в работах местных исследователей-краеведов. В первую очередь, такие работы развернулись, конечно, в отделениях ИРГО.

В 1850 г. в Тифлисе был организован Кавказский отдел РГО. Уже в 1855 г. в Записках Кавказского отдела ИРГО была опубликована статья П.Ф.Рисса «О талышцах, их образе жизни и языке» к которой была приложена этническая карта [Рисс, 1855. С. 1-8]. Она называется «Этнографическая карта Ленкоранского уезда Шемахинской губернии», ее составил сам автор статьи – П.Ф.Рисс [Этнографическая карта Ленкоранского уезда..., 1855]. На карте выделены три ареала народов, каждый из которых оконтурен и закрашен разными цветами, то есть карта выполнена способом качественного фона. Показаны: русские переселенцы, племя тюркское и племя талышинское. Эта карта стала первой, составленной в региональном отделении Русского географического общества, этим она и особо ценна.

В 1865 г. в другом отделении РГО – Сибирском, была подготовлена еще одна этническая карта. В Записках Сибирского отдела ИРГО В.Чудовский издал статью «Историко-этнографический очерк Иркутской губернии» [Чудовский, 1865. С. 77-96]. Он – также автор-составитель этнической карты, содержащейся в статье [Этнографическая карта Иркутской губернии, 1865]. На «Этнографической карте Иркутской губернии», как и на предыдущей карте, качественным фоном выделены народы региона. Интересны примечания самого В.Чудовского по поводу этой карты, которые звучат в следующей трактовке: «На этнографической карте Иркутской

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ и в рамках научно-исследовательского проекта 14-01-00442 а «От описания племени к познанию этноса: этнография в Императорском Русском географическом обществе (1845-1917 гг.)».

губернии, приложенной к статье, не обозначено место жительства нетуземных племен» (Поляков, Татар и проч.) как не сгруппированных в известных определенных местах, а рассеянных по всей стране между русским населением губернии; сверх того туземные племена обозначены на карте не пропорционально численности их, так как бродячие народы (Тунгусы, Карагазы*) занимают всегда относительно большое пространство, чем кочевые (Буряты и Якуты), а последние относительно большее, чем оседлые хлебопашцы (Русские). Мы также не ручаемся за безусловную верность обозначения места жительства туземных племен: 1) вследствие неимения межевой и верной *подробной* карты Иркутской губернии; 2) трудности определения границ кочевых, а особенно – бродячих народов, последние (Тунгусы и Карагазы) обозначены чисто условно и краски показывают лишь приблизительный район, в котором они бродят; 3) вследствие малого масштаба, принятого для карты (1/840000)». Далее, В.Чудовский, признавая недостатки своей карты, отмечает, что «вообще мы просим смотреть на нашу карту не более, как первую попытку выразить графически расселение племен одной из сибирских губерний и как на материале для будущих этнографических писателей о Сибири, постоянные исправления которых, делаемая на карте, могут дать со временем в результате совершенно верную этнографическую карту губернии» [Чудовский, 1865. С. 96].

В 1873 г. в Записках Кавказского отдела ИРГО появилась статья А.В.Комарова «Народонаселение Дагестанской области» [Комаров, 1873. С. 1-49]. К ней по традиции была приложена этническая карта [Этнографическая карта Дагестанской области, 1873]. На «Этнографической карте Дагестанской области» опять же способом качественного фона выделены этносы и этнические группы на территории Дагестана. На карте показаны: 1) аварские племена, 2) куанналы (андийцы), 3) кирди (каратинцы), 4) садикиладу или ахваки, 5) багулал (ганитлало), 6) идери (тиндал), 7) чамалал, 8) хуани (хваршинцы), 9) цеза (дидойцы), 10) капучинцы (хваналь), 11) гунзал, 12) буюхади (ботлихцы), 13) чеченцы, 14) лаки (кази-кумухцы), 15) аргинцы, 16) даргинские племена, 17) кайтахцы, 18) ухбукан (кубачинцы), 19) табасаранцы, 20) агулы, 21) кюринцы, 22) мюхадар (рутульцы), 23) цахурцы, 24) кочующие ногайцы, 25) кумыки, 26) тюркские племена, 27) таты, также показаны евреи (подчеркнуто белым) и русские поселения.

30 апреля 1876 г. на заседании Отделения этнографии В.М.Юзефович представил рукописную этническую карту Уфимской губернии [Журнал заседания..., 1876. С. 155]. О карте Юзефовича сообщает и Д.К.Зеленин в своем указателе этнографической литературы [Зеленин*, 1913. С. 34]. К сожалению, эту карту не удалось обнаружить, и неизвестно – сохранилась ли она вообще. Об этнической карте Уфимской губернии можно судить лишь по «Журналу заседаний Отделения этнографии», где в разделе «Список книгам, картам и рукописям, принесенным в дар ИРГО за май 1876 года» в отдельном пункте, посвященном переданным в общество картам, сообщается «...От д. чл. В.М.Юзефовича, составленная им этнографическая карта Уфимской губернии, на 9 листах», и по указателю Д.К.Зеленина, где приводится масштаб карты – 10 верст в 1 дюйме [Журнал заседания..., 1876. С. 168; Зеленин, 1913. С. 34].

В числе работ в области этнической картографии отметим еще одну, выполненную в Кавказском отделе ИРГО в 1896 г. – «Этнографические карты губерний и областей Закавказского края», составленные правителем дел Кавказского отдела ИРГО Е.Кондратенко [Этнографические карты губерний и областей..., 1896]. Всего им было составлено 7 карт губерний и областей, где качественным фоном показаны народы региона.

В 1889 г. А.Африкановым в Сибирском отделе ИРГО была подготовлена рукописная «Карта Усинского округа и Урянхайской земли с обозначением русских поселений». Она составлена по Шварцу, Рафаилову (Потанину), Венюкову, картам штаба Иркутского военного округа, горных ревизоров Минусинского округа. М-б 25 в. в 1 д. [75 лет Восточно-Сибирского отдела..., 1926. С. 28].

* Карагазы (Карагасы) – тофалары.

** Д.К.Зеленин сообщает, что рукописная карта находится в библиотеке Географического Общества и даже приводит библиотечный значок V б 9/16.

Мы видим, что во второй половине XIX в. расширяется сеть местных отделов Русского географического общества, возникают, таким образом, новые центры географических, картографических и этнографических исследований. В этих отделах получает развитие этническая картография, и создаются различные региональные этнические карты.

Литература и источники:

1. Журнал заседания Отделения этнографии // Известия ИРГО. СПб., 1876. Т. XII. Вып. 5. С. 155.
2. Зеленин Д.К. Библиографический указатель русской этнографической литературы о внешнем быте народов России // Записки ИРГО по отделению этнографии. СПб., 1913. Т. 40. Вып. 1. С. 34.
3. Комаров А.В. Народонаселение Дагестанской области // Записки Кавказского отдела ИРГО. Тифлис, 1873. Кн. VIII. С. 1–49.
4. Рисс П.Ф. О талышцах, их образе жизни и языке // Записки Кавказского отдела ИРГО. Тифлис, 1855. Кн. III. С. 1–8.
5. Чудовский В. Историко-этнографический очерк Иркутской губернии // Записки Сибирского отдела ИРГО. Иркутск, 1865. Кн. VIII. С. 77–96.
6. Этнографическая карта Иркутской губернии. М= 1: 840 000 / Сост. В.Чудовский. Иркутск, 1865.
7. Этнографическая карта Дагестанской области. М = 1: 630 000 / Сост. А.Комаров. Тифлис, 1873.
8. Этнографическая карта Ленкоранского уезда Шемахинской губернии. М = 1: 840 000 / Сост. П.Ф.Рисс. Тифлис, 1855.
9. Этнографические карты губерний и областей Закавказского края. М = 1 : 840 000 / Сост. правителем дел Кавказского отд. ИРГО Е.Кондратенко. Тифлис. 7 карт // Записки Кавказского отдела ИРГО. Тифлис, 1896. Кн. VIII.
10. 75 лет Восточно-Сибирскому отделу государственного Русского географического общества. 1851–1926 // Известия ВСОРГО. Иркутск, 1926. Т. I. Вып. 2. С. 28.

Рафикова Я.В. (Уфа)

К ИСТОРИИ ОДНОГО ДРЕВНЕГО ЗНАКА НА ЮЖНОМ УРАЛЕ*

Свастика – яркий, динамичный символ, известный в культуре практически всех народов Земного шара, начиная с неолитической эпохи [Голан, 1994. С. 119-122]. Значение его в традиционной культуре однозначно позитивное [Багдасаров, 2002]. Этот знак нередко можно было встретить в узорах народных костюмов и изделий декоративно-прикладного искусства славянских, тюркских, финно-угорских народов, населяющих нашу страну. Изменение его значения на противоположное (крайне негативное), для подавляющего большинства людей планеты связано с событиями XX века, когда свастика стала символом Третьего рейха и олицетворением фашистских преступлений. После II мировой войны использование свастических элементов в традиционном искусстве народов нашей страны практически не изучалось.

В башкирской изобразительной традиции свастика, как выразительный элемент орнамента, нередко встречается в орнаментальных композициях задников женской суконной обуви – ката и сарык, выполненных в технике аппликации [Авижанская, Бикбулатов, Кузеев, 1964. Рис. 63, 64, табл. XV, XVI, 2; Кузеев, Бикбулатов, Шитова, 1979. Рис. 63, 65; Шитова, 1995. С. 146, 207]. Здесь мы видим, в основном, четырехлучевую свастику с закругленными как вправо, так и влево концами. Встречаются и трехлучевые изображения. Имеется мнение, что орнамент на задниках башкирской женской обуви выполнял охранно-магическую роль [Тажитдинова, 2008. С. 92].

Свастика с лучами, загнутыми под прямым углом встречается на тастарах (головных полотенчатообразных уборах), здесь она выполнена техникой счетной вышивки [Никонорова, 2002. С. 37, рис. 15], имеется она также и на полотенцах. В

* Название статьи дано редакцией.

качестве примера укажем на очень яркий экспонат, который хранится в Музее археологии и этнографии ИЭИ УНЦ РАН – тастымал с орнаментом, выполненным в технике закладного тканья, в центре которого расположена свастика с лучами загнутыми под прямым углом влево [Музей археологии..., 2007. С. 157, 158].

Существует мнение, что многие элементы башкирского народного орнамента, в том числе и свастика, находят соответствия в андроновском орнаменте, получившем в эпоху бронзы распространение на огромной территории восточной части Евразии [Никонорова, 2002. С. 164]. Начальный этап развития андроновской общности связан с синташтинской культурой, памятники которой локализуются на Южном Урале. Именно в материалах синташтинской культуры мы находим древнейшие для этой территории изображения свастики. Они встречаются в орнаментальных композициях на стенках и днищах сосудов (рис. 1 1-5). Лучи у свастики направлены как вправо, так и влево. Исследователи полагают, что для синташтинского орнаментального комплекса это новация, не прослеженная в культурных традициях групп населения, принявших участие в культурогенезе синташты [Ткачев, Хованский, 2006. С. 118].

Какой-либо связи между наличием в могиле сосуда с изображением свастики и половозрастными и статусными особенностями погребенного не прослеживается. Такие сосуды встречены как в коллективных, так и одиночных захоронениях, они могли сопровождать как мужчину, так и женщину, – пп.1 и 2 Синташтинского большого грунтового могильника, яма 2 к.10 могильника Кривое Озеро, п.18 к.7 могильника Танаберген II [Генинг, Зданович, Генинг, 1992. С.111-119; Виноградов, 2003. С.131-132 Рис.56; Ткачев, 2007. С. 22, 25, рис.6].

В последующее время, в алакульской культурной среде, традиция изображения свастики на керамических сосудах сохраняется и развивается, представляя многообразие форм, что позволило некоторым исследователям прийти к мнению о свастике как о центральном элементе системы орнаментов в эпоху бронзы Зауралья [Зданович, 2011. С.181, 202]. Самый яркий сосуд этого времени, тулово которого опоясано свастиками с лучами, направленными вправо и с одиночной свастикой нанесенной на дно поддона, происходит из погребения срубной культуры с территории Башкирского Приуралья. Это кубковидный сосуд из Таласовского кургана в Стерлитамакском районе. Он найден в погребении подростка, ничем по обряду не выделяющемся среди остальных захоронений этого кургана. По канонам погребального обряда срубной культуры, подросток располагался на левом боку в скорченном положении, сосуд стоял у него перед лицом [Агеев, 1989. С. 57-58, рис. 1,1]. Автор раскопок обративший внимание на отличие этого сосуда, как по орнаменту, так и по форме и выделке от однородной срубной керамической коллекции кургана, вполне убедительные аналогии ему усмотрел в алакульско-федоровских древностях [Агеев, 1989. С. 58].

В алакульское же время изображение свастики помимо орнамента на глиняных сосудах появляется и на металлических украшениях – амулетах. Их находки немногочисленны, но выразительны. В южно-уральском регионе автору известны два погребения, в которых обнаружены такие предметы. Одно из них происходит из могильника алакульской культуры, расположенного в Восточном Оренбуржье – Березовка V [Федоров, Рафикова, 1996], другое – из могильника со срубно-алакульскими материалами в западной части Челябинской области, вблизи г. Магнитогорска [Россадович, 1953].

В п. 1 к. 6 могильника Березовка V бронзовая свастика, изготовленная из тонкого металлического листа, находилась практически впритык к передней стороне шейных позвонков женщины. В центре композиции – квадрат, от сторон которого со смещением вправо отходят лучи, соединяющиеся с квадратной рамкой, таким образом, образуется вписанная в квадрат свастика (рис. 2, 2). Все изображение выполнено в прямой плоскости (по прямой сетке). По краям квадратной рамки в месте соединения с ней противоположных лучей имеются небольшие круглые отверстия для пришивания. Сходной как по принципу изготовления, так и по композиции является бронзовая свастика из п. 6 к. 4 могильника Агаповка II – только она ромбовидная, выполненная по косой сетке. В центре композиции – ромб от которого отходят, изломанные под прямым углом лучи, также соединяющиеся с ромбовидной рамкой (рис. 2, 4). Помимо погребальных комплексов, накладка-нашивка в виде свастики найдена на срубном

поселении горняков-металлургов Горный на Каргалинских рудниках [Каргалы, том III..., 2004. С. 88, рис. 2.13.11]. Здесь представлена свастика, выполненная практически в классическом варианте – с лучами, изогнутыми под прямым углом и повернутыми влево (рис. 2, 5). В центре ее имеются три отверстия для пришивания. Эта свастика находит близкие аналогии в материалах срубного п. 13 к. 1 Подстепкинского III могильника, расположенного в Самарском Поволжье – пять накладок в виде свастик были обнаружены в районе шеи погребенной [Зудина, 1981. С. 101, рис. 7, 2-б]. Отличия между каргалинской и подстепкинской накладками только в том, что в центре последних были проделаны два отверстия для пришивания и поверхность по ходу движения лучей покрыта пуансонным орнаментом. находку рассмотренных украшений в срубном захоронении В.Н. Зудина относит к андроновскому влиянию.

Помимо неординарных украшений – амулетов, найденных в Березовке V и Агаповке II, эти погребения объединяет обряд захоронения. В обоих случаях мы имеем дело с совместными погребениями. В п. 1 к. 6 Березовки V женщина была подхоронена к погребенному ранее мужчине, в результате чего кости последнего оказались смещены и были расположены грудой перед телом женщины. Правая рука женщины была уложена поверх костей мужчины, а левая находилась под ними, как бы заключая останки мужчины «в объятия» (рис. 2, 1). Представленный здесь обряд одновременного парного захоронения, несмотря на низкую репрезентативность среди общей массы погребений, в алакульской погребальной традиции имеет устойчивый характер [Рафикова, 2008. С. 18, 19]. Интересно отметить, что среди органических остатков, прилежавших к свастике, был обнаружен человеческий волос красного оттенка, судя по всему, женщина имела весьма необычный облик. Хотя нельзя исключать и того, что волос мог приобрести красный цвет от соприкосновения с находившимся рядом фрагментом шерстяного одеяния, окрашенного в карминно-красный цвет [Ишбирдин, 1998. С. 163].

В другом случае – в п. 6 к. 4 могильника Агаповка II, судя по наличию украшений у обоих костяков, были захоронены женщины. Один костяк лежал скорченно на левом боку, а первоначальное положение второго было нарушено, но из описания автора раскопок можно предположить, что он изначально лежал на правом боку (рис. 2, 3). Ажурная ромбовидная пластина со свастикой являлась одной из семи пластин с косыми крестами и меандрами*, украшавшими головной убор из ткани темно-красного цвета, который принадлежал наиболее хорошо сохранившемуся костяку. Помимо этого убора, покойницу сопровождал богатый набор украшений – бронзовые височные кольца, обернутые золотой фольгой, у нижней челюсти – бронзовая круглая выпуклая подвеска и бронзовая крестовидная бляха с петлей, у шеи, под нижней челюстью – ожерелье из пастовых и бронзовых бусин, на костях предплечья – 2 бронзовых желобчатых браслета, на костях ног – низки из бронзовых и пастовых бусин. Потревоженный костяк из этого же захоронения имел гораздо более скромный состав украшений. На шее – ожерелье из бронзовых и пастовых бусин, на руках – желобчатый браслет [Россадович, 1953. С. 12–20].

Несмотря на единичность представленных примеров, сопряженность особого погребального обряда и наличия свастических украшений-амулетов у покойниц очевидна. Выяснение обусловленности этой связи на данный момент не представляется возможным. Можно только предполагать, что свастика маркировала какой-то особый прижизненный статус этих женщин, впоследствии отраженный в погребальном ритуале.

Как отмечает исследовательница женского костюма эпохи бронзы Урало-Казахстанских степей Е.В. Куприянова, украшения, расположенные на головном уборе и в «ключевых зонах» – наиболее опасных для проникновения враждебных сил местах – рукаве, вороте, подоле, верхней части обуви, – играли роль оберегов [Куприянова, 2008. С. 122, 123]. Приведенное выше мнение об охранно-магической роли орнамента на женских сарыках и ката наводит на мысль о неких смысловых параллелях – о

* Металлические ромбовидные пластины из п. 6 к. 4 Агаповки II были опубликованы К.В. Сальниковым [Сальников, 1967. Рис. 39, 17]. План и описание погребения никогда не публиковались.

близкой семантической нагрузки украшений-амулетов (оберегов) эпохи бронзы с изображением свастики в орнаменте башкирских женских сарыков и ката.

Однако, без специального междисциплинарного исследования, проведенного на стыке семиотики, мифологии и археологии утверждать о том, мы имеем дело с сохранением древних языческих символов вплоть до этнографического времени, было бы преждевременно.

Литература и источники:

1. Авижанская С.А., Бикбулатов Н.В., Кузеев Р.Г. Декоративно-прикладное искусство башкир. Уфа, 1964. 260 с.
2. Агеев Б.Б. Таласовский курган срубной культуры на юге Башкирии // Материалы по эпохе бронзы и раннего железа Южного Приуралья и Нижнего Поволжья. Уфа: БНЦ УрО АН СССР, 1989. С.55-59.
3. Багдасаров Р. Свастика: священный символ: Этнорелигиозные очерки. М.: Белые альвы, 2001. 432 с.
4. Виноградов Н.Б. Могильник бронзового века Кривое озеро в Южном Зауралье. Челябинск: Южно-Уральское книжное изд-во, 2003. 362 с.
5. Генинг В.Ф., Зданович Г.Б., Генинг В.В. Синташта: Археолог. памятники арийских племен Урал.-Казахст. степей: в 2-х частях Ч.1. Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 1992. 408 с.
6. Голан А. Миф и символ. М.: Русслит, 1994. 375 с.
7. Зданович Д.Г. Свастика: отвергнутый символ добра // Аркаим: между прошлым и будущим. Сб. науч.-популяр. статей. Челябинск, 2011. 208 с.
8. Зудина В.Н. Андроновские элементы в срубной культуре Куйбышевского Заволжья // Древние и средневековые культуры Поволжья. Куйбышев, 1981. С.88-107.
9. Ишбирдин А.Р. О некоторых результатах исследования объектов органического происхождения из курганов эпохи бронзы и раннего железного века Южного Урала // Уфимский археологический вестник: Вып.1. Уфа: НМРБ, 1998. С.162-164.
10. Каргалы, т. III: Селище Горный: Археологические материалы: Технология горно-металлургического производства: Археобиологические исследования / Сост. и науч. ред. Е.Н. Черных. М.: Языки славянской культуры, 2004. 320 с.
11. Кузеев Р.Г., Бикбулатов Н.В., Шитова С.Н. Декоративное творчество башкирского народа. Уфа, 1979. 240 с.
12. Никонорова Е.Е. Орнамент счетной вышивки башкир. Уфа: Гилем, 2002. 237 с.
13. Музей археологии и этнографии: Каталог музейной экспозиции Центра этнологических исследований Уфимского научного центра РАН / Отв. ред. А.Б. Юнусова. Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН: Информреклама, 2007. 220 с.
14. Рафикова Я.В. Совместные погребения эпохи бронзы на Южном Урале: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2008. 22 с.
15. Россадович А.И. Отчет об археологических исследованиях краеведческого музея города Магнитогорска, произведенных в 1953 году. 1953 // Архив ИА РАН. Р-II. №818.
16. Сальников К.В. Очерки древней истории Южного Урала. М: Наука, 1967. 408 с.
17. Тажитдинова Г.Ф. О некоторых особенностях технологии декорирования древней башкирской обуви *сарык* // Социально-экономические проблемы Уральского региона Республики Башкортостан. Респ. научно-практ. конф. (26 сентября 2008 г.): в 2-х частях. Ч.2. Уфа: РИЦ БашГУ, 2008. С.91-94.
18. Ткачев В.В. Степи Южного Приуралья и Западного Казахстана на рубеже эпох средней и поздней бронзы. Актобе: Актюбинский обл. центр ист., этногр. и арх., 2007. 384 с.
19. Ткачев В.В., Хаванский А.И. Керамика синташтинской культуры. Орск-Самара: Изд-во ОГТИ, 2006. 180 с.
20. Федоров В.К., Рафикова Я.В. Березовский V могильник эпохи бронзы в Южном Зауралье // Башкирский край. Вып.6. Уфа, 1996. С.49-71.
21. Шитова С.Н. Башкирская народная одежда. Уфа: Китап, 1995. 240 с.

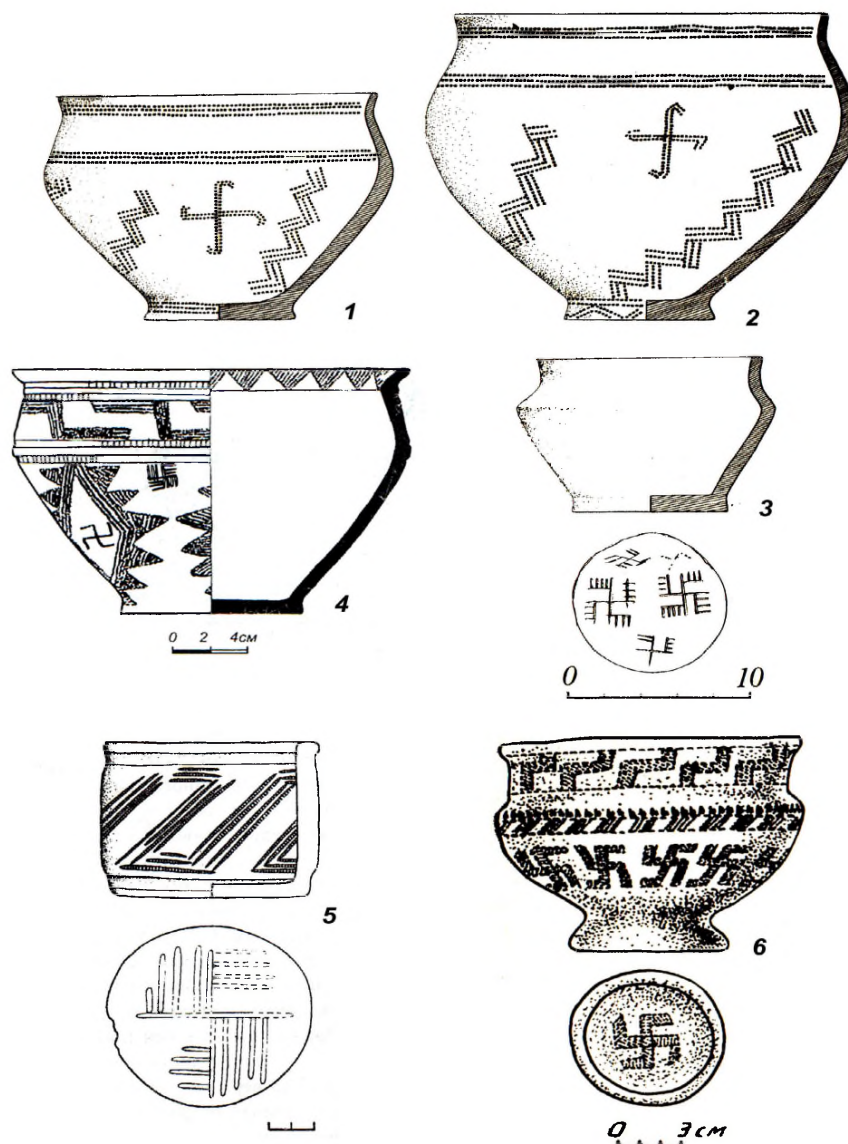


Рис.1. Сосуды эпохи бронзы из погребальных комплексов Южного Урала с изображением свастики.

1-3 – Синташтинский большой грунтовой могильник, 1, 2 – п.2, 3 – п.1 (по: Генинг, Зданович, Генинг, 1992);

4 – могильник Танаберген II, к.7 п.18 (по: Ткачев, 2007);

5 – могильник Кривое Озеро, к.10 яма 2 (по: Виноградов, 2003);

6 – Таласовский курган, п.9 (по: Агеев, 1989).

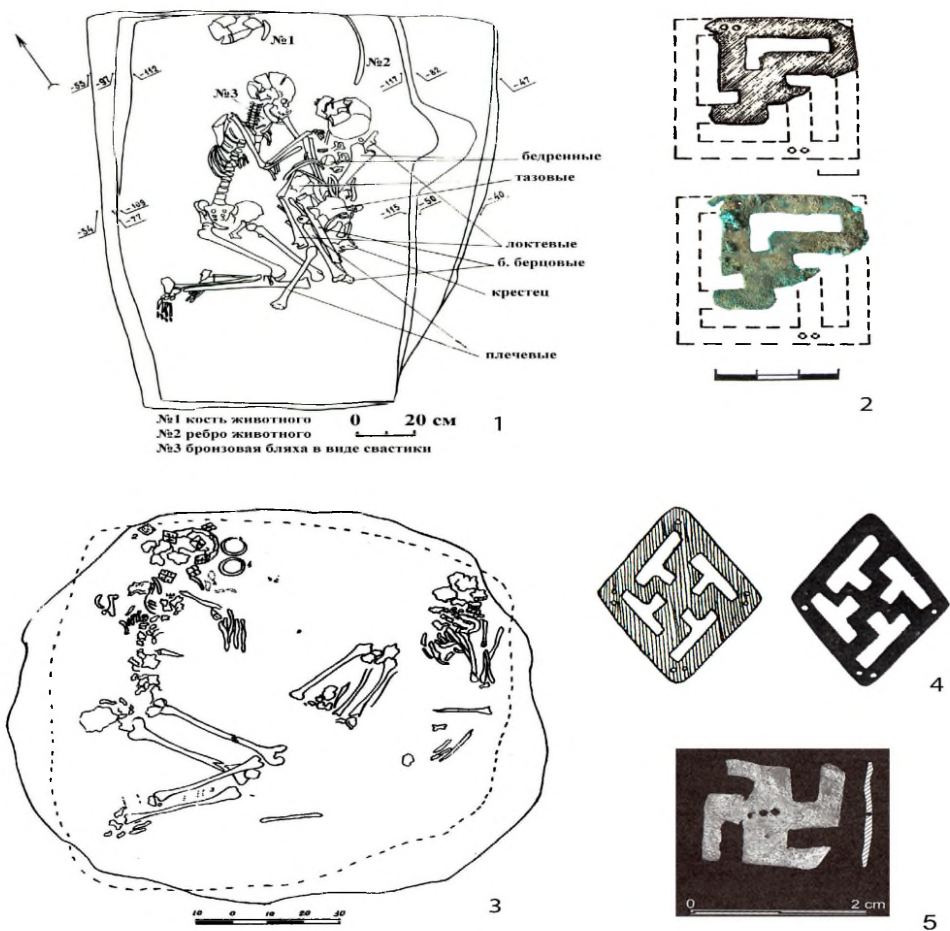


Рис.2. Погребальные комплексы эпохи бронзы Южного Урала с украшениями-амулетами в форме свастики.

1, 2 – могильник Березовка V, к.6 п.1, 1 – план погребения, 2 - украшение-амулет (по: Федоров, Рафикова, 1997);

3, 4 – могильник Агаповка II, к.4 п.6, 3 - план погребения, 4 - украшение-амулет (по: Россадович, 1953);

5 – поселение Горный, накладка-нашивка (по: Каргалы, том III..., 2004).

Рахимкулов А.А. (Уфа)

ТРУД ДЕТЕЙ И ПОДРОСТКОВ В СЕЛЬСКОМ ХОЗЯЙСТВЕ БАШКИРСКОЙ АССР В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

С началом Великой Отечественной войны произошли большие изменения в сельскохозяйственном производстве. Одну из наиболее серьезных и трудных проблем представляло обеспечение сельского хозяйства рабочей силой, поскольку тысячи кадровых рабочих и специалистов ушли на фронт. К станкам становились женщины, дети и подростки, не имевшие квалификации. В условиях потери стратегически важных сельскохозяйственных районов Украины, Белоруссии, центральных районов РСФСР

основная тяжесть в решении продовольственных задач ложилась теперь на восточные районы страны. Среди этих районов значительный удельный вес имела Башкирская АССР, поставлявшая государству ежегодно десятки миллионов пудов хлеба и значительное количество продуктов животноводства. Сельское хозяйство Башкирии также лишилось значительной части людских ресурсов и техники. За первые полтора года войны количество трудоспособного населения в колхозах и совхозах сократилось на 236,5 тыс. человек, [5. С. 408–409].

На сегодняшний день вопросы, связанные с использованием детского труда в сельском хозяйстве в военные годы, вызывают достаточный интерес исследователей. Это можно объяснить происходящими в стране экономическими изменениями, связанными с реставрацией капитализма, всё чаще вовлекающими в трудовую деятельность несовершеннолетних. Со сменой экономических формаций (при переходе к социализму), по мнению классиков формационной теории, детский труд должен был исчезнуть как форма эксплуатации [4.], что отразилось в политике руководства Советского Союза на официальном уровне: детский труд был запрещён статьями 129 и 135 Кодекса законов о труде РСФСР 1922 г. [3]. Однако, в произведениях художественной литературы и устных воспоминаниях представителей старших поколений присутствуют факты, говорящие об использовании детского труда в виде «трудовой практики» и «трудового воспитания».

В отечественной историографии, в том числе региональной, отсутствуют исследования, посвящённые данной проблеме. Это говорит о ее научной актуальности.

Несмотря на большие трудности, труженики деревни и городов БАССР проявили высокую сознательность и патриотизм в годы войны. Женщины, дети и подростки заменили мужчин на заводах и фабриках, сенокосе, уборке хлеба, пахоте, севе, на конном дворе и других работах. Война очень сильно повлияла на работу школ и быт школьников. Часть школьных зданий была передана на военные нужды, они передавались под госпитали, призывные пункты, жилье для эвакуированного населения. Всего за 1941-1942гг. прибыло 104 тыс. эвакуированных [1. С. 316 - 323].

Ввиду привлечения в сельское хозяйство автономной республики большого количества подростков первоочередной задачей стало повышение их квалификации. Основным методом подготовки кадров массовых профессий являлось бригадное и индивидуальное ученичество. Другой важной формой подготовки квалифицированных работников была система государственных трудовых резервов [6.].

С первых же дней войны труженики сельского хозяйства стали трудиться с огромным воодушевлением. «Все для фронта, все для победы над врагом!» - под этим лозунгом партии ширилось движение за быстреее выполнение военных заказов. В этот трудный период набирает все большую силу движение молодежных фронтовых бригад [2. С. 398–399].

Руководство страны принимало меры по укреплению трудовой дисциплины и интенсификации труда в колхозах. Постановлением СНК СССР и ЦК ВКП(б) от 13 апреля 1942г. «О повышении для колхозников трудодней» ранее установленный минимум (1939г.) был увеличен в полтора раза: для зерновых районов Поволжья, Урала, Сибири и других районов – до 120 трудодней в год. Подростки 12 – 16 лет должны были выработать 50 трудодней. Другим постановлением от 17 апреля 1942г. во время уборочных кампаний на работу призывались все трудоспособные, не занятые в промышленности и на транспорте, и часть служащих. Разрешалось мобилизовать учащихся школ и студентов [1. С. 317].

20 июля 1942 г. СНК БАССР принял постановление «О мобилизации трудоспособного населения городов, рабочих поселков и сельских местностей на уборочные работы урожая 1942 г. в колхозах, совхозах и подсобных хозяйствах республики». Решением правительства республики начало учебных занятий в вузах и техникумах было перенесено с 1 сентября на 15 октября. Все студенты и преподаватели организованно выезжали на сельскохозяйственные работы. Во время летних каникул в колхозах и совхозах работали учащиеся и учителя общеобразовательных школ. В 1942 г. в летних работах приняли участие 200 тыс. учащихся, в 1944г. – 228 тыс. учащихся и 8,4 тыс. учителей, все они выработали около 16 млн. трудодней [7.].

На колхозных и совхозных полях Белебеевского района работали 10 тыс. учащихся и 358 учителей. Учительница Семенкинской неполной средней школы Макарова систематически перевыполняла норму на вязке снопов. В Туймазинском районе в полевых работах приняли участие 7 тыс. школьников. В Илишевском районе в уборке урожая участвовало более 5 тыс. школьников. Особенно хорошо потрудились на колхозных полях Верхнеманчаровской, Исаметовской и Зяйлевской школ, частности из этой школы 38 школьников убрали 65 га ржи, 16 га гороха, собрали колосья на скошенных полях.

Большую помощь колхозам и совхозам Башкирии в уборочной работе оказали учащиеся и учителя городских школ. Только по Кировскому району г. Уфы в уборке урожая приняло участие 1300 школьников. Они работали в Буздякском, Бижбулякском и Альшеевском районах. Показательны итоги работы бригады школьников 3-й средней школы г.Уфы в Буздякском совхозе. Бригада под руководством учителя Асеева объединяла 18 учащихся старших классов. За короткий период они пропололи 310 га пшеницы, скосили и заскирдовали 60 га сена, заготовили в лесу 15 кубометров строительного материала и 500 шт. жердей [8.].

В первые же дни войны в стране развернулось движение тимуровцев, очень быстро ставшее всенародным. Тимуровцы взяли на себя заботу о семьях, сражавшихся или погибших на фронте. Также работали на приусадебных участках школ, помогали инвалидам войны. Они собирали лекарственные травы, металлолом, дежурили в госпиталях, работали на уборке урожая. На средства, собранные пионерами, членами тимуровских отрядов, была построена и отправлена на фронт, в числе других, танковая колонна «Пионер Башкирии». Тимуровские команды в БАССР насчитывали свыше 50 тыс. школьников.

Таким образом, несмотря на то, что в СССР детский труд официально был запрещен можно сделать вывод о широком участии детей в трудовой деятельности. Об этом также рассказывали представители старших поколений во время личных бесед. К общим чертам, характеризующим детский труд, можно отнести существование таких видов работ, которые выполнялись преимущественно детьми, и в большинстве случаев за них не предполагалось вознаграждение. Также детей, как правило, не заставляли работать насильно и их участие в трудовом процессе было добровольным, оно диктовалось сложными экономическими условиями, в которых находилась страна. Можно также сказать, что уже в самом начале войны в условиях резкой нехватки рабочей силы для сельского хозяйства большую роль начинает играть, наряду с женским трудом, труд детей и подростков. В этих условиях молодые труженики Башкортостана своим самоотверженным трудом в сельскохозяйственном производстве, и не только, вносят посильный вклад в общее дело победы над врагом. В полной мере осознавая необходимость напряженного труда на благо Родины, они осваивают новые производственные специальности, участвуют в трудовых состязаниях, несмотря на трудности, голод, холод, отсутствие достаточных навыков, квалификации и опыта.

Приведенные выше примеры трудового участия детей и подростков БАССР в сельскохозяйственном производстве отражают патриотизм, чувство долга перед родиной, готовность их к самопожертвованию и стремления все сделать ради победы, что является прекрасным проявлением нравственно – патриотических качеств, всех слоев и групп советской страны.

Литература и источники:

1. История Башкортостана 1917-1990-е годы: в 2 т. Т. 1. Уфа, 2004.
2. История Уфы. Краткий очерк. Уфа, 1981.
3. Очерки по истории Башкирской АССР. Т. II. Уфа, 1966.
4. Кодекс Законов о Труде РСФСР, Изд. 1922 года.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М., 1955. Т. 7.
6. ЦГИА РБ. Ф. 472. Оп. 6. Д. 891. Л. 87.
7. ЦГИА РБ. Ф.933. Оп. 1. Д. 3438. Л. 92; Д. 3031. Л. 3; Д. 4535.Л. 123. ; Ф. 1458 Оп. 1. Д. 60. Л. 300; Д. 146. Л. 13.
8. Хасанов М.Ш. Педагоги и школьники на полях Башкирии // Красная Башкирия. 1941. 17 сентября.

ДУХОГЕНЕЗ БАШКИР: ОСНОВНЫЕ ФАКТОРЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Культурный мир башкирского этноса свидетельствует о длительном и сложном развитии башкирской национальной духовности как системы ценностных установок и представлений народа о добре, истине и красоте. Башкирская культура – это прежде всего развивающаяся система материальных и духовных достижений, собирающая воедино результаты творчества народа с глубокой древности до современности, историческая совокупность материальных, технологических, общественно-политических, научных, философских, этических, эстетических ценностей, созданных им непосредственно, равно как и ценностей, полученных в процессе взаимодействия с другими народами и активно используемых в своем поступательном развитии. Своеобразие (или менталитет) башкирской культуры как объективации национальной духовности в значительной степени обусловлено особенностями становления мировоззрения и психического склада башкир, религиозными верованиями, природными и историческими условиями их бытия. Башкирский народ изначально имел все необходимое для творчества собственной культуры: свое видение жизни и веру, понимание добра, истины и красоты, справедливости и человеческого блага, свою «энтелехию» как духовное жизненное начало, направляющее национальную историю, общественный идеал как призыв в совершенное будущее. Он созидал, претворяя в жизнь собственную творческую идею. Образ жизни кочевника-скотовода, родившегося в свободной стихии степных просторов и выросшего в крае первозданной природной красоты, наложил неизгладимую печать на физический облик, миропонимание и духовные ориентации башкирского народа. Во взаимодействиях со средой обитания, в поисках смыслов бытия формировалось его мировоззрение, в столкновениях с природной стихией, в схватках с внешними врагами, в борьбе с собственными пороками и недостатками, в труде и круговороте обыденной жизни рождалась и развивалась его многоликая культура.

Главными творческими импульсами, движущими силами генезиса, становления и утверждения башкирской культуры стали следующие факторы.

Во-первых, это природа, бытие в которой во многом определило ключевые ценностные смыслы и самобытность культуры башкирского этноса. Народ, на протяжении веков занимавшийся кочевым и полукочевым скотоводством, охотой, бортничеством, всецело зависел от милости природы и старался жить с ней в согласии, проецируя на свой быт, хозяйственную деятельность и культурный мир, накопленные в жизненном круговороте фенологические и метеорологические знания. Особенности жилища и национального костюма, рациона питания и национальных блюд, декоративно-прикладное искусство, народная хореография, устное поэтическое творчество, музыкальная и танцевальная культура, верования и обряды башкир испытали на себе непосредственное влияние географической среды (животного и растительного мира, климатических условий, характера почвы, рельефа местности и т.д.) и несут на себе печать природы. Специфика миропонимания древних башкир, примитивность социального опыта и полная зависимость от природы обусловили и характер их мировоззренческих отношений со средой обитания: мироотношение древнего башкира выражали миф и развившийся из него культ природы как исторически первые формы рождающейся культуры народа. Пантеон языческих богов и духов стал олицетворением модели мироздания и природы того ареала, который практически, мировоззренчески и духовно осваивался башкирами. Стремление жить в согласии и гармонии с природой, желание не навредить, а снискать ее благосклонность как гарантию надежного бытия привели к возникновению разветвленной ритуально-языческой системы, связанной с культовым отношением к небу, солнцу, водной стихии, земле, животным, растениям и т.д., олицетворяющим животворящую мощь природы и играющим первостепенную роль в удовлетворении основных витальных потребностей человека. Экологизм, основы мироосмысления, исходящего из понимания нерасторжимого единства мира природы и мира человека, заложены уже в древнейшем

духовном памятнике башкирской культуры - эпическом сказании об Урал-батыре. Урал-батыр окропляет живой водой из Родника Бессмертия окружающую природу. Земную красоту, родную природу, родную землю нужно беречь, любить и охранять. Природа - источник жизни, основа вечности добра, истины и красоты, залог бессмертия Рода человеческого, и эти культурные смыслы башкирский народ усвоил еще на заре своей истории. Природа была неизменным спутником бытия башкира, свидетелем его жизненных удач, душевных страданий и возвышенных чувств, его «храмом» и «мастерской» одновременно. Обустроивая свой быт, башкир брал у природы все, что могло облагородить его повседневное существование и разнообразить его культурный мир. Яркое многоцветье, буйство красок и узоров, совершенство и изящество природы развили в башкире особую эстетическую одаренность, поэзию души, чувства ритма и гармонии, которые он с утонченностью влюбленного в природу художника переносил на окружающие его предметы и творил красоту своего быта по образу её и подобию, украшая орнаментом, резьбой и росписью свое жилище, домашнюю утварь, одежду. Многие праздники, молодежные игры, семейно-бытовые обряды организовывались на лоне природы, на ближайшем к кочевью или деревне возвышенном месте. Башкиры осознавали, что природа – не просто вместилище жизни, но и хранитель их бытия, их духа, их культуры. Сформировавшиеся еще на заре истории экологические императивы башкир и в последующем сохранили в башкирской культуре свои главные смыслы: любовь и бережное отношение к среде обитания. Культ родной природы, идентифицирующейся с землей предков, Родиной, обусловил зарождение глубинных культурных смыслов: коллективизма, патриотизма, гражданственности, свободолюбия, которые стали одними из главных в башкирской культуре, выполняли роль мощного национально-консолидирующего фактора и обладали особым организующим потенциалом в национальной культуре и истории.

Одним из культуротворческих факторов в бытии башкир стало их мировоззрение. Кочевничество – особая форма взаимодействия общества с окружающим его миром, способ события человека с природой и адаптации к ней. Не рационализм, рассудительная, аналитическая работа мысли, системное, отвлеченное волеизъявление, а «сердечное умозрение», созерцание, не понятийно-рациональное, а эмоционально-чувственное постижение мира доминируют в миропознании башкир. Эмоции у них всегда преобладают над разумом, совесть – над рассудком со всей его практической трезвостью и расчетом на выгоду, свобода над властью и принуждением. Свободное созерцание сердцем, наглядно-образное, наглядно-действенное мировосприятие явилось основой башкирского культуротворчества с глубокой древности до современности. Для башкирского мировоззрения характерно то, что оно изначально основывается на интуиции, на духовном видении, способности постижения истины путем внутреннего проникновения в суть вещей и явлений, потому философские смыслы бытия и мировоззренческие идеи высказывались башкирами не в сфере отвлеченной мысли, а в совершенно иных формах: мифологических, эстетических, литературных. Башкирское народное творчество (эпические произведения, песни, пословицы и поговорки, предания и легенды, кубаиры и т.д.) – это антология ответов народа на кардинальные мировоззренческие вопросы бытия. В древнейших памятниках народного творчества, представляющих собой философско-художественную форму постижения жизни, нашли непосредственное воплощение основы национально-самобытного башкирского мировоззрения.

Свою специфическую лепту в формирование башкирской культуры внесла и башкирская душа. Размеренная и умиротворенная жизнь в природном окружении вдали от торговых караванных путей, от той суетной городской культуры, в которой конкуренция и погоня за прибылью требуют изощренного искусства торгашества, рассудочности и рационализма, обусловили не только своеобразный «образ мысли» башкирского народа, но и специфику его национальной психологии. Ясный образ природы, который нес в себе добро, истину и красоту, культ красоты определили душевно-духовный склад жизни башкирского народа, его этизм и эстетизм как глубинную и жизнеопределяющую максимум национальной психологии. Уже в древнейших эпических сказаниях башкир «Урал-батыр», «Акбузат», «Кузый-Курпэс и Маян-Хылу» прослеживаются идеи о диалектике добра и зла, моральная рефлексия древнего человека о добродетелях и пороках, представления о ценности человека, о

социальной справедливости и счастье. Этизм народной души, устремленность к социально совершенному, справедливому общественному устройству, вера в обыкновенное человеческое счастье нашли воплощение, в частности, в одном из древнейших жанров устного поэтического творчества – в богатырских сказках. Вечность и универсальность добра, ценность терпимости к другому, значимость социальной справедливости нашли отражение также и в паремическом творчестве и в антропонимах башкир. Нормы обычного права карымта и барымта, обусловленные идеями равенства и справедливости, также имеют моральное измерение. Многие исследователи башкирского края отмечали не только гуманизм и этизм, но и необыкновенную поэтичность, музыкальность, эстетизм и художественную одаренность башкир, которые связывали с воздействием чудной природы. Культ красоты определил душевно-духовное строение и поведение башкирского народа на самых ранних этапах этно- и духогенеза, сохранившие свое эстетическое измерение в его культуре и в последующем. Особенности национальной одежды, жилища, предметы обихода, многогранное искусство (музыка, танцы, изустная литература, фольклор и др.) стали отражением уровня развития его эстетической культуры, взглядов и представлений о прекрасном и безобразном, о возвышенном и романтическом, героическом и трагическом. Башкирский народ – народ раскованно-свободного, естественного «чувства» и живого созерцания. Его культура определялась доверчивым, сердечным разумением, уважительным отношением к другому, проникновенно-эмоциональным восприятием окружающей жизни. Башкирский культуротворящий акт черпал силы в свободе, справедливости, совестливости и сердечном видении мира и человека, развивалась на чувстве и сердце, на вольном духе и созерцании.

Башкирский культурный опыт также испытал на себе влияние духовной традиции ислама, которая, образовав своеобразное сочетание с башкирским язычеством, во многом повлияла на дальнейшее становление форм общественно-политического, государственно-правового, этического и эстетического самоопределения народа [Макаева, 2010. С. 86-105]. Иерархия исламских ценностей (на первом месте – общинно-государственные отношения, на втором – семейно-клановые, на третьем – частнособственнические) полностью обнаруживает себя в башкирской культуре. Ислам сыграл значительную роль в формировании и закреплении новых характеристик духовно-душевных ориентаций башкирского народа. В среду башкир ислам начинает проникать в X веке, а в конце XIV века уже становится господствующим религиозным сознанием. Принятие ислама было цивилизационным выбором, изменившим не только область веры, но и культурную жизнь башкир. Ислам принес в башкирскую культуру образование и письменность на основе арабской графики, стал «сунной» организации религиозно-нравственного, семейно-брачного и межличностного быта башкир, определил специфические каноны некоторых видов художественного творчества. Ислам для башкир – не совокупность догматических формул и канонов, а прежде всего строй духовной жизни, состояние души. Исламские указания, относящиеся к ритуальным, правовым, этическим, художественно-эстетическим нормам, вошли в ядро духовной культуры и мир башкирского искусства. Многие элементы, в частности, «небуржуазного духа» ислама (провозглашение социально-религиозных гарантий справедливости для всех членов уммы, например, запрещение ростовщичества; коллективизм, солидарность людей друг с другом; строгий моральный (небуржуазный) стандарт в повседневной жизни и т.д.) оказали существенное влияние на дальнейшую сакрализацию традиционных ценностей башкирской культуры. Влияние ислама на башкирскую культуру было противоречивым. С одной стороны, этика ислама, элементы социальных гарантий для правоверных, идеи солидарности и взаимопомощи, строгие нравственные требования и т.д. оказались по душе башкиру-язычнику, созвучны его изначальным духовным ориентациям. С другой стороны, столкновение с достаточно развитой к IX–X векам башкирской политеистической системой верований существенно преобразовало ислам. Образовался некий синкретизм языческо-исламских верований и культа, который в религиозной и светской литературе обычно называют "двоеверием" (Феодосий Печорский). Этнографический башкирский ислам сложился в результате взаимодействия трех сил: мусульманской веры, принесенной миссионерами, башкирского язычества, которое встретило эту веру, и башкирского народного характера, который по-своему принял ислам и переработал его в своем духе.

Новая религия была воспринята башкирами сквозь призму собственных культурных архетипов: не все в ней было привлекательным и приемлемым. Ислам влиял на единый для башкир нормативно-ценностный порядок, символической формой которого стал религиозный язык. Новая религия захватила все слои общества, но не всего человека, что обусловило весьма поверхностную (преимущественно формально-ритуальную) исламизацию башкир, их неосведомленность в элементарных идеях исламской онтологии и гносеологии, ограниченную (социально-утилитарную) интерпретацию основ вероучения, приводившую впоследствии в удивление исследователей края. Как справедливо подчеркивают исследователи, «такие явления, как газават, массовый хадж неизвестны башкирам. Они в основном усвоили лишь внешнюю, формальную сторону ислама, т.е. обрядовую. Меньше всего их интересовала содержательная сторона. Малочисленны и мусульмане из башкир, которые совершали бы пятикратный ежедневный намаз и выполняли бы усердно все требования ислама» [Кузбеков, 1997. С.28]. Башкирский ислам отличался гибкостью и веротерпимостью, обусловленной идеей, что не упор на правильную веру, формальное соблюдение норм Корана, а прежде всего конкретная практика добрых дел, нравственная жизнь есть подлинный критерий богоугодного поведения и образа жизни истинного верующего.

Совокупность вышеперечисленных факторов обусловила в башкирской культуре примат общего над частным, коллективизма над индивидуалистическим началом, духовности над рационализмом, оформление особых политических и экономических моделей жизнеустройства, в которых частнособственнический сектор на протяжении длительного исторического периода не играл активной политической и экономической роли. Основными характеристиками башкирского культурного опыта, исторически обусловленного преобладанием сердца над рассудком, чувства над интересом, свободы над властью и принуждением, братства над индивидуализмом, стали приоритет духовно-нравственных основ бытия над материальными, культ духовности и душевности, развитие коллективных форм общежития. Базисные ценности башкирского культурного архетипа: коллективизм, патриотизм, гражданственность, свободолюбие, терпимость к «чужим», справедливость, этизм и эстетизм, экологизм, гуманизм – нашли отражение во всех формах коллективного культуротворчества: в идеологии, правосознании, этике, социальных отношениях и управлении, организации хозяйства и семейного быта, в педагогике и системе образования, в искусстве и т.д. Даже претерпевая определенные трансформации в процессе национальной социокультурной истории, менталитет башкирской культуры в основе своей остается относительно неизменным, что позволяет идентифицировать ее на всем историческом пути развития. Так, национальные особенности башкирской культуры узнаваемы и в эпоху татаро-монгольского нашествия, и во времена имперской политики царизма, и при советской власти, и в современных условиях цивилизационных изменений российского общества, вставшего на путь строительства демократического, правового государства с рыночной экономикой. От курая до Национального симфонического оркестра Башкортостана, народного танца до балетного искусства, от норм обычного права до демократического государственного устройства, от кочевого образа жизни до высокоразвитой современной экономики и др. – таков путь башкирского культуротворчества.

Литература и источники:

1. Кузбеков Ф.Т. История культуры башкир. Уфа: Китап, 1997.
2. Макаева Г.З. Влияние ислама на башкирскую культуру. Уфа:РИЦ БашГУ, 2010.

Сабирова З.Р. (Уфа)

«КУЛЬТУРНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ» И ПРОБЛЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ СРЕДИ БАШКИР

Согласно данным Всероссийской переписи населения 1920 г., среди национальных меньшинств Урала процент грамотных у башкир составлял 12%. Российское правительство при этом не учитывало грамотность нерусского населения на родном языке.

В БАСССР в 1925 г. в башкирском городском населении 9-49 лет грамотными были 67,7 % мужчин и 41,1 % женщин. В сельском населении это были 49,4 % мужчин и 20,9

% женщин [Народное хозяйство..., 1967. С.208]. В целом же по СССР по данным на 17 декабря 1926 г. в населении от 9 лет и старше мы видим следующие процентные отношения: 31,8 % башкир в этом возрасте были грамотными (46,3 % мужчин и 18,9 % женщин). Среди них 34,8 % относятся к возрастному поколению 9–49 лет (49,8 % мужчин и 21,3 % женщин) и 14,9 % – 50 лет и старше (25,6 % мужчин и 6 % женщин) [Всесоюзная перепись населения 1939 года, 1992. С.84]. Причем, по данным на 1926 г. на 100 грамотных башкир приходилось 34,6 % мужчин и 14,8 % женщин. Из 100 грамотных башкир грамотными на родном языке были 42,9 % мужчин и 33,7 % женщин [Юлдашбаев, 1995. С.35]. Это были самые низкие показатели после русских, татар, чувашей, мишарей, причем у последних грамотность на родном языке одинаково колебалась как среди мужчин, так и среди женщин в районе 80-100 %.

Необходимо указать на прямую зависимость грамотности башкирского населения БАССР от его благосостояния: в высокопосевных волостях процент грамотного населения был значительно выше [Барсов, 1929. С.147-151]. Кроме того, помимо грамотных «по-башкирски» и знающих русскую грамоту, перепись 1926 г. выделяла и «грамотных на прочих языках». Среди башкир эта категория составляла немалую долю и почти всегда это были умеющие читать на старо-тюрки (в силу распространенности этой письменности в учебных заведениях дореволюционного периода).

По материалам школьной переписи 1927 г. число башкирских детей школьного возраста 8-11 лет составляло 53415 чел. Из них всего в школах обучалось 40640 детей, в том числе в «сетевых» школах 38369 детей [Хозяйство Башкирии, 1928. С.92].

Руководство республики, обеспокоенное низкой грамотностью башкир включило увеличение расходов в бюджете БАССР на 1927-1928 гг. в расчете на душу населения в башкирских кантонах с целью «удовлетворения культурно-хозяйственных нужд... кантонов, населенных наиболее отсталыми коренными национальностями», рассматривая это как «положительное и нормальное явление» [Григорьев, 1927. С.68]. Необходимо отметить, что несмотря на все недостатки советского времени, все же на заре его строительства партийные лидеры республики и интеллигенция прекрасно понимали необходимость знания и использования на всех уровнях языка республикообразующей нации. Привлек внимание общества к этому вопросу и М.Л. Муртазин, выступивший на VI Всебашкирском съезде советов. [Муртазин, 2009. С.62-63] Достаточно отметить то, что преподаватели Башгоспединститута им. К.А. Тимирязева, преобразованного позже в БашГУ, издавали свои научные труды и учебники по различным специальностям на башкирском языке (например, И.Х. Ишмухаметов по химии, С.Г. Качкаев и Ф.З. Асадуллин по математике, Е.Н. Грибанов «Основы радиоэлектроники») [Ергин, 2004. С.58-59], несмотря на то, что в 1929/1930 учебном году в составе преподавателей института был только один башкир – З.Ш.Шакиров. С 1932 г. число преподавателей из лиц коренной национальности возросло и достигло 17% для башкир и 15% для татар. А в 1934/1935 уч.году преподаватели-башкиры составляли 21 %, а татары – 28 %. Увеличивалось и число студентов-башкир. Если в 1929/1930 учебном году они составляли 7 % учащихся, то в 1930/1931 г. – их стало 16,5 %, а в 1933/1934 г. – уже 60 %. В планах было даже превратить пединститут в чисто национальный вуз. Но ошибочная политика погони за количественными показателями, являвшаяся одной из характерных черт советского государства, привела к тому, что уровень знаний студентов-башкир не всегда соответствовал требованиям программы. В итоге во второй половине 1930-х гг. от практики приема по национальному признаку отказались, и число студентов из башкир резко сократилось. В последующие предвоенные годы численность учащихся башкир в этом вузе всегда была меньше численности русских и татар [Ергин, 2004. С.58-61]. Однако нельзя переоценить тот факт, что 1920-е и особенно 1930-е годы были периодом интенсивной подготовки специалистов в самых востребованных областях – просвещении, сельском хозяйстве, здравоохранении, управлении и др. [Труды Института истории..., 2009. С.116].

Число техникумов БАССР в 1933 г. составляло 44. Среди учащихся башкир было 30,5 %. Кроме того, к 1934 г. до 5 увеличилось число ВУЗов, численность учащихся в них башкир равнялась 38,8 %, предпочтение отдавали наравне с педагогическим институтом, кооперативному институту и Высшей сельскохозяйственной коммунистической школе.

Грамотность башкирского населения к этому же году повысилась до 67,9 % [Социалистическое строительство..., 1934. С.81,94]. Учительский состав начальных школ в 1930-е годы характеризуется увеличением числа преподавателей – башкир и татар и уменьшением преподавателей-русских: 1930/1931 уч.год – 13,3 % башкир, 1931/1932 уч.год – 18,3 %, 1932/1933 уч.год – 20,6 % [Социалистическое строительство..., 1934. С.84]. В средних школах наблюдалось постепенное увеличение башкир в составе учителей с 6,7 % в 1927/1928 уч.год до 11,9 % в 1932/1933 уч.год [Социалистическое строительство..., 1934. С.88].

В 1923 г. была образована Уральская область с центром в г. Екатеринбурге, в которую до января 1934 г. входили в современных границах Свердловская, Челябинская, Тюменская, Пермская и Курганская области. Абсолютное большинство башкир на этой территории были сельскими жителями [Латыпов, 2005. С.318-319]. Увеличилось число национальных школ, школ-ликбезов. А с 1928 г. во всех национальных школах стали обучать на родном языке. Обучение русскому языку в таких школах было полностью предоставлено на личное усмотрение учителя. Положительные результаты дали и проведение всех массовых работ и перевод делопроизводства на родные языки в национальных районах Урала [Челябинская область..., 1998. С.117-118]. В то же время, национальные башкирские школы испытывали значительные трудности в этот период, так как плохо были обеспечены учебниками, учебными пособиями, школьными принадлежностями. Материальное положение учителей было тяжелым. Низкая заработная плата и частые задержки ее выплаты вынуждали учителей переходить на другую работу, не позволяли им выписывать газеты, журналы [Челябинская область..., 1998. С.323]. В начале 1930-х годов были попытки решить вопросы национального образования и в других областях РСФСР. Так, например, национальное отделение при Пермском педтехникуме было преобразовано в Пермский татаро-башкирский педтехникум [Челябинская область..., 1998. С.324]. Однако, это были ничтожно малые меры со стороны советского правительства.

По данным на 17 января 1939 г. в СССР насчитывалось уже 72,4 % грамотных башкир (81,8 % мужчин и 63,7 % женщин), из них 80,8 % - 9-49 лет (88,6 % мужчин и 73,3 % женщин) и 31,7 % - 50 лет и старше (43,1 % мужчин и 23,4 % женщин) [Всесоюзная перепись населения 1939 года, 1992. С.84]. А также – лица, имеющие высшее образование насчитывали 935 башкир и 268 женщин; имеющие среднее образование включали 20853 башкира и 9475 башкирок [Всесоюзная перепись населения 1939 года, 1992. С.86].

В БАССР на 17 января 1939 г. среди башкир зарегистрировано 577 мужчин и 156 женщин, имеющих высшее образование, что составляет 11,3 % общего числа лиц мужского пола и 6,6 % общего числа лиц женского пола. Возрастная мозаика этого показателя выглядела следующим образом: до 24 лет – 75 башкир и 47 башкирок, в возрасте 25-29 лет - 181 башкир и 64 башкирки, в возрасте 30-39 лет – 248 башкир и 39 башкирок, в возрасте 40-49 лет 65 башкир и 5 башкирок, в возрасте 50 лет и старше – 8 мужчин и 1 женщина [Население Башкирской АССР..., 1941. С.11].

Среди лиц, имеющих среднее образование, башкир зарегистрировано 13518 мужчин и 7497 женщин, что составляет 16,3 % и 12,5 % общего числа лиц со средним образованием в населении БАССР. По возрасту они распределялись так: до 19 лет – 6009 мужчин и 4087 женщин, в возрасте 20-24 лет – 3276 мужчин и 2299 женщин, в возрасте 25-29 лет - 1890 мужчин и 650 женщин, в возрасте 30-39 лет – 1706 мужчин и 381 женщина, в возрасте 40-49 лет – 431 мужчина и 57 женщин, в возрасте 50 лет и старше – 203 мужчины и 17 женщин. Трое мужчин возраст не указали [Население Башкирской АССР..., 1941. С.12].

В городском населении всего в 1939 г. было 312 башкирских мужчин и 80 башкирских женщин, имеющих высшее образование, 11,3 % и 7,6 % соответственно. Среди них наибольшее число лиц с высшим образованием приходится на возрастную группу 30-39 лет у мужчин и 25-29 лет у женщин [Население Башкирской АССР..., 1941. С.13]. Наличие среднего образования выявлено у 4033 башкир и 2633 башкирок, где численно преобладает группа 25-29 лет, как у мужчин, так и у женщин [Население Башкирской АССР..., 1941. С.14].

В сельском населении было 265 башкир и 76 башкирок, имеющих высшее образование (15,4 % и 15,6 % соответственно). В этом числе преобладают 30–39-летние мужчины и 25–29-летние женщины [Население Башкирской АССР..., 1941. С.15; Народное хозяйство Башкирской АССР, 1967. С.252]. Число башкир, имеющих среднее образование определялось 9485 мужчинами и 4858 женщинами (20,08 % и 19,17 % соответственно) [Население Башкирской АССР..., 1941. С.16; Народное хозяйство Башкирской АССР, 1967. С.253].

Национальный состав студентов и учащихся на 1000 человек показывает, что в 1927 г. и 1940 г. в высших учебных заведениях обучалось 1,1 и 8,2 башкир соответственно. В средних специальных учебных заведениях – 13,7 и 37,3 башкира соответственно [Народное хозяйство..., 1967. С.229]. Цифры весьма незначительные.

Итак, культурная революция в корне изменила систему образования башкир, начиная со смены алфавита, заканчивая методиками преподавания. Ликвидация безграмотности, особенно взрослого населения, исследования в области прикладной лингвистики, открытие национальных школ, развитие национальной литературы явились поворотными вехами в культуре башкир. Однако, значительный отход от уровня культуры произошел в результате жесткого партийного контроля и целенаправленной политики государства, не учитывавшей дореволюционное образование нерусского населения, идеологического диктата и унификации творчества.

Литература и источники:

1. Барсов Н.Н. Грамотность населения БАССР (по данным переписи 1926 г.) // Хозяйство Башкирии. 1929. № 1.
2. Всесоюзная перепись населения 1939 года: Основные итоги. М.: Наука, 1992. Табл. 19. Табл. 20.
3. Григорьев Г.В. Местный бюджет Башкирской республики на 1927–1928 гг. // Хозяйство Башкирии. Уфа, 1927. № 1–2.
4. Ергин Ю.В. У истоков университетского образования: Очерки о предыстории Башкирского государственного университета. Уфа, 2004.
5. История Башкортостана. 1917-1990-е годы: в 2-х т. Т. 1: 1917–1945. / Под ред. Р.Н. Сулеймановой. Уфа: Гилем, 2004.
6. Латыпов Р.Т. Национальная политика на Урале в 1920-е – первой половине 1930-х годов // Трагедия великой державы: Национальный вопрос и распад Советского Союза. М., 2005.
7. Муртазин М.Л. Сочинения, выступления / Сост. Р.Н. Сулейманова, Ш.Н. Исянгулов. Уфа, 2009.
8. Народное хозяйство Башкирской АССР. Стат. сб. Уфа, 1967.
9. Население Башкирской АССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1939 года. Уфа, 1941. Табл. 8
10. Рахматуллина З.Р. Экономика и население провинции на закате Российской империи. Уфа: Гилем, 2007.
11. Социалистическое строительство Башкирии за пятнадцать лет. Экономико-статистический справочник. М., 1934.
12. Труды Института истории, языка и литературы УНЦ РАН. Вып. III. Башкиры в Башкортостане в XX столетии: Исторические очерки / Отв.ред. Р.Н. Сулейманова. Уфа, 2009
13. Челябинская область. 1917–1945 гг. Сб. док. и мат. Челябинск, 1998.
14. Юлдашбаев Б.Х. Башкиры и Башкортостан. XX век. Этностатистика. Уфа, 1995.

Садиков Р.Р. (Уфа)

НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ ЭСТОНСКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ НА ЮЖНОМ УРАЛЕ

На территории Южного Урала эстонские переселенцы начали расселяться в конце XIX – начале XX в. Основное их число приходится на первое десятилетие XX столетия. Тогда было основано большинство эстонских поселений в регионе. Причинами

переселения служили малоземелье или безземелье прибалтийских крестьян. Переселенческое движение шло из Эстляндской и Лифляндской, а также из Петроградской и Псковской губерний. Некоторые колонисты прибыли на Урал с уже освоенных ими внутренних регионов Российской империи, например, с полуострова Крым, Самарской губернии и т.д. Другая волна переселения эстонцев на Южный Урал наблюдается после насильственного присоединения Эстонии к СССР.

По данным Всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. в Уфимской губернии, было учтено 617 эстонцев [Первая, 1904. С. VII], материалы советских переписей населения 1926 и 1939 гг. показали численность эстонского населения БАССР в 1190 [Всероссийская перепись 1926 г.] и 1302 человек [Всесоюзная перепись 1939 г.]. В последующие годы численность эстонцев в БАССР неуклонно сокращается: в 1970 г. их было учтено 570; в 1979 г. – 514; в 1989 г. – 447 человек [Прозес, 2000]. По данным переписей населения 2002 и 2010 гг., в Республике Башкортостан проживало соответственно 301 и 219 эстонцев [Национальный состав, 2006. С. 17; Национальный состав, 2012. С. 25]. Сокращение численности было обусловлено возвращением эстонцев обратно в Эстонию, переселением в другие регионы России, а также ассимиляционными процессами. В настоящее время они не образуют компактных групп, а расселены дисперсно в различных городах и сельских населенных пунктах.

История формирования, этнокультурные особенности и этнодемографическая динамика эстонского населения Южного Урала и Приуралья в последнее время изучены достаточно подробно [Черных и др., 2010; Садиков, 2012]. В ходе дальнейших архивных поисков автором были обнаружены новые документы, содержащие ранее неизвестные факты по истории переселения и основания поселений эстонцев в Уфимской губернии.

Выявленные в Центральном историческом архиве Республики Башкортостан источники сообщают сведения о месте выхода переселенцев, показывают, что эстонцы из Уфимской губернии переселялись дальше вглубь Российской империи – в Сибирь, дают новые данные об основании поселений (например, хутора Тигазинского Белебеевского уезда), уточняют списки населенных пунктов эстонцев первой половины XX столетия (так в материалах переписи 1926 г. учтен хутор Лотус Альшеевской волости Белебеевского кантона) и т.д. Ниже приводим тексты архивных документов, характеризующих эстонское население Южного Урала*.

1. Прошение крестьян хутора Эстонский Белебеевского уезда уфимскому губернатору о разрешении переселиться в Акмолинскую область.

28 февраля 1896 г.

«Его Превосходительству Господину Уфимскому Губернатору

Крестьян Уфимской губернии, Белебеевского уезда, Альшеевской волости, Эстонского хутора Михайла Адассона Пизанга, Андрея и Дениса Адамова Пизанг, Маца Ухкэ и Марта Прусса, крестьян Самарской губ., Новоузенского уезда, Моршанской волости, деревни Балдийской, Яна Егорова Палло, крестьян Самарской губ., Новоузенского уезда, Краснокутской волости дерев. Горецкой, Генриха Нарусбек и Карла Лиллосона, крестьян Эстляндской губернии, Гапсальского уезда, Патцальской волости, деревни Паюма Вильгельма Лепмэца и Густава Лепмэца, крестьянина Лифляндской // губернии, Перновского уезда, волости Сэли, деревни Науды, Яна Наудта, проживающих Белебеевского уезда, Ольшеевской волости, на хуторе Эстонском

Прошение.

Мы просители имеем честь ходатайствовать перед Вашим Превосходительством о наделении нас землей из казенного участка, находящегося в Акмолинской области, Ишимской волости, в поселке Эстонцы (название участка Пелантинский) в количестве на 33 души мужского пола. О семейственном нашем положении просим на вести надлежащие справки по месту нашего местожительства и дать нам предварительное

* Ранее архивные документы по истории эстонского населения Республики Башкортостан публиковались в [Садиков, 2004; 2011].

распоряжение о возможности переселиться в названный нами казенный участок, вышепоименованный. 1896 года февраля 28 дня. Настоящее прошение доверяем подать Михаилу Пизангу.

К сему прошению за неграмотных: Ухка, Лилоссона, Нарусбека, Прусса, Наудта, Лепмеца и Палло по их личной просьбе и доверию, и за себя подписался своеручно Михаил Пизанг, а затем так же своеручно подписуемся Гиндрек Пизанг и Дениз Пизанг».

Помета: «Получено 29 февр. 1896».

Резолюция. «Сообщить о ходатайстве просителей Зем. Нач. 2 уч. Белебеевского уезда г. Демману, предложить ему доставить: 1) составленный по надлежащей форме список о семейном и экономическом положении просителей вместе со своим по ходатайству их заключением, 2) точные сведения о месте приписки каждого из просителей, о времени прибытия их в Уфимскую губернию и о перечислении по месту настоящего жительства. Независимо от сего предложить разъяснить просителям, что разрешение переселения зависит от министра Вн. Дел, которому ходатайство просителей будет представлено по собрании всех необходимых сведений, – иметь строгое наблюдение за тем чтобы просители не уехали в Сибирь самовольно».

ЦИА РБ. Ф. и-10. Оп. 1. Д. 927. Л. 1.

2. Отзыв крестьянина хутора Эстонский Белебеевского уезда в Альшеевское волостное правление о выбытии в г. Челябину некоторых жителей хутора.

19 мая 1896 г.

«1896 года мая 19 дня, я нижеподписавшийся крестьянин х. Эстонского Михаил Адамов Пизанг на предложение Уфимского Губернского Присутствия от 7 апреля с.г. за № 933 присланное при подписании Господина Земского Начальника 2 уч. Белебеевского уезда от 11 апреля с.г. за № 1224 Альшеевскому Волостному Правлению дал следующий отзыв в том что означенные в вышесказанном предложении Март Ухк с прочими из хут. Эстонского выбыли в г. Челябину и где остановились мне неизвестно. В чем и // подписуюсь Михаил Пизанг.

Волостной старшина [*подпись*]

ЦИА РБ. Ф. и-10. Оп. 1. Д. 927. Л. 7.

3. Отзыв крестьянина хутора Эстонский Белебеевского уезда в Альшеевское волостное правление о выбытии в Сибирь некоторых жителей хутора.

8 сентября 1896 г.

«1896 года сентября 8 дня я, нижеподписавшийся Михаил Пизанг, дал [...] отзыв Альшеевскому Волостному Правлению в том, что [...] переписки Денис Пизанг действительно отправились в г. Челябину, откуда как мне частно известно выбыли в Сибирь, на какую именно местность и [...] не знаю. Я переселиться в Сибирь сам нежелаю и ходатайство по сему делу прекращаю. В чем и подписуюсь Михаил Пизанг.

Вол. старшина [*подпись*]

ЦИА РБ. Ф. и-10. Оп. 1. Д. 927. Л. 9.

4. Прошение крестьян хутора Зубовского Белебеевского уезда в Уфимское губернское присутствие о наделении земельными участками в Богадинской волости Уфимского уезда.

26 марта 1898 г.

«В Уфимское Губернское Присутствие

Переселенцев безземельных крестьян Петра Тигадинг, Иогана Генес, Яна Вилемсона, Яна Сарэбу и Петра Хани

Прошение.

Мы переселились из мест жительства, а именно: Тиганес и Генес С. Петербургской губернии Гдовского уезда, Узминской волости кр-не д. Гавриловой Горы, Вилемсон и Сарэбу Рижской губернии Юрьевского уезда волости Большой Улила, Петр Хани Лифляндской губернии, Веровского уезда Верноровской волости перечислен в г. Луга С. Петербургской губернии, мы все прибыли в Уфимскую губернию Белебеевский уезд в 1896 году, имеем проживание в Казангуловской волости хуторе Зубовском, но как мы все безземельные крестьяне и на основании закона 28 января 1876 года Мнения Государственного Совета имеем честь покорнейше просить Губернское Присутствие разрешить нам поселиться на казенном // участке земли с

наделением по пяти десятин на каждую наличную мужского пола душу из участка находящегося в Уфимском уезде Богадинской волости по речке Чермасану № 33-й.

О чем благоволите о результате объявить нам через Казангуловское Волостное Правление Белебеевского уезда.

Марта 1898 года.

Просители Петр Тигазинг, Иоган Генес, Ян Вилемсон, Ян Саребу и Петр Хани неграмотные и по личной их просьбе росписался [Л. Перов]».

Помета: «26 марта 98».

ЦИА РБ. Ф. и-10. Оп. 1. Д. 2003. Л. 1.

5. Отзыв крестьян хутора Зубовского Белебеевского уезда в Казангуловское волостное правление о пользовании арендуемой землей.

15 ноября 1898 г.

«1898 года ноября 15 дня, мы нижеподписавшиеся крестьяне, проживающие на хут. Зубовском Казангуловской волости дали сей отзыв в том, что мы пользуемся арендованной землею у башкир вотчинников дер. Давлекановой, по общественному приговору – Земли арендуем в числе 10 челов. – 1500 десят. Платы по 60 коп за десятину в год. Происходим из переселенцев С. Петербургской губернии, причислены к Казангуловской волости и были и ранее наше ходатайство о наделении казенной землею возбуждаемое не было. В том и подписуемся Генрих Алисов, Ян Сареба, Ян Вилемсон, Иоган Генес, неграмотные и // за них неграмотных по личной просьбе и также за себя расписался Petra Tigazing.

Волостной старшина [подпись]».

ЦИА РБ. Ф. и-10. Оп. 1. Д. 2003. Л. 56

6. Отношение Санкт-Петербургского губернского присутствия в Уфимское губернское присутствие об экономическом положении переселившихся в Уфимскую губернию крестьян.

30 июня 1899 г.

«М.В.Д. С. Петербургское Губернское Присутствие. По Административному отделению. Июня 30 дня 1899 г. № 1416.

В Уфимское Губернское Присутствие

Вследствие отношения от 3 февраля с.г. за № 251 Губернское Присутствие имеет честь сообщить, что проживающие в Уфимской губернии Ян Вилемсон, Ян Сареба и Лужский мещанин Петр Хани наделом ни по уставной грамоте, ни другим каким-либо способом не воспользовались, а также и по купчим крепостям за ними никакой земли не числится; причиною, побудившею их // оставить прежнее место жительства является неимение земли и дороговизна арендных на землю цен; ходатайство их о переселении заслуживало бы удовлетворения, так как переселение их не затрагивало бы ничьих на месте их прежнего жительства интересов и каких либо других препятствий к переселению их не встречается.

Непременный член [подпись].

Секретарь [подпись]».

Помета: «6 июля 99».

ЦИА РБ. Ф. и-10. Оп. 1. Д. 2003. Л. 14.

7. Отношение Уфимского губернского присутствия в Уфимско-Оренбургское управление государственными имуществами об отводе земельных наделов безземельным крестьянам Санкт-Петербургской губернии.

31 декабря 1899 г.

«М.В.Д. Уфимского губернского присутствия по отделению администрат. 31 декабря 1899 года. № 1595. г. Уфа.

В Уфимско-Оренбургское Управление Государственными Имуществами.

Губернское Присутствие согласно постановления на 11 сего декабря за № 210 имеет честь просить Управление Государственными Имуществами сделать распоряжение об отводе безземельным кр-нам С.-Петербургской губернии Петру Тигазингу с проч. поиме- // нованными в прилагаемом списке земельных наделов по закону 28 января 1876 г. из участка при реке Чермасан Богадинской волости Белебеевского уезда, на 14 наличных мужеска пола душ, с объявлением просителям о времени и месте отвода земли.

Верно.

За секретаря [подпись]».

ЦИА РБ. Ф. и-10. Оп. 1. Д. 2003. Л. 17.

8. Отношение Уфимского губернского присутствия земскому начальнику 2 участка Белебеевского уезда об отводе земельных наделов крестьянам Санкт-Петербургской губернии.

27 декабря 1899 г.

«М.В.Д. Уфимского губернского присутствия по отделению администрат. 27 декабря 1899 года. № 1594. г. Уфа.

Г. Земскому начальнику 2 участка Белебеевского уезда.

Губернское Присутствие согласно постановления на 4 сего декабря за № 210 вместе с сим сообщило в Уфимско-Оренбургское Управление Государственными Имуществами об отводе земельных наделов из участка при р. Чермасан Богадинской волости по закону 28 января 1876 г., крестьянам // С.-Петербургской губернии Петру Тигазингу, Иоганну Генес, Яну Виленсону и Яну Сареба, проживающим в хуторе Зубовском Казангуловской волости.

Сообщая об этом Губернское присутствие предлагает Вашему Высокоблагородию оказать законное содействие означенным крестьянам при их водворении на казенную землю.

Непременный член [подпись]

За секретаря [подпись]».

ЦИА РБ. Ф. и-10. Оп. 1. Д. 2003. Л. 37.

9. Увольнительное свидетельство крестьянина Узьминской волости Гдовского уезда Санкт-Петербургской губернии Петра Тигазинга.

24 января 1901 г.

«М.В.Д. Узьминский Волостной Старшина 5 земского участка Гдовского уезда С.-Петербургской губернии. 24 января 1901 г. № 130.

Увольнительное свидетельство.

Дано сие Узьминским Волостным старшиною Гдовского уезда безземельному крестьянину Узьминской волости Гдовского уезда СПетербургской губернии Дубского Сельского общества дер. Гавриловой Горы бывшие г. фон Роза записанному по семейному списку под № 435 Петру Рейнову Тигазинг 36 лет родившемуся 3 ноября 1864 года

в том что:

- 1) Увольняемый Тигазинг земельным наделом не пользовался и такового не имел.
- 2) Увольняемый Тигазинг отбыл воинскую повинность в 1885 году и зачислен в ратники ополчения.
- 3) На увольняемом Тигазинге казенных, земельных недоимок нет, за исключением волостного и мирского сбора, коего числится недоимки к 1-му января 1901 года 9 руб. 41 коп. и оклада по 1-е июля 1901 года 62 к., а всего десять руб. три коп. и по уплате таковых Тигазингом сему Правлению для зачета в повинности по дер. Гавриловой Горы препятствий не встречается к перечислению.
- 4) На увольняемом Тигазинге безспорных частных взысканий и обязательств, предъявленных Волостному // Управлению нет.
- 5) Увольняемый Тигазинг под судом и следствием не состоял и не состоит.
- 6) Увольняемый Тигазинг отца в живых не имеет кроме братьев: Яна 46 лет, Иосифа 29 лет и матери Вия 76 лет.
- 7) Малолетних и других лиц неспособных к работе в семействе увольняемого не осталось, кроме указанных братьев и матери.
- 8) Увольняемый Тигазинг как безземельный крестьянин наделом земли не пользовался и не имел, а потому и недоимок в повинностях к помещику не имеет.
- 9) Опрошенные крестьяне С.Петербургской губернии Гдовского уезда Узьминской волости Дубовского Сельского общества дер. Гавриловой Горы на Сельском сходе лично объяснили что они увольняют Петра Тигазинга в Уфимскую губернию с тем, что бы он обязан уплатить в Узьминское Волостное Правление за наше селение недоимки волостного и мирского сбора 9 руб. 41 коп. и оклада сего года 62 коп, а всего десять руб. три коп. и по уплате таковых препятствия к перечислению не имеется.

10) Увольняемый Тигазинг перечисляется одиноким в Уфимскую губернию, как значущий по посемейному списку холостым, а потому и препятствий к перечислению Петра Тигазинга одиноким в Уфимскую губернию со стороны правления и общества после уплаты им десяти руб. трех коп. нет.

В том удостоверяю подписом с приложением печати.

Волостной старшина [подпись]

Волостной писарь [подпись]».

Печать: «Узьминского волостного правления Гдовского уезда».

ЦИА РБ. Ф. и-10. Оп. 1. Д. 2003. Л. 46.

10. Донесение Вериорского волостного правления Веросского уезда Лифляндской губернии Комиссару по крестьянским делам 2 участка Веросского уезда об экономическом положении крестьянина этой волости Яна Сарепу.

31 марта 1903 г.

«М.В.Д. Вериорское Волостное правление Веросского уезда Лифляндской губернии. 31 марта 1903 г. № 403.

Его Высокоблагородию Господину Комиссару по крестьянским делам 2 участка Веросского уеза.

Во исполнение предписания Вашего Высокоблагородия от 22 марта с.г. за № 549 сие Волостное Правление с возвращением переписки имеет честь донести, что крестьянин сей волости Ян Мертов Сарепу принадлежит к разряду самостоятельных неоседлых членов волости и наделом земли не воспользовался в виду неимения здесь наделных земель. По своей бедности он не был в состоянии приобрести в собственность земли в сей волости, почему он сперва переселился в Гдовский уезд С.Петербургской губернии и спустя оттуда в Уфимскую губернию, где он несколько лет // был в безвестной отлучке. Его побудило оставить родину и переселиться в Уфимскую губернию недостаток в земле, без коей он не был в состоянии воспитывать своих детей. Препятствием к перечислению его в Уфимскую губернию служит неуплата им недоимочных общественных сборов за себя в размере 30 руб. 54 коп. и за сына Августа Сарепу за I половину 1903 года – 2 р. 10 к.

Итого 32 руб. 61 коп.

Ян Сарепу родился 4 апреля 1851 г.

его жена (II брака) Мария Исаакова род. 22 августа 1859 г.

его дети от I брака.

дочь Мария род. 24 мая 1872 г.

сын Якоб – 15 августа 1878 г.

дочь Анна – 3 сентября 1882 г.

его дети от II брака.

дочь Ида Розалия род. 29 декабря 1885 г.

сын Август – 20 января 1888 г.

дочь Мили – 1890 г.

сын Самуил – 25 апреля 1893 г.

Его сын Якоб Сарепу проживает в Гдовском уезде СПетербургской губернии.

Волостной старшина [подпись]

Волостной писарь [подпись]».

ЦИА РБ. Ф. и-10. Оп. 1. Д. 2003. Л. 65.

11. Список поселений Белебеевского кантона Башкирской АССР с эстонским населением по материалам переписи 1926 г.

1926 г.

Белебеевский кантон

Альшеевская волость

Сакала-Эстонский сельский совет

Пос. Сакалы-Эстонский

Пос. Ангиповка

Колония Немецко-Вольнск (также немцы и украинцы)

Зубовский сельский совет

Дер. Тигазино

Дер. Ново-Петровка (также русские и украинцы)

Черниговский сельский совет

Хут. Ново-Сакалы-Эстонский (Ново-Сакалы)

Линдовский сельский совет

Дер. Линда

Хут. Калев

Товарищество Койт

Хутор Тамм

Артель Садэ

Хут. Крымский

Хут. Лотус.

ЦИА РБ. Ф. 472. Оп. 1. Д. 545.

Литература и источники:

1. Всероссийская перепись населения 1926 года. Национальный состав населения по регионам РСФСР [Электронный ресурс] // <http://www.demoscope.ru/weekly/pril.php>
2. Всесоюзная перепись населения 1939 года. Национальный состав населения по регионам РСФСР [Электронный ресурс] // <http://www.demoscope.ru/weekly/pril.php>
3. Национальный состав населения Республики Башкортостан (по данным Всероссийской переписи населения 2002 года): стат. сб. Уфа, 2006.
4. Национальный состав населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 г.: стат. бюллетень. Уфа, 2012.
5. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года. Т. XLV. Уфимская губерния. Тетр. 2. СПб., 1904.
6. Прозес Й. Башкортостан и финно-угорские народы // Kudo-kodu. 2000. Март. № 5.
7. Садиков Р.Р. Эстонцы Башкортостана: обзор архивных источников // Археография Южного Урала. Материалы IV Межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 2004. С. 174–184.
8. Садиков Р.Р. Архивные источники по истории эстонского населения Южного Урала // Археография Южного Урала. Материалы XI Всероссийской научно-практической конференции. Уфа, 2011. С. 185–197.
9. Садиков Р.Р. Эстонцы на Южном Урале: историко-этнографические очерки. Уфа, 2012.
10. Черных А.В., Голева Т.Г., Шевырин С.А. Эстонцы в Пермском крае: очерки истории и этнографии. СПб., 2010.



Рис. 1. Ученики и учитель школы д. Сакала Альшеевской волости Белебеевского уезда. 1911 г. Из семейного архива Симульмана Г.Р. (г. Тольятти).



Рис. 2. Группа молодежи д. Сакала Альшеевской волости Белебеевского уезда. 1918 г. Из семейного архива Симульмана Г.Р. (г. Тольятти).



Рис. 3. Школа в д. Сакала Альшеевской волости Белебеевского уезда. 1908–1911 гг. Из семейного архива Симульмана Г.Р. (г. Тольятти).

Салихов А.Г. (Уфа)

БАШКИРСКИЙ ФОЛЬКЛОР В ТУРЦИИ

Башкирский фольклор издавна привлекал внимание российских ученых. Кроме них, к изучению башкирского народного творчества обращались известные исследователи из Венгрии (Вилмош Прёле, Йожеф Торма), Австрии (Роберт Лах, Герберт Янски) и многих других стран. С конца двадцатого столетия произведения устного творчества башкир стали более активно исследовать в Турецкой Республике.

В настоящее время в городе Стамбуле действует ансамбль Центра изучения и популяризации тюркской музыки “ТЮМАТА”, созданный в 1976 году доцентом Рахми Оруч Гювенчем. Руководитель и многие участники ансамбля являются потомками выходцев из Урало-Поволжского региона. Названный ансамбль активно сотрудничает с научно-исследовательскими центрами турецких и европейских вузов, исполняет песни разных тюркских народов, проводит сеансы музыкотерапии, участвует на международных фестивалях. В репертуаре ансамбля, одной из солисток которого является дочь башкирского военнопленного периода Великой Отечественной войны Махмута Ураллы Гюльтен Ураллы, имеются и башкирские народные песни. Также башкирские песни включены в репертуар ансамбля музыки тюркского мира министерства культуры Турции. Таким образом, ансамбль вносит вклад в популяризацию башкирской музыки. Одна из солисток ансамбля Ферьял Башель приняла участие в международных музыкальных фестивалях в Башкортостане и была удостоена почетной грамоты министерства культуры РБ. Среди песен, исполняемых указанными солистами, есть песня “Уралым”, считающаяся гимном башкирского народа. В репертуаре турецкого музыканта и певца Эврима Кашыкчы после участия в башкирском фестивале появилась и башкирская песня “Ай, былбылым”.

Башкирские народные песни и музыка ежегодно звучат на празднованиях праздника Навруз в Турции и других странах, организуемых Международной организацией тюркской культуры. Отдельные программы телепередач турецкого телевидения прошли с участием профессиональных и самодеятельных исполнителей башкирской песни.

В семьях тюркских эмигрантов их России хранятся музыкальные инструменты, привезенные их предками из родины или же приобретенные еще до начала перестройки у наших известных музыкантов во время их зарубежных гастролей. Например, в личном архиве Ахметзаки Валиди Тогана хранятся грампластинки с башкирскими и татарскими песнями, а в коллекции Гюльтен Ураллы имеется курай известного кураиста Ишмуллы Дильмухаметова, оставшийся ей от отца. Ее отец, Махмут Ураллы, после одного из посещений родины привез курай, который он получил у знаменитого кураиста. У одного из потомков эмигрантов из сибирских татар есть кубыз, привезенный из России более ста лет назад. В деревне сибирских татар Дегрюделик Провинции Конья проживал военнопленный, уроженец Башкортостана Ураллы. Некоторое время здесь жил и известный общественный деятель Абдурашит Ибрагимов, мать которого была башкиркой, а отец сибирским татарин [Салихов, 2003. С. 44-52]. Он даже приглашал переехать сюда и известного башкирского ученого Ризаитдина Фахретдинова [Салихов, 2003. С. 81-86]. Возможно, что благодаря связям с Башкортостаном здесь сохранились частушки, связанные с башкирской тематикой. После окончания периода “железного занавеса” коллекции потомков эмигрантов существенно пополнились новыми записями башкирских народных песен и музыкальными инструментами.

В Турции образцы народного фольклора увидели свет как отдельным изданием, так в различных сборниках. Особенно много было издано сборников по башкирскому народному творчеству и культуре Международной организацией ТЮРКСОЙ. Среди них увидели свет на башкирском и турецком языках книги “Башкирские народные эпосы” (Başkurt Halk Destanları. Hazırlayanlar: Metin Ergun ve Gaynislam İbrahimov. Ankara, 2000) и “Урал-батыр” (Başkurt Halk Destanı Ural-Batır. Hazırlayanlar: Metin Ergun ve Gaynislam İbrahimov. Ankara, 1996).

В настоящее время в ряде вузов Турецкой Республики работают отделения тюркских языков, в которых открыты отдельные группы, изучающие башкирские и татарские языки. В образовательных программах этих групп уделяется место и изучению башкирского фольклора.

Выпускниками этих отделений, а также исторических и филологических отделений, написано более пятидесяти магистерских и докторских диссертаций по башкирской тематике. Некоторые из них посвящены изучению башкирских эпосов, сказок, баитов и других жанров башкирского фольклора [Салихов, 2011. С. 49].

Во второй половине двадцатого столетия наметились контакты башкирских и турецких ученых. Крупный специалист по народному творчеству М. Сагитов еще в доперестроечный период принимал участие в трех конференциях. Во многих

международных конференция в Турции и других странах участвовали известные башкирские ученые-фольклористы такие, как Мухтар Сагитов, Ахмет Сулейманов, Фануза Надершина, Розалия Султангареева, Гульнур Хусаинова, Гульнар Юлдыбаева и другие.

Необходимо особо отметить активную научно-исследовательскую деятельность башкирского ученого-эмигранта Абдулкадира Инана (1886-1976), в трудах которого были широко использованы примеры из этнографии и фольклора [Салихов, 2014. С. 258-263].

Таким образом, в Турции изучают, издают и пропагандируют башкирский фольклор.

Литература и источники:

1. Салихов А.Г. Литературная и научная деятельность Абдулкадира Инана // Ахнаф Харисов и актуальные проблемы башкирской филологии (к 100-летию со дня рождения): Материалы Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием). Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014. С. 258-263.
2. Салихов А.Г. Мифтахетдин Акмулла и турецкое башкироведение // Гуманистическое наследие просветителей в культуре и образовании: материалы Международной научно-практической конференции, приуроченной к 180-летию со дня рождения М. Акмуллы, 16 декабря 2011 г. Уфа: Изд-во БГПУ, 2011.
3. Салихов Ахат. Онотолған тарих биттәре (Забывшие страницы истории). Уфа: Гилем, 2003 (на башк. яз.).

Салчак А.Я., Далаа С.М. (Кызыл, Республика Тыва)
Байыр-оол А.В. (Новосибирск)

ЭЛЕКТРОННЫЙ КОРПУС ТУВИНСКОГО ЯЗЫКА: СОСТОЯНИЕ, ПРОБЛЕМЫ*

Работа над проектом создания электронного корпуса тувинского языка началась в 2011 г. при финансовой поддержке РГНФ. Инициаторами проекта выступили преподаватели филологического факультета, научные сотрудники научно-образовательного центра «Тюркология» Тувинского государственного университета.

Цель проекта – создание электронного корпуса тувинского языка, систематизированного собрания лингвистических банков данных, предназначенных для последующей комплексной автоматизации научных исследований и прикладных разработок в области тувинского языкознания.

Корпусом языка называется собрание текстов на этом языке, в котором текстам или их фрагментам (абзацам, предложениям, словоформам или даже морфемам) приписана дополнительная лингвистически релевантная информация (аннотация) и которое снабжено поисковым механизмом, позволяющим производить поиск по этой информации. Аннотация может включать в себя любую информацию, в зависимости от задач, стоящих перед создателями корпуса и исследователями. Основная задача корпуса – предоставить исследователю языка возможность быстро получать реальные языковые примеры по заданному запросу и выяснять относительную частоту появления в текстах языковых объектов, соответствующих этому запросу. Аннотация может включать в себя любую информацию, в зависимости от задач, стоящих перед создателями корпуса и исследователями [Архангельский 2012. С. 24].

Одним из основных этапов создания корпуса является сбор текстов, включающий оцифровку (ручной набор, сканирование и конвертация в наиболее удобный формат) и выверку. Предполагается, что объем создаваемого корпуса будет составлять около 1 млн. словоупотреблений.

Все тексты собираются в формате DOC, так как при наборе художественных текстов на первых порах старались сохранить все особенности бумажного

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 11-04-12073 в «Электронный корпус текстов тувинского языка».

первоисточника вплоть до нумерации страниц, особое внимание обращалось удалению в словах знаков переноса. Большинство текстов, которые переходят в наши руки от самих писателей или от издательств, были написаны еще в документах, которые были созданы в старых версиях Word. В них использовались шрифты, которые были переделаны из стандартных шрифтов компании Microsoft, они не являлись официально зарегистрированными и использовались только в Республике Тыва и используются до сих пор на компьютерах со старым программным обеспечением (в частности, шрифт Tuwa New).

Выверка текстов (форматирование, удаление имеющихся в них ошибок и опечаток) стандартизация их по единым параметрам составляют значительную часть работы исполнителей проекта в виду и большого увеличивающегося с каждым днем объема текстов.

Для сбора тувинских текстов и их перевода в цифровой вид были привлечены студенты специальности «Родной язык и литература» филологического факультета ТувГУ. На базе Научно-образовательного центра «Тюркология» было создано Студенческое бюро, где студенты осуществляли набор, сканирование и вычитку текстов. Руководство университета оказывает финансовую поддержку, материально поощряя студентов. Чтобы активизировать работу по сбору текстов, с 2012 года совместно с Институтом развития национальной школы созданы в некоторых районных школах Республиканские инновационные площадки, где учителя и ученики занимаются набором текстов писателей своего района. Научными руководителями выступают исполнители проекта «Электронный корпус текстов тувинского языка». В частности, в Чаа-Хольской средней школе ученики под руководством своих наставников занимаются переводом в электронный вид произведений Народного писателя Тувы Александра Александровича Даржая. В Ак-дурургской школе приступили к набору произведений Шомаадыра Куулара.

В республике к переводу в цифровой вид своих архивов и фондов приступила Национальная библиотека им. А.С. Пушкина. Данная оцифровка большей частью представляет собой отсканированные, но не обработанные тексты 19 века. Переводят в электронный вид произведения, написанные в этот период вне зависимости от того, на каком языке они написаны (на русском, на тувинском).

Одним их источников пополнения текстов может являться тувиноязычный интернет, который, возможно, способствует сокращению технологической составляющей за счет сканирования, конвертации, распознавания и выверки.

В конце 2012 г. была запущена онлайн-версия республиканской общественно-политической газеты «Шын» (Правда) по адресу www.shyn.ru. В газете на тувинском языке материалы о политической, экономической, общественной, культурной жизни Тувы. Данный ресурс послужит отличным источником пополнения газетных текстов.

Можно также привести сайт <http://tyvadyl.ru> адресованный школьникам, родителям и учителям, преподавателям и исследователям тувинского языка и литературы, а также всем тем, кто интересуется тувинской культурой, литературой и тувинским языком. Личный сайт журналиста О. Дамба-Хуурака – <http://orlan.tuva.ru/>, сайт <http://kuular.ru>, посвященный творчеству писателя и журналиста Ш. Куулара и некоторые другие сайты.

На этапе сбора текстов важным является паспортизация текстов, т.е. приписывание каждому тексту определенной металингвистической информации. В метаописание текстов ЭКТЯ включаются сведения об авторе, библиографические сведения, жанровые и стилевые особенности текстов, а также богатая тувинская литература, на наш взгляд, позволяет включить и сведения относительно тематики произведений и текстов. При выборе источников для сбора в первую очередь были выбраны произведения тувинских писателей советского периода, основателей тувинской литературы С.А. Сарыг-оола, С.К. Токи, писателей второго поколения М. Б. Кенин-Лопсана, К-Э.К. Кудажы, С.С. Сюрюн-оола, Е.Д. Тановой, а также писателей современного периода Э.Л. Донгака, Н.Ш. Куулара, Ш.М. Куулар, З.С. Байсаловой, Ш.М. Сувана и некоторых других авторов.

Многие тексты произведений писателей советского периода и писателей второго поколения являются на сегодняшний день недоступными для широкого круга читателей, многие не переиздавались и зачастую в библиотеке имеются в единственном

экземпляре. Одним из немаловажных критериев выбора произведения в будущем корпусе, кроме жанровых и стилевых параметров, будет также тематика текстов.

Наиболее важной частью создания корпусов является разметка текстов, основное внимание уделяется разработке механизмов лингвистической разметки текстов.

На начальных этапах процесса аннотирования (разметки) текстов является необходимым наличие текстов, словаря и составление системы морфологического анализа. И для разработки этой системы необходимы описание морфологической системы языка, т.е. всех частей речи, грамматических значений, способов их выражения, разрядов слов с одинаковым словоизменением и т.д. Для тувинского языка исполнителями проекта эта работа была выполнена и результат представлен в виде словоизменяемых таблиц, где приведены все словоизменяемые формы и их варианты имен, местоимений и словоизменяемые и формообразовательные (залоговые) формы глаголов (в презентацию образец таблиц). На основе данных составленных таблиц были построены словоизменяемые модели имени, глагола. Отдельно для деепричастий и причастий.

Для будущей разметки текстов выбран **«формально-морфологический»** подход, согласно которому каждой встреченной в тексте словоформе, отличающейся по набору буквенных знаков от других словоформ, присваивается некоторый ярлык в зависимости от реально стоящей за ней грамматико-семантической или синтактико-семантической информации. Для обозначения грамматических признаков вводится система сокращенных грамматических помет на основе латинского алфавита и латинских названий грамматических категорий, используемых в общем языкознании. Например, если в тексте встретилась словоформа *ажылдадым* 'я работал' (глагол *ажылда-*, прош. время на =ды, 1-ое л. ед. ч. =м), то она будет помечена следующим образом: Rv=Past1=1sg. Для более широкого охвата количества пользователей ЭКТТЯ предполагается, что поиск грамматических форм может производиться как по сокращенным грамматическим пометам на латинском языке, так и по сокращенным терминам на русском и тувинском языках: DAT / Д. п./ Б.п. (в презентацию)

В морфологической разметке электронного корпуса тувинского языка на данном этапе работы определенными пометами обозначены грамматические признаки имени и глагола, структура словоформ и морфемы с возможными фонетическими вариантами. Образцы морфологической разметки имени и глагола представлены в виде таблиц.

Подспорьем для составления данных таблиц послужил Морфемный словарь, разработанный в еще 90-е гг. М.В. Бавуу-Сюрюн. Предлагаемый словарь является "гибридным", так как он призван давать как морфемную структуру слова, так и его словообразовательное гнездо. Также словарь дает возможность использовать его как орфографический. Орфографический словарь издавался в последний раз в 1967 году и с тех пор не переиздавался. Между тем в практике преподавания тувинского языка необходимы различного вида грамматические и справочные словари.

Словник данного словаря составлен на основе Тувинско-русского (1968), орфографического словарей (1967), дополнен новообразованиями, вошедшими в язык в последние годы. Не дается отдельно морфемная структура омонимов, омоформы рассматриваются каждый в отдельности.

Созданы программы для ЭВМ «Частотный словарь по художественным произведениям на тувинском языке» (свид. № 2012618172), «Поиск словоформ и морфем тувинского языка» (свид. № 2012618171), база данных «Аналитические скрепы тувинского языка» (свид. № 2012621105).

Таковы основные результаты и состояние на сегодняшний день работы над корпусом тувинского языка.

Основными проблемами на сегодняшний день являются разработка парсера (программа, способная размечать текст, т.е. при помощи которого вносится в тексты вся грамматическая информация) и создание или адаптация уже существующей поисковой системы, то есть проблемы технического характера.

В качестве программ-парсеров могли бы служить активно используемые многими лингвистами программы полуавтоматического глоссирования текстов ToolBox и FieldWorks, а в качестве поисковых программ система онлайн-поиска по мультимедийным данным ELAN; поисковик по глоссированным корпусам Search Tool.

Данные программы удобны для небольших по объему корпусов, однако для крупных они практически не приемлемы, поскольку требуют очень больших затрат.

Изучая опыт лингвистов по созданию корпусов по другим языкам, мы увидели, что многие после публикации восточно-армянского корпуса переняли <http://www.eanc.net/> и адаптировали и адаптируют их поисковую платформу (интернет-движок EANC). Причем движок EANC успешно адаптируется и работает на материале типологически разных языков (армянский, осетинский, лезгинский, албанский, малые языки Дагестана), а также для близкого к тувинскому агглютинативного калмыцкого. А также заимствуется и адаптируется система автоматического морфологического анализа Uniparser (разработчик – Архангельский Т.А.). Среди корпусных проектов вызывают интерес разработки башкирских лингвистов, основанные на реляционной базе Оракл и включающие в себя широкие средства редактирования и ручного снятия омонимии [Сиразитдинов, Бускунбаева, Ишмухаметова, Ибрагимова, 2013. С. 43-54; Сиразитдинов, Полянин, 2014. С. 85-88].

На данном этапе работа по созданию электронного корпуса тувинского языка продолжается, исполнители проекта занимаются решением проблем, связанных с разработкой поисковых программ.

Литература и источники:

1. Архангельский Т. А. Корпуса албанского, калмыцкого, лезгинского и осетинского языков // Научно-техническая информация. Серия 2: Информационные процессы и системы. №4, 2012.
2. Сиразитдинов З.А., Бускунбаева Л.А., Ишмухаметова А.Ш., Ибрагимова А.Д. Информационные системы и базы данных башкирского языка. Уфа: Книжная палата РБ, 2013. 116 с.
3. Сиразитдинов З.А., Полянин А.И. Об опыте разработки интегрированной корпусной системы на базе СУБД Оракл // Труды Казанской школы по компьютерной и когнитивной лингвистике TEL-2014. Казань: Изд-во «Фэн», АН РТ, 2014. 298 с.
4. Онлайн-версия республиканской общественно-политической газеты «Шын» (Правда). URL: www.shyn.ru.
5. Сайт тувинского языка. URL: <http://tyvadyl.ru>.
6. Личный сайт журналиста О. Дамба-Хуурака. URL: <http://orlan.tuva.ru/>
7. Сайт посвященный творчеству писателя и журналиста Ш. Куулар URL: <http://kuular.ru>
8. Корпус восточно-армянского языка. URL: <http://www.eanc.net>.

Сальманов А.С. (Уфа)

ДВИЖЕНИЕ БАШКИРСКИХ ТАБЫНЦЕВ В ВОЛГО-УРАЛЬСКОМ РЕГИОНЕ В XIII-XVI ВВ.*

Как известно, в средневековье в Зауралье и Западной Сибири образовалось табынское ханство «Табын иле» (иль – страна, племенной союз), которое включало в свой состав 17 племён [Уметбаев, 1984. С.220]. Это могло произойти во времена кимако-кипчакского подъёма, то есть в X-XII вв.

Несмотря на первое появление *табынцев* в Зауралье во времена кимако-кипчакского движения, очевидно, переход значительной части табынцев к предгорьям Южного Урала произошёл после добровольного вхождения табынцев в монгольскую империю, когда улус Майкы-бия в XIII-XIV вв. входил в состав «левого крыла» Золотой орды.

В табынских шежере отмечается проживание «родоначальника» *табынцев* Майкы-бия в Зауралье возле р. Миасс [Кузеев, 1960. С.165], что примерно соответствует

* Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ «Урал: история, экономика, культура» в рамках научно-исследовательского проекта «Формирование и традиционная культура юго-западной этнографической группы башкир», № 14-11-02019.

рубежу XII-XIII вв. Но потомки Майкы-бия по некоторым родословным продолжали кочевать в бассейнах Иртыша, где умер и был похоронен сам легендарный табынский вождь. Во всяком случае, исследователи отмечают несколько этапов или «волн» переселения *табынцев* из степей Западной Сибири в Волго-Уральский регион [Исхаков, 2002. С.49].

Р.Г. Кузеев относил появление *табынцев* в Зауралье к XIV в. Объединением различных родов и племён занимался такой крупный «табыно-усуньский» правитель как Майкы-бий, обитавший в бассейнах р. Миасс и верховьях р. Урал. Учитывая эти обстоятельства можно предположить, что переселение табынского племенного объединения и значительное увеличение их числа в Зауралье произошло при правлении Майкы-бия не позднее начала XIII в.

Исследователь Ю.М. Юсупов, ссылаясь на сведения из шежере и, видимо, на Р.Г. Кузеева, относит переселение *табынцев* к рекам Миасс, Чусовая, Чулыман (Кама) и к Перми также к XIV в., когда второе поколение Уйшин Майкы-бия со своими улусами перекочевало на запад. С приобретением новых территорий *табынцы* «организуют мощное государственно-политическое образование, объединив под своим началом ряд башкирских племён» [Юсупов, 2009. С.151, 163].

Однако второе поколение Майкы-бия не могло жить в XIV в., так как сам Майкы-бий родился ещё в XII в. Из этого следует, что правящая верхушка *табынцев* переселились в Зауралье не позднее середины XIII в., после чего последовало окончательно присоединение Зауралья и Северного Башкортостана к табынскому улусу.

По шежере иректинской (северной) группы башкирских *табынцев* известно, что Карача-Карагазиз-бий примерно в третьей четверти XIII в. завоевал, то есть подчинил *табынцам*, все племена Восточного Зауралья до Миасса и Миндака, утвердившись как местный правитель в составе Табынского ханства. При Ахмедшейх-бие в 70-90 гг. XIII в. Майкыбиевичи расширили своё политическое влияние над всем Северным Башкортостаном, включая Осинский и Кунгурский края до Мензелинского уезда. После этого часть *табынцев* разделилась на степных и лесных *иряктинцев* [Мажитов..., 2009. С.483].

Следует уточнить, что указанная часть *табынцев* выделилась из гланого рода – *кара-табын*. Известно, что во время службы у казанского хана у *кара-табынцев* появилось новое имя – *иракте* («крепость, укрепленное место», «кремль»). *Табынцев*, обосновавшихся возле р. Ик на территории будущего Мензелинского уезда, их соседи называли между собой «луговыми *иракте*» [Юсупов, 2009. С.152].

Видимо, после своих завоеваний, представители племенного объединения *табын*, осевшие на западной стороне Уральского горного хребта, образовали западотабынскую группу племён и родов: *дуван-табын*, *кесе-табын*, *кальсер-табын*, *бишул-табын*, *бишул-унгар-табын* («бишаул-унгар-табын»), *кумрук-табын* и *бэдрэк-табын*.

Из шежере башкирских *юмран-табынцев* известно, что уже в XV в. земли по Средней Белой принадлежали табынскому союзу из 12 племён [Башкирские..., 2002. С.218]. Башкирский учёный XIX в. М. Уметбаев считал, что в бассейнах р. Белой на горе Акташ находилась ставка табынского Акташ-хана, а за Уральским хребтом владения *табынцев* «соединялись с собственно Дешт-и-Кипчакскою землею» [Уметбаев, 1984. С.43]. Но проникновение *табынцев* на территорию р. Белой следует относить не намного позднее, ибо, как указывалось выше, Майкыбиевичи завоевали и освоили весь Северный Башкортостан примерно в конце XIII – начале XIV вв.

Как справедливо заметил Р. Темиргалиев, «резиденция» хана и «политический центр улуса» находились там, где находился хан [Темиргалиев, 2012. С.56]. Очевидно, ставка хана Тохтамыш в последней четверти XIV в. на пике его могущества (в его походах на богатые районы Средней Азии участвовало до 500.000 воинов), когда он смог объединить в последний раз Золотую Орду, находилась в Зауралье в центре табынских земель, куда с войском шёл Тамерлан. Неслучайно, Тохтамыш опирался на *табынцев*, входивших в число пяти основных племён, предводителей которых золотоордынский хан сделал советниками в своём стане [БНТ, Т.Х, 1999. С.70].

В конце XIV в. во время войны между среднеазиатским эмиром «Хромым Тимуром» (Тамерланом) и «последним ханом Синей орды» Тохтамышем, *табынцы*, как

и многие башкирские племена и роды, понесли огромные потери. Это было связано с тем, что *табынцы* были на стороне Тохтамыша, пытавшегося в то время восстановить целостность Золотой Орды, покончить с сепаратизмом отдельных чингизидов и вернуть потерянные земли.

В 1391 г. произошло крупное сражение между войсками Тамерлана и Табынской конфедерации у берегов озера «Асуды» (Учалы), ныне Учалинский район Башкортостана. Башкиры сохранили память о том сражении, когда цвет воды в озере стал красным из-за крови воинов, павших в это озеро. По мнению А.Б. Зарипова, именно «Тамерлановское нашествие» уничтожило «страну Табын». Обширные владения *табынцев* стали объектом притязаний для возникающих на развалинах Орды «татарских» ханств и Ногайской Орды, чуть позже и калмыков. Кроме того, обезлюдел весь башкирский край. Генофонду башкир был нанесен колоссальный урон [Зарипов, www.bashforum.net].

В народной памяти сохранилось предание-рассказ «Последний из Сартаева рода», в котором на примере одного рода показывается сильное и независимое положение башкир, позволявшее противостоять ханам-чингизидам до прихода Тамерлана на Южный Урал. Там же раскрываются трагические события в период жестокой борьбы Тамерлана (Аксак-Тимера) с золоордынским ханом Тохтамышем, когда отдельные башкирские роды были полностью истреблены [БНТ, Т. II, 1987, с.173, 508]. В составе башкирских *табынцев* имеется род *сарт-табын*.

Ожесточённые бои на территории расселения башкир очень сильно сказались на их судьбе в целом и в частности на *табынцах*, которые вследствие своего ослабления, утратили своё политическое влияние в Западной Сибири.

Видимо в связи с этим в XV в. оставшаяся на Иртыше часть *табынцев* стала покидать южные степи Западной Сибири. Эти *табынцы* поселились на Пермской земле, затем на территории будущего Бирского уезда. В конце концов, эта группа *табынцев* добралась до рр. Кама и Ик в Казанском ханстве [Юсупов, 2009, с.152].

По табынским преданиям, в бассейне Иртыша и Ишима шла война между двумя ханами: «Ибаком» и «Шибакком». Под Ибаком исследователи предполагают «тюменского хана» Ибрагима, а под «Шибакком» внука первого хана государства кочевых узбеков Абу-л-хайр хана (правил с 1428 по 1468 гг.) Мухаммет-Шейбани, которого звали и «Шейбани-ханом». Мнение исследователей, разрабатывавших данную проблему в конце XX – начале XXI вв., отличается от точки зрения Р.Г. Кузеева. По их мнению, появление *табынцев* в Волго-Уральском регионе следует относить к 1470-е гг. Приход *табынцев* был связан с активными действиями хана Ибрагима (Ибака) в Поволжье в 1480-е гг. [Исхаков, 2002. С.49].

Часть табынской аристократии была вынуждена искать убежище от хана «Ибака», приговорившего их к смерти за поддержку его конкурента в борьбе за власть. В связи с этим некоторые табынские роды бежали на запад во главе с Асади-бием и Шикарли-бием [Курмаев, 1994, с.21]. Также сын Кара Табын бия Ахметшейх (Шейх-Ахмат) бий «был вынужден со своими близкими переселиться с берегов Иртыша и построить дом у р. Миасс – там, где позже возник Челябинский уезд» [Исхаков, 2002, с.48].

Однако, по «истории» основного табынского рода *кара-табын*, написанной Г. Чоккрыем, можно заключить, что из Западной Сибири, с берегов рек Иртыша и Тобола («Тюменское ханство»), в последней четверти XV в. в восточные районы Казанского ханства, был осуществлён крупный переход табынской группы племён. А в 1523 г. каратабынский Ахметшейх бий получил ярлык от казанского хана Сафа-Гирея на свои владения в районе р. Ик [Исхаков, 2002. С.13; Исхаков, 2002. С.48].

В шежере *кара-табынцев* говорится, что «Кара-Табын-бий, бросив старинные земли» по р. Миасс, переселился на запад в долины р. Камы и в низовья р. Ик, «где стал служить» казанским ханам [Кузеев, 1974. С.281]. Как видно *табынцы* в XIV-XV вв. продолжали кочевать на всей территории Улуса Майкы-бия, начиная с рек Иртыш и Тобол, заканчивая р. Миасс. Но видимо центром их расселения уже в то время являлось междуречье рр. Миасс и Тобол. Свидетельством этого может служить тот факт, что дед поддерживаемого *табынцами* Мухаммет-Шейбани («Шейбани-хан») – Абу-л-Хайр хан, был провозглашён ханом в 1429 г. в городе Тура, который «стал местопребыванием трона государства». Данный город (в других источниках «Чинги-Тура») располагался на месте нынешней Тюмени, что вблизи от указанного междуречья, в отличие от Ибака,

сделавшего своей ставкой старинное село *угров* под названием «Сибирь» (по-тюркски «Кашлык») на берегу Иртыша [Кляшторный..., 2009. С.353].

Движение *табынцев* на запад не было частным случаем. Как известно в конце XV в. шла непрекращающаяся борьба Шейбани-хана с «Казахским ханством» (правильнее – с частью кочевой аристократии). В 1500 г. Шейбани-хан ушёл в Мавераннахр и покорил его, но в 1510 г. завоеватель умирает и зависимость «узбеков-казахов*» от шейбанидов почти полностью утрачивается [Муқанов, 1974. С.24].

Видимо в этой связи, в конце XV – начале XVI вв. группы башкирских *табынцев* из Зауралья переселяются на запад в низовья р. Ика, ближе к Каме. В этом продвижении на новые земли, участвовали *курпеч-табынцы*, переселившиеся на запад и оставшиеся, в отличие от других *табынцев*, на новом месте «в Мамадышском уезде Татарии». В числе западнотабынских родов до конца XIX в. в списках упоминается род *курпеч* (*курпэс*), полностью забытый в наше время. До XVIII в. на р. Ик была зафиксирована Курпеч-табынская волость, а уже в XIX в. на р. Белой была небольшая курпеч-табынская земельная дача [Кузеев, 1974. С.249].

По башкирскому шежере известно, что сын Ахметшейха, получившего 1523 г. ярлык от казанского хана Сафа-Гирея на владения в районе р. Ик, Абдал объезжал башкирские племена *кудей, гайна, елдак, тазлар, герей, уран* и *кайпан*. Позже его потомка Исян хана большинство из указанных племён (*кайпан, гирей, тазлар, уран, байкы* и *балыксы*) признавали своим главой. Исследователь Ю.М. Юсупов не исключает, что данные племена ещё до своего переселения на Южный Урал входили в состав табынского объединения [Юсупов, 2009. С.153].

Но племенная верхушка *табынцев* на р. Ик не задержалась. «Потомок» Кара-Табын-бия Исен-хан поссорился с казанским Чуртмак-ханом, который после поражения в состязании с Исен-ханом по стрельбе из лука угрожал привести войска против табынского хана. После этого Исен-хан (хан Асан**), посовещавшись со своим окружением, убивает Чуртмак-хана, но, опасаясь мести казанцев, «подчинился» Русскому государству [Кузеев, 1960. С.165]. Видимо после этого, *кара-табынцы* вернулись на свои «старинные земли» в Зауралье.

А другая часть табынских родов, перекочевавших во второй половине XV в. (возможно и раньше) из бассейнов Иртыша и Ишима на территорию центрального Башкортостана, осталась на новом месте. После этого очевидно, окончательно сложилась западнотабынская группа башкир.

«Западные» *табынцы*, среди которых лидировали *кесе-табынцы*, (по шежере Жалованную грамоту вручили возглавлявшему род *кесе-табын* Курпес бию, именуемого в русских источниках как «князь Курпеч-бий»), вошли в состав Московского государства в 50-х годах XVI века. [Зарипов, www.bashforum.net]. Можно предположить, что башкирские *табынцы*, разделившись на западных и восточных, получили названия по численному и территориальному соотношению: восточные – *кара-табын* (большой *табын*) и западные – *кесе-табын* (малый *табын*).

Как видно, башкирское племенное объединение *табын* на протяжении не одного века поэтапно переходило из Западной Сибири в Волго-Уральский регион, тем самым усиливая своё влияние, которое ко второй половине XIII в. достигло того уровня, который позволил включить всё Зауралье и Северный Башкортостан к этнополитическому образованию «Табын иле».

* Казахами назывались кочевники Узбекского ханства, состоящего из тюркских и туркизированных племён, населявший Центральный и Северо-восточный Казахстан [Муқанов, 1974. С.24].

** Рядом с деревней «Сокрой» (Сокор; прим. авт.) в Татышлинском районе РБ под могильной плитой покоится прах хана Асана, который являлся современником взятия Казани в 1552 г. Ученый, поэт Гали Сокрой оставил сообщения, написанные им в XVIII в. об Исян-хане, который участвовал в соревнованиях по стрельбе из лука и ездил в Москву в качестве башкирского хана и получил грамоты из рук Ивана Грозного [www.agidel.ru].

Литература и источники:

1. Башкирские шежере / Сост., пер. Р.Г. Кузеев. Уфа: Баш. книж. изд., 1960. 304 с.
2. Башкирское народное творчество: Предания и легенды. Т. II. / Сост., автор вступ. статьи и ком. Ф.А. Надршина. Уфа, 1987. 576 с.
3. Башкирское народное творчество. Исторический эпос. Т. X. Уфа: Китап, 1999.
4. Башкирские родословные. Вып. 1 / Сост., предисл., поясн. к пер., пер. на рус. яз., послесл. и указ. Р.М. Булгакова, М.Х. Надергулова. Уфа, 2002.
5. Зарипов А.Б. Табын Иле. URL: <http://www.bashforum.net/index.php?/topic/4690-4690/> (дата обращения: 11.06.2013).
6. Исхаков Д.М. О методологических аспектах исследования проблемы становления сибирско-татарской этнической общности / Сибирские татары. Монография. Казань: Ин-т истории АН РТ, 2002. С. 7-16.
7. Исхаков Д.М. Об общности этнической истории волго-уральских и сибирских татар (булгарский, золотоордынский и позднезолотоордынский периоды) / Сибирские татары. Монография. Казань: Ин-т истории АН РТ, 2002. С. 24-58.
8. Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей: от древности к Новому времени. СПб.: Петербургское востоковедение, 2009. 3-е изд., испр. и доп. 432 с.
9. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974. 572 с.
10. Курмаев В.Н. Очерки истории Табынского края. Уфа, 1994.
11. Мажитов Н.А., Султанова А.Н. История Башкортостана. Древность. Средневековье. Уфа: Китап, 2009. 496 с.: ил.
12. Муканов М.С. Этнический состав и расселение казахов Среднего жуза. Алма-ата: «Наука» КазССР, 1974. 200 с.
13. Темиргалиев Р. Ак-Орда. История Казахского ханства. Алматы, 2012. 296 с.
14. Уметбаев М.И. Памятки. Уфа, 1984. 288 с. (На баш. яз.).
15. Юсупов Ю.М. История Башкортостана XV-XVI веков. Уфа: Гилем, 2009. 192 с.

Саляхова З.И. (Стерлитамак)

РЕЧЕВАЯ КУЛЬТУРА КАК ВАЖНЕЙШИЙ КОМПОНЕНТ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ БАШКИРСКОГО НАРОДА

Язык является неотъемлемой частью духовной культуры народа. В речевой деятельности выявляются национальная психология, характер народа, склад его мышления, самобытность, отражается богатый народный опыт, неповторимость традиций и обычаев, образа жизни. Язык является неотъемлемой частью межличностного общения, обеспечивающий взаимопонимание в различных сферах деятельности человека, и неразрывно связан с культурой народа, социальными нормами. Каждый язык имеет свою историю, свою систему формул общения.

Правила речевого поведения регулируется речевым этикетом, который является важным средством общения в обществе, в коллективе, в семье. В речевом этикете содержится все то, что выражает доброжелательное отношение к собеседнику с целью создания благоприятного климата (обращение, приветствие, сочувствие, соболезнование, одобрение, комплимент, похвала, приглашение, предложение, просьба, приглашение и т.п.). Необходимо отметить, что использование норм речевого этикета при общении связано с уровнем культуры, сознанием, образованностью, народными традициями, с эмоциональным состоянием человека в момент речи.

Ценными этикетными действиями в языке являются одобрение, похвала, поощрение, комплимент. Н.И. Формановская, крупнейший исследователь в области речевого этикета, отмечает: «Когда касаемся речевой ситуации, в которой действует комплимент, одобрение, поощрение, похвала, чаще всего имеем в виду общение знакомых людей. Именно с друзьями, родными, коллегами, с которыми сталкиваемся каждый день, особенно когда несем в себе социальный статус старшего, мы должны быть особенно внимательны, чтобы не оскорбить человека, не уронить его достоинства. Найти что-то заслуживающее похвалы в другом – это и долг, и искусство родителей, учителей, руководителей всех рангов. Ведь к одобрению чувствителен даже

новорожденный!.. Приучить себя быть щедрым на похвалу в соответствующей ситуации и соответствующему собеседнику очень важно. И все это в меру, с чувством «соразмерности и сообразности», уместно. ... Весь речевой этикет – это словесные «поглаживания», которые создают благоприятный микроклимат. Вовремя поздравить и пожелать добра, одобрить внешность или поступок, предостеречь от опасности, посоветовать и предложить что-либо...» [Формановская, 2002. С. 211-212]. Толковый словарь башкирского языка называет комплиментом хвалебную речь, обращенную к человеку. Велика воздействующая сила таких жанров башкирского речевого действия, как одобрение, похвала, поощрение, комплимент, положительная оценка внешности или поступка. Человек, внимательный, умеющий находить в собеседнике качества, заслуживающие похвалы, одобрения считается высоко культурным и достойным уважения. Примеры. [Филемдар Рамазанов] *Котлап кул һузырға, хуплап һүз әйтергә һәр сак атлығып торзо. Ихтимал, ара-тирә артығырак та хуплағандыр. Уныһы ла тәм татымыуҙан түгел, кәбәк араһынан да таза орлок табырға тырышыуҙан ине – кешеләрҙең үзҙәрәнә карата ла, уларҙың эштәрәнә нисбәттән дә. Берәүҙең йөзөндә сак кына нур осконо сағылып китһә: «О-о, һин бөгөн бөтөнләй балкып тораһың да баһа!» – тиер ине* ([Филемдар Рамазанов] *Никогда не забывал с поздравлением пожать руку, выразить слова одобрения. Одобрения, возможно, были иногда лишними. Но это не оттого, что он не знал меру, а от желания найти среди мякины чистое зерно – и в людях, и в их поступках. Если у кого-то на лице увидел хоть частичку искорки: «О-о, ты же сегодня вовсе сияешь!» – говорил он*) (М. Карим). Башкирам с давних времен была присуща деликатность и во все времена культура поведения, культура общения ценилась высоко. В конце XIX в. и в начале XX века известный ученый-просветитель Ризаитдин Фахретдин наставлял: «*Бер кешегә каршы һәйләргә мәжбүр булһағыҙ, «юк, улай түгел, былай» тигән кеүек каты һүзҙәрҙе кулланмағыҙ, «һез һәйләгәнсә булыуы ихтимал, ләкин мин былай түгелме, тип фараз итәм» йәки «миңең фекеремсә, былай булһа кәрәк»кеүек һүзҙәр кулланығыҙ*» («Если вы вынуждены возразить кому-то, то не пользуйтесь такими жесткими словами, как «нет, не так, а вот так», а можно пользоваться словами «возможно, вы правы, но я предполагаю, что это не так» или «на мой взгляд, это должно быть так»). В башкирском языке для выражения похвалы, одобрения, оценки, часто употребляются слова *дан* (слава), *шәп* (замечательный), *һокланғыс* (восхитительный), *иҫ киткес* (удивительный), *афарин* (молодец) и др. Например. *Шәп кеше һин, бисәкәй (замечательный ты человек, жenuшка)* (Н. Мусин). *Һай, батыр кыз! Әйзә шәберәк! Һай, сая кыз! Афарин! Афарин! (Ай, храбрая девушка! Давай скорей! Ай, смелая девушка!)* (Р. Низамов). *Болоттарға басып һәйләһең һин был һүзҙәрәңде, иҫ киткес гүзәл, иҫ киткес саф Айгөл (Стоя на облаках говоришь ты эти слова, удивительно красивая, удивительно благородная Айгуль)* (М. Карим).

Одобрительные, оценочные, похвальные, комплиментарные высказывания башкир весьма разнообразны. Они часто касаются внешнего облика собеседника. Комплименты, адресуемые мужчине, женщине отличаются друг от друга. Мужчине уместно сделать комплимент относительно богатырского, крепкого, легкого телосложения; приветливому, искреннему, приятному лицу, светлому взгляду, проворному и легкому движению. Женщине говорят комплименты, касающиеся стройной и статной фигуры, тонкой талии, лучезарного лица, черных глаз и бровей, красивым длинным волосам, нежному голосу. Примеры. *Әһә, бәһлеуән, килеп тә еттеңме? (Ага, богатырь, ты уже подъехал?)* (З. Бишева). «*Бигерәк әсәһенә окшаған, бигерәк сибәр*»-тип *аркамдан һөйә инең («Так похожа на маму, такая красивая»-говорила и ласкала, похлопывая по спине)* (М. Карим). *Тәсә-һыны калай! һыу һөлөгө бит! Бына, исмаһам, кәләш! (Какая внешность, какой стан! Какая грациозность! Вот это невеста!)* (С. Кулибай). *Һүзҙәрәң матур һинең, Сажидә (Глаза у тебя красивые, Сажидә)* (Б. Дим).

У башкир объектом похвалы, одобрения и комплимента часто являются внутренние качества, черты характера, поступки собеседника. Одобрение внутренних качеств очень важно для человека. Для комплиментарной оценки часто употребляются слова, обозначающие положительные качества человека: *акыллы* (умный), *белдекле* (сообразительный), *белемле* (образованный), *егәрле* (трудолюбивый), *зирәк* (смышлелый), *кыйыу* (храбрый), *иғтибарлы* (внимательный), *йомарт* (щедрый), *әзәпле* (вежливый), *яғымлы* (ласковый), *якшы* (хороший) и др. *һез бик акыллы ханым, Мәликә*

Вилдановна (Вы очень умная женщина, Малика Вильдановна) (Н. Мусин). Бигерәк егәрле лә инде безҙең килен (Какая трудолюбивая наша невеста) (З. Биешева). Якшы зат һин, рәхмәт, Ялсығол ағай (Хороший ты человек, спасибо тебе дядя Ялсыгул) (М. Карим). Рәхмәт, кустым. Бик иғтибарлы икәнһең (Спасибо, братишка. Ты очень внимателен, оказывается) (Р. Байбулатов).

<i>Халыҡ эсендә иң карты</i>	<i>Самый старый среди людей</i>
<i>Былай тиеп әйткән, ти:</i>	<i>Так сказал, говорят:</i>
<i>Егет тә егет икәнһе!</i>	<i>Ты – настоящий джигит, оказывается!</i>
<i>Егет, батыр икәнһең!</i>	<i>Ты – бесстрашный батыр, оказывается!</i>

(«Урал батыр» эпосынан). (Из эпоса «Урал батыр»).

Следует отметить, что похвала, одобрение, оценка, комплимент у башкир направлены на подбадриванию собеседника, на создание у него хорошего настроения, на оказании положительного воздействия на эмоции собеседника, но они должны быть искренними, уместными, бескорыстными. Примеры. *Һин [Ғариф Ахунов] – һуңғы егерме биш йылда минең түңәрәк даталарымды, йортомдо ололап, табынымды йәмләп, мәжлестәрөмдә тамада булдың. Озон һөйләһең дә бозок һөйләмәһең, мине мактаһаң да, оялырлык итеп самаһыз мактаманың, хатта үлтереп мактағанда ла мактап үлтермәһең (Ты [Ғариф Ахунов] – в последние двадцать пять лет почитая мои круглые даты, мой дом, украшая мои праздничные столы, был тамадой. Хоть и речи твои были длинные, они не были порочными; хоть и хвалил, знал меру, старался не смущать меня; даже когда чрезмерно хвалил, не убивал меня словом, старался делать это деликатно) (М. Карим).*

Таким образом, речевая культура, речевые формулы в башкирском языке основаны на доброжелательности, терпимости, тактичности к собеседнику и выдержанности. Башкирский народ за многовековую историю своего существования создал чрезвычайно богатый фонд устойчивых формул общения, речевого поведения, позволяющих понять национальный колорит, духовный мир, нравственные нормы, психологию народа, его взгляд на мир, который является одним из важнейших компонентов духовной культуры человека и общества. Духовным богатством народа является не только традиции, обычаи, моральные и нравственные нормы, ритуалы, праздники, книги, произведения искусства, но и его язык, который также нуждается в защите и охране, как защита и охрана природных богатств, защита и охрана здоровья.

Литература и источники:

1. Формановская Н.И. Культура общения и речевой этикет. М.: Изд-во «ИКАР», 2002.

Самситдинов И.З. (Уфа)

ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ СТАТУС РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

Система власти в России с 1985 года находится в процессе перехода от модели, в рамках которой «народ» и «власть» составляли единый и единственный «одноклеточный» политический организм, к модели, в рамках которой предполагается выделение института государства в качестве самостоятельного политического актора, находящегося в системе политических отношений с институтами гражданского общества [Дахин, 2009. С. 52]. Российская Федерация, как известно, имеет трехуровневую структуру организации исполнительной власти, в которой федеральный и региональный уровни имеют чисто государственную природу. Большинство субъектов нашего государства имеет схожую структуру с федеральной. В то же время, федеральное законодательство допускает определенную самостоятельность регионов в вопросах определения структуры исполнительных органов государственной власти (ст. 4 федерального закона № 184-ФЗ). В результате российские регионы получают возможность, во-первых, устанавливать ту модель исполнительной власти, которая наиболее подходит для соответствующего региона; во-вторых, корректировать существующую структуру в ту или иную сторону [Иванов, 2011. С. 366].

На открывшейся 4 апреля 1990 г. первой сессии состоялись выборы председателя Верховного Совета Башкирской АССР. На этот пост выдвинулись 8 народных депутатов. О том, что результаты выборов не были предreshены и фигура явного

претендента на пост председателя Верховного Совета не была заранее определена, говорит тот факт, что в первом туре голосования нужного количества голосов никто не набрал. Включенные на повторное голосование М.Г. Рахимов и М.К. Ресбаев имели большие шансы на победу. В итоге Председателем Верховного Совета был избран производственник М.Г. Рахимов [Буранчин, Бадранов, 2009. С. 41].

В то же время распад СССР, конец всевластия Коммунистической партии, курс администрации Б.Н. Ельцина на дальнейшую демократизацию общества, создание правового государства способствовали дальнейшему развитию суверенных прав республик-субъектов РФ, в том числе Республики Башкортостан. Движение республики по этому пути было очень сложным и противоречивым. Значительным шагом в этом отношении было подписание 31 марта 1992 г. между руководством России и органами власти суверенных республик в составе Российской Федерации Федеративного договора. В тот же день было подписано приложение к нему от Республики Башкортостан. Федеративный договор укреплял договорные отношения республик с РФ. В Приложении было зафиксировано обоюдное согласованное право Башкортостана иметь самостоятельную систему законодательства, суда и прокуратуры. В нем было закреплено право регулирования всех общественных вопросов, кроме тех, которые передавались в ведение соответствующих органов Российской Федерации. Особые модели суверенитета были созданы республиками Башкортостан, Татарстан, Саха (Якутия), Тыва, Ингушетия и Бурятия. Такое положение дел обусловлено недопониманием в региональном законодательстве важнейшего требования суверенитета РФ, как территориальная ее целостность, что означает, кроме того, прерогативу российского государства на установление единой государственной границы в соответствии с нормами международного и внутригосударственного права [История Башкортостана с древнейших..., 2006. С. 157].

Сразу же после принятия Декларации наступает незначительный период «двоевластия» в республике. Исходя из действующего на тот момент Регламента Верховного Совета, его Президиум и Совет Министров обладали практически равновеликими полномочиями и одинаковой ответственностью перед законодательным собранием. Это юридическое несоответствие привело к формированию двух центров в системе власти. Отражением этого процесса стал конфликт между председателем Совмина М.П. Миргазьямовым и М.Г. Рахимовым [Буранчин, 2006. С. 69].

К середине 1991 г. Верховным Советом были внесены соответствующие поправки в Конституцию БАССР. Повышение статуса руководящих органов Верховного Совета мотивировалось необходимостью укрепления самостоятельности республиканских органов власти и в целом было созвучно процессам, происходящим в других республиках, в которых именно в это время учреждался институт президентства [Азнагулов, Хамитова, 2005. С. 174]. В итоге на прошедших 12 декабря выборах Президента РБ приняло участие 62% населения от общего числа избирателей. За кандидатуру М.Г. Рахимова было отдано 64% голосов (против 28%), за Р.Ф. Кадырова - 28% (против 64%). Президент РБ М.Г. Рахимов принес присягу и вступил в должность [История Башкортостана..., 2005. С. 206].

К 1993 г. Верховным Советом республики был подготовлен проект новой Конституции Республики Башкортостан. 24 декабря 1993 г. Конституция была принята на очередной сессии Верховного Совета РБ. Эта Конституция закрепила то новое, что было наработано за последние годы в государственно-правовом развитии республики. Она зафиксировала достигнутый уровень самостоятельности Башкортостана, создала надежную правовую базу для демократизации всех сторон его жизни, а также социально-экономического развития [История Башкортостана с древнейших..., 2006. С. 570].

Большое значение в общественно-политической жизни республики имело подписание 3 августа 1994 г. Договора РФ и РБ о разграничении предметов ведения и взаимном делегировании полномочий как важнейшей части отношений между федеральным центром и субъектом РФ. Данный договор для РБ стал подтверждением ее нового государственно-правового статуса. Договор признал право многонационального народа Башкортостана самому решать ряд проблем, связанных с государственным устройством, собственностью, бюджетом, законодательством,

судоустройством, внешнеэкономической деятельностью республики [Еникеев, 2008. С. 33-37].

В соответствии с новой Конституцией РБ в республике был создан двухпалатный парламент – Государственное Собрание - Курултай, состоящий из Палаты Представителей и Законодательной Палаты. Выборы депутатов в новый парламент РБ состоялись 5 марта 1995 г. В Палату Представителей Государственного Собрания было избрано 154 депутата, в Законодательную – 40 [Буранчин, 2006. С. 113].

Общественно-политическая жизнь республики, как и всей Российской Федерации, была тесно связана с выборами в декабре 1995 г. в Государственную Думу РФ, Президента РФ – в 1996 г. Выборы показали, что большинство населения республики поддерживает коммунистов, чьи позиции в регионе были всегда сильны. В то же время демократические партии, такие как «Яблоко», ЛДПР, набрали лишь по 4,42% и 4,73% соответственно. Подтверждением доверия к действующему Президенту РБ стало избрание 14 июня 1998 г. М.Г. Рахимова на второй срок. Его соперник, министр лесного хозяйства Р.Г. Казаккулов, получил всего лишь 9% голосов избирателей, в то время как за М.Г. Рахимова было отдано 70% [История Башкортостана..., 2005. С. 208].

Приход к власти В.В. Путина в 2000 г. ознаменовал начало нового этапа в российской политической жизни. С этого момента начался новый этап в истории взаимоотношений Башкортостана с федеральным центром. Получив однозначный мандат доверия от народа, новый Президент РФ В.В. Путин продолжил выстраивание «вертикали власти», упорядочивая систему федеративных отношений, замыкая ее на политический центр и лишая властных полномочий региональную элиту, попытавшуюся конкурировать с ним путем создания федеральных общественно-политических движений «Отечество» и «Вся Россия». 12 мая 2000 г. В.В. Путиным был подписан Указ «О полномочном представителе Президента Российской Федерации в федеральном округе», установивший семь федеральных округов и существенно изменивший структуру территориального управления [Аюпов, 2003. С. 165-166].

Процесс приведения законодательных актов Башкортостана в соответствие с федеральными законами был очень долгим и болезненным. 3 ноября 2000 г. Госсобрание РБ приняло закон РБ «О внесении изменений и дополнений в Конституцию Республики Башкортостан». Ряд принципиальных положений Конституции РБ действительно был приведен в соответствие с Конституцией РФ. Внесенные в 2000 г. в Конституцию республики изменения не полностью удовлетворили федеральный центр. Противостояние республиканского руководства и федерального центра продолжалось более года. В обществе высказывались различные, порой диаметрально противоположные мнения. Центр не устраивали пункты, где говорилось о «добровольности, договорном характере отношений» и ряд других. В ходе этой реформы были учтены пожелания федерального центра по основным положениям, касающимся государственно-правового статуса республики, о предметах ведения Российской Федерации и ее субъектов, по другим спорным вопросам [Бускунов, 2012. С. 143-144].

К 2005 г. политический процесс в России полностью теряет свои характеристики, обусловленные федеративной природой государства. Более 50 губернаторов, глав регионов получили власть из рук главы государства путем «наделения их полномочиями» [Аюпов, 2012. С. 41]. В Башкортостане концентрация власти в руках главы субъекта федерации достигался за счет того, что он являлся дважды своим в регионе: территориально своим (земляк) и национально своим (башкир). Поэтому ситуация сложилась так, что М.Г. Рахимов уже в октябре 2006 г. досрочно был наделен полномочиями главы исполнительной власти Башкортостана республиканским парламентом сроком на пять лет [Республика Башкортостан, 2006].

Сложившаяся к настоящему времени система разделения государственной власти между Российской Федерацией и ее субъектами весьма далека от совершенства, это касается и существующей правовой базы, громоздкой и во многом противоречивой, и несовершенной, не в должной степени эффективной системы институционального обеспечения федерализма. Совместные усилия федерального центра и субъектов Федерации направлены на поиск и реализацию наиболее оптимального соотношения централизации и децентрализации государственной власти в России [Гайдук, 2005. С. 6]. К концу 2008 г. предметом конкурентных отношений групп политического влияния

федерального центра все более становятся фигуры глав регионов. Тонкость состоит в том, что механизм консолидации, обеспечения региональной политической лояльности и партнерства в разных субъектах федерации строится по-разному [Дахин, 2009. С. 56-57].

Начальный период руководства республикой был, пожалуй, наиболее сложным для Р.З.Хамитова. С первых недель был провозглашен курс на модернизацию республики, которая должна была проявиться как в политической, так и в социально-экономической сфере. В первом случае предполагалось оживление институтов гражданского общества, в том числе, через повышение открытости самой власти. Изменилась модель регионального правительства, в котором функции премьер-министра почти целый год выполнял сам действующий глава региона. Ранее подобная практика для республиканской политической системы была не характерна. Впрочем, в мае 2011 г. премьер-министром все же был назначен А.Ф. Илимбетов [Евдокимов, 2012. С. 110].

В регионах Приволжского Федерального Округа существуют две различные базовые модели региональной исполнительной власти: в большинстве республик должности губернатора и председателя регионального правительства разделены, а в большинстве областей эти должности совмещаются одним должностным лицом. Обе модели вполне вписываются в общую модель организации исполнительной власти, в которой четко, в различных вариациях, выделяется главенствующее начало (президент или губернатор) и чисто исполнительная составляющая (правительство) [Иванов, 2011. С. 369].

Общественно-политическая жизнь региона, как и всей Российской Федерации, была тесно связана с выборами в декабре 2011 г. в Государственную Думу РФ, Президента РФ – в марте 2012 г, Государственное Собрание-Курултай Республики Башкортостан. Выборы показали, что большинство населения республики поддерживает партию «Единая Россия». В то же время другие партии, такие как КПРФ, ЛДПР, РПНУ «Патриоты России», «Альянс зеленых» набрали лишь незначительное количество голосов.

Государственное управление на основе законодательно выверенной системы и современных технологий является для Башкортостана желаемой целью. Это весьма сложный и протяженный во времени процесс, на осуществление которого отпущено очень мало времени. Если европейские модели формировались веками, то на развитие российской модели государственного управления отводятся годы [Самситдинов, Шакиров, 2014. С. 364-365]. Система изменится в той мере и в том направлении, насколько это необходимо для достижения значимых результатов при условии сохранения большинства характерных для нее управленческих инструментов.

Литература и источники:

1. Азнагулов В.Г., Хамитова З.Г. Парламентаризм в Башкортостане: история и современность. Уфа, 2005. С. 174.
2. Аюпов М.А. Региональные особенности политико-трансформационных процессов в современной России. Уфа, 2003. С. 165-166.
3. Аюпов М.А. Союзно-российский контекст перемен // История башкирского народа: в 7 томах. Т. 7. Уфа, 2012. С. 41.
4. Буранчин А.М. Этнополитическое развитие Республики Башкортостан в 1990-2000 гг. Уфа, 2006. С. 69.
5. Буранчин А.М., Бадранов А.Ш. Республика Башкортостан в системе российского федерализма. Уфа, 2009. С. 41.
6. Бускунов А.М. Социально-политическое развитие Республики Башкортостан. Уфа, 2012. С. 143-144.
7. Гайдук В.В. Политико-правовые проблемы взаимоотношений федерального центра и регионов // Социально-экономические и политические аспекты развития субъектов Российской Федерации. Сб. научных статей. Уфа, 2005. С. 6.
8. Дахин А.В. Система власти в России в 2000-х годах и модели политического управления регионами // Полис. 2009. № 2. С. 52, 56-57.
9. Евдокимов Н.А. Современные политико-властные изменения // История башкирского народа: в 7 томах. Т. 7. Уфа, 2012. С. 110.

10. Еникеев З.И. Конституционно-правовое развитие Башкортостана. Уфа, 2008. С. 33-37.
11. Иванов А.С. Основные институциональные модели организации региональной исполнительной власти (на примере регионов Приволжского Федерального Округа) // Россия и ее регионы в поиске гражданского единства и межнационального согласия: Матер. Всерос. научно-практ. конф. Уфа, 2011. С. 366.
12. История Башкортостана. 1917–1990-е годы: в 2-х томах. Т. 2: 1945-1990. Уфа, 2005. С. 206, 208.
13. История Башкортостана с древнейших времен до наших дней. Т. 2. Уфа, 2006. С. 157, 569, 570.
14. Республика Башкортостан // 2006, 17 октября.
15. Самситдинов И.З., Шакиров И.А. Субъект Российской Федерации в системе современных федеративных отношений (на примере Республики Башкортостан) // Роль личности в историко-культурном пространстве (к 260-летию национального героя башкирского народа, поэта-импровизатора Салавата Юлаева): Матер. межд. научно-практ. конф. Уфа, 2014. С. 364-365.

Сулейманов А.А. (Якутск)

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ АБОРИГЕННЫХ ЭТНОСОВ АЗИАТСКОГО СЕВЕРА В 30-е ГГ. XX В.

1930-е гг. в истории научного изучения и освоения северных территорий и акваторий нашей страны были отмечены своеобразным арктическим бумом. Эхо этого бума дошло до наших дней в эпитетах «папанинцы», «челюскинцы» и «седовцы». Хотя основное внимание советских ученых в Арктике в данный период было сконцентрировано на решении задач обеспечения форсированного экономического развития, проведении гидрологических и геокриологических изысканий, получили развитие и этнографические исследования. В том числе был проведен ряд экспедиций в северные районы Сибири с целью получения сведений о состоянии традиционного хозяйства и культуры проживающих там коренных народов. История реализации и важнейшие результаты некоторых из этих инициатив представлены в данной работе.

В 1930 г. на севере современного Красноярского края проводил исследования сотрудник Музея антропологии, археологии и этнографии Академии наук (АН) СССР А.А. Попов. Целью изысканий ученого было «всестороннее исследование жизни долган, обитающих между реками Енисей и Хатанга для выяснения их этнического происхождения, социальной структуры и современного положения советизации края» [Попов, 1931. С. 210]. Для большей глубины исследований летом А.А. Попов кочевал вместе с долганами, а зимой жил в их поселках. В ходе экспедиции он составил описание летних и зимних жилищ долган, техники обработки дерева, мамонтовой кости, оленьего рога, железа и шкур [Попов, 1937. С. 92–135]. Ученый исследовал социальную структуру долган: определил, что она имеет ярко выраженный родовой характер с пережитками первобытного коммунизма, при котором женщине отводилась подчиненная роль. Кроме того, А.А. Попов получил значительный массив экономико-хозяйственных сведений, включая статистические данные по охоте и рыболовству. Исследователь составил календарь этих видов деятельности у долган, описал типы и способы охоты, дал рекомендации органам власти по срокам добычи песка – главного промыслового зверя региона. Одновременно А.А. Попов описал снаряды и способы лова отдельных пород рыб и составил рыболовную карту Норильского района и района реки Агапы. Ученый собрал также материалы по оленеводству, включавшие показатели общего количества поголовья и мобильности стада за год, определил причины вымирания оленей и предложил возможные пути решения этой проблемы [Попов, 1931. С. 210–212].

Интересную информацию о долганах позволяют получить и материалы Хатангской экспедиции Полярной комиссии АН СССР. Ее работа в низовьях реки Енисей началась в следующем, после завершения А.А. Поповым своих изысканий, 1932 г. Хотя исследования участников экспедиции были направлены, прежде всего, на получение ботанических, метеорологических и геоморфологических сведений, ее руководитель

А.Н. Смесов собрал ценный этнографический материал.

Так, ученый составил описание жилищ и хозяйственного цикла долган. Он отметил, что «в конце марта туземцы снимаются с мест зимовки из полосы лесотундры и двигаются вместе со своими оленями к северу до места весновки на рр. Дудыпте, Новой и пр., где и остаются до полного таяния снега. Здесь они ловят рыбу и бьют птицу. Когда на реках пройдет первая высокая вода, они двигаются далее к северу в поисках лучших пастбищ и спасая свои стада от гнуса. Таким же образом двигаются они назад, и с первой зимней дорогой подходят к границе леса, где и зимуют. Этот цикл кочевки повторяется из года в год. Самоеды (нганасаны – *А.С.*) зимой стоят у края леса и никогда не заходят так глубоко в лес, как долганы» [Смесов, 1933. С. 31–32].

Кроме того, информативны наблюдения А.Н. Смесова за русскими жителями низовой Енисея, так называемыми затундренскими крестьянами. Некоторые из них ко времени экспедиции уже не говорили по-русски и стали «терять русский тип», главным образом, в результате обилия смешанных браков. Хотя большинство крестьян к тому времени еще не забыло родной язык, а «некоторые из них, из более состоятельных, имеют рубленые дома, в которых и живут зимою, но весну, лето и осень проводят в кочевке в чумах, как и остальное население» и по одежде, обычаям и быту являются уже «настоящими долганами» [Там же. С. 32].

Объектом этнографического изучения в рассматриваемый период также являлись и эвенки. Связан данный процесс был, прежде всего, с именем крупнейшего отечественного специалиста по этнографии, языку и культуре данного народа Г.М. Василевич. В 1931 и 1935–1936 гг. она была командирована Институтом народов Севера и Министерством просвещения, соответственно, для сбора лингвистического материала в Эвенкийский национальный округ. Г.М. Василевич, проделав огромные по своей протяженности маршруты, сумела охватить изысканиями весь район реки Нижняя Тунгуска от ее истоков до впадения в Енисей, включая населенные пункты Байкит, Тычаны, Тура, Чуня, Кежма и др. В результате ученой был собран уникальный материал по языку и фольклору эвенков, получены сведения об их родовом составе и этнических связях [Василевич, 1951; Ермолова, 2003. С. 24–27].

В 1936 г. продолжил свои этнографические изыскания на Азиатском Севере А.А. Попов. На этот раз ученый был командирован Институтом антропологии, археологии и этнографии АН СССР (создан в 1933 г. путем слияния Института по изучению народов СССР и Музея антропологии и этнографии АН СССР) на Таймыр для изучения еще одного аборигенного этноса Заполярья – нганасан. В сентябре исследователь начал свои изыскания в поселке Волочанка, около которого издавна проживала центральная группа т.н. авамских (западных) нганасан. В конце декабря А.А. Попов прибыл в станок Исаевский – ареал сосредоточения вадеевского (восточного) племени этого народа. С конца марта до поздней осени ученый кочевал вместе с семьей нганасан по Таймыру. После чего до весны 1938 г. вновь работал в районах Исаевского и Волочанки.

В ходе изысканий А.А. Попов определил маршруты кочевий вадеевских нганасан, проследил и записал годичный хозяйственный цикл мужчин и женщин этноса и отметил любопытный факт – в хозяйстве нганасан охота преобладают над оленеводством. В результате интересы последнего часто приносятся в жертву добыче диких животных. «Так, например, дальнейшее аргишение (кочевание – *А.С.*) на север, где нет лишайника, вызывается исключительно интересами охоты на диких оленей. Такие кочевки часто губят домашних оленей, особенно при раннем наступлении осени». Ученый также описал условия быта нганасан: при кочевье они «возили дрова с собой и сильно их экономили. Разводили огонь только три раза в день во время стоянок и два раза (утром и вечером) во время кочевок. Приходилось удивляться железному здоровью нганасан: в чумах они сидели в легкой домашней одежде, женщины занимались шитьем; мало того, маленькие дети сидели совершенно голыми на руках у родителей или ползали по полу» [Попов, 1940. С. 247].

А.А. Попов сфотографировал и зарисовал разнообразные трудовые процессы, охарактеризовал методы и виды охоты на диких оленей и гусей. По его наблюдениям охота на диких оленей у нганасан бывает пешей и санной (на оленях). «Охота сетями является комбинированным видом... Гусей промышляют сетями и затравливают собаками. Продукция охоты – олень и гусяное мясо – консервируется вялением на

солнце. Если осенью охота на диких оленей бывает удачной, часть мяса запасается в прок. Для этого ... устраивают квадратные ящики из больших ледяных глыб. Туда складывают мясо и сверху закрывают ледяной крышкой, затем все щели заливают водой. Весною дикий олень уходит далеко на север, дичи и рыбы еще нет и эти ледяные кладовки оказываются весьма кстати» [Там же. С. 248].

Кроме того, исследователь составил описание праздничных и погребальных нарядов, оленьих упряжек, выявил значительный массив данных по социальному строю нганасан, включая брачные и родильные семейные обряды, терминологию родства, правовые взаимоотношения. Значительное внимание А.А. Попов уделил изучению искусства народа – обнаружил более ста экземпляров резьбы по кости, зарисовал некоторые орнаменты. Одновременно ученый собрал материал о шаманстве и анимизме, записал две шаманские автобиографии, легенды о космогонии и истории народа, пословицы, двенадцать былин и сказок. Кроме того, исследования позволили сформировать представления о песнях и языке нганасан, включая составленный словарный материал из 4000 слов и изученные грамматические формы. Всего за время экспедиции А.А. Попов сделал 800 фотографий, собрал коллекцию из 500 предметов, включая орудия охоты и рыболовства, одежду, сосуды для хранения жира, мяса и т.п., религиозные артефакты. На основе полученных полевых материалов ученый подготовил две монографии: первая – «Нганасаны. Материальная культура» – была издана в 1948 г, вторая, названная «Нганасаны. Социальное устройство и верования», и включающая сведения об общественных отношениях, религиозных взглядах и изобразительном искусстве народа вышла в свет уже после смерти автора в 1984 г. Помимо чисто научных результатов экспедиции, А.А. Попов представил докладную записку об улучшении быта нганасан [Там же. С. 248–249].

В 1939 г. в местах компактного проживания представителей другого коренного народа Азиатского Севера – юкагиров, провели изыскания научный сотрудник Охотско-Колымского краеведческого музея К.К. Дидык и В. Кривошеин.

В ходе работы экспедиции, проходившей в селениях юкагиров на реках Коркодон и Нелемная, исследователи собрали антропологические сведения о мужчинах и женщинах этноса (рост, черты лица, строение тела, цвет и разрез глаз) и выделили характерные для них внешние признаки. При этом, составляя физико-антропологическую характеристику юкагиров, К.К. Дидык и В. Кривошеин отметили значительную степень смешения данного этноса с эвенками и якутами [Научный архив МАЭ РАН... Д. 27. Л. 3–4].

Аналогичные результаты дал и организованный исследователями опрос местного населения о происходящих этнических процессах. По сведениям 42 опрошенных жителей, лишь у 12 из них среди ближайших предков (до четвертого колена) были одни юкагиры, в остальных случаях наблюдалась смешение с эвенками и якутами. Хотя участники экспедиции отметили сохранность и повседневное употребление юкагирами своего родного языка, было установлено также, что если требовалось выразить какие-либо сложные понятия, представители этноса переходили на якутский язык, «которые многие знают лучше, чем свой». Эвенский же язык местные жители знали, но использовали только в случае необходимости [Научный архив МАЭ РАН... Д. 27. Л. 5].

Значительный интерес представляют наблюдения участников экспедиции за досугом юкагиров. В том числе ими было составлено описание правил традиционных игр представителей этноса «В ребро» и «Пымпа», национального танца «Лонгдыль» (все названия приводятся так, как их указали исследователи), собрана коллекция личных писем юкагиров на бересте, названы основные сказки и песни, которые пользовались популярностью в Нелемном в 1939 г. При этом, рассматривая любимые песни местных жителей, исследователи отметили любопытный факт: лишь одну из них – «Правда пришла», юкагиры исполняли всегда дословно. Остальные «хиты» являлись импровизацией по ходу исполнения и их не могли потом повторить [Научный архив МАЭ РАН... Д. 53. Л. 29–32].

Кроме того, в ходе экспедиции 1939 г. были проведены изыскания среди кочевых юкагиров. На реке Большой Анюй исследователи встретили т.н. Бурдахскую группу, которая состояла из 8 семей и имела около 1000 оленей. Группа, по словам жителей Нелемного, избегала контактов с ними со времени проведения коллективизации. Примечательно, что кочевые юкагиры, первоначально приветливо отнесшиеся к

путешественникам, замкнулись в себе сразу же после поднятия в разговоре темы о колхозах, а на следующий день и вовсе «снялись с места и уючывали дальше». Этот факт сопровождавшие членов экспедиции охотники объяснили нежеланием Бурдахской группы расставаться с традиционными верованиями [Там же. Л. 8].

За время кратковременной встречи с кочевниками, участники экспедиции, однако, успели составить общее представление об их быте, хозяйственной деятельности и обычаях. Например, были отмечены большое влияние старейшин, оказываемое на молодежь, а также сохранность в группе чистого юкагирского языка, при том, что многие ее члены владели также и якутским. Повседневной пищей кочевникам служила вяленая рыба, летом употреблялись ягоды, иногда оленина. Одежду, по наблюдениям исследователей, представители Бурдахской группы носили смешанную: пожилые мужчины пользовались костюмами из оленьей шкуры, выделанными мехом наружу; более молодые носили старые телогрейки военного образца и гладко выделанные штаны из оленьей шкуры, а женщины, независимо от возраста, и дети были одеты в национальные костюмы. Как отметили К. К. Дидык и В. Кривошеин, кочевые юкагиры использовали старое оружие, в основном американского или японского производства, пули к которому отливали самостоятельно. Кроме ружей в охоте они применяли деревянные капканы, ставившиеся на лису и горностаю. Исследователи установили и ареал жизнедеятельности Бурдахской группы, который простирался от притока Колымы Анюя летом до реки Пеженка на Чукотке зимой.

Таким образом, рассмотренные выше исследования, несмотря на их относительно скромные масштабы, позволили получить ценнейший материал о расселении, хозяйственной деятельности, духовной и материальной культуре долган, нганасан, эвенков и юкагиров; происходивших социальных и этнических процессах. Достаточно долгое время данные инициативы являлись одними из основных источников объективной информации о названных этносах и стали важными элементами формирования всесторонней этнографической картины Российского Севера.

Литература и источники:

1. Научный архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (МАЭ) РАН. Ф. К-V. Оп. 1. Д. 27.
2. Научный архив МАЭ РАН. Ф. К-V. Оп. 1. Д. 53.
3. Василевич Г.М. Ессейско-чирингдинские эвенки (по коллекции В.Н. Васильева, МАЭ, № 1004) // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XIII. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1951. С. 154–186.
4. Ермолова Н.В. Г.М. Василевич как этнограф-тунгусовед // Репрессированные этнографы. Вып. 2. М.: Восточная литература РАН, 2003. С. 10–46.
5. Попов А.А. Из отчета о командировке к нганасанам от Института этнографии Академии наук СССР // Советская этнография. 1940. № 3. С. 247–249.
6. Попов А.А. Поездка к долганам // Советская этнография. 1931. № 3–4. С. 210–212.
7. Попов А.А. Техника у долган // Советская этнография. 1937. № 1. С. 91–135.
8. Смесов А.Н. Метеорологические станции сети 2-го Международного полярного года (Хатангская экспедиция) // Вестник Академии наук СССР. 1933. № 5. С. 27–34.

Сулейманов Ф.М. (Сибай)

К ИСТОРИИ ТЕРРИТОРИИ ГОРОДА СИБАЙ: ОБРАЗОВАНИЕ ДЕРЕВНИ СИБАЕВО

Сибай – один из самых молодых городов Республики Башкортостан, которому в 2015 г. ему исполняется 60 лет. Однако на территории расположения города и в его окрестностях жизнь кипела с глубокой древности. Хребет Южного Урала – Ирландык, в предгорьях которого расположен город, со времен раннежелезного века был местом обитания предков башкир. Здесь люди издревле занимались горным делом и металлургией. По мнению башкирских археологов, расположенная здесь страна древних предков башкир – Савроматия (Сарматия), по развитию находилась примерно на одном уровне со степной Скифией IV в. до н.э. [Мажитов, Султанова, 2010. С.78-82; Исмагил, Сунгатов, 2013. С.119.].

Территория, на которой находятся Баймакский район и г. Сибай, с древнейших времен проживают башкиры племен бурзян, кипчак и тунгаур. Современное месторасположение городского поселения расположено на старинных вотчинных владениях бурзянских башкир, а именно на землях башкирского населенного пункта Сибай (ныне с. Старый Сибай Баймакского района РБ). Возникновение и рост г. Сибая связаны с открытием в здешних местах крупных залежей медной руды промышленного значения, к чему способствовали и жители д.Сибаето. В середине XIX в. в нескольких километрах к востоку от нее выделилась д.Ново-Сибаето (Яңы Сибай ауылы). Прежняя деревня стала называться Старый Сибай (Иске Сибай ауылы). Еще до 1917 г. во владениях этих деревень были начаты работы по добыче руды. В 1925 г. на основе д.Ново-Сибаето возник Сибаетовский рудник, выросший в рабочий поселок Сибай и ставший затем одноименным городом. Поэтому изучение истории образования этой деревни представляется нам актуальным. К изучению истории возникновения д. Сибаето (ныне – с. Старый Сибай) обращались исследователи и краеведы, в публикациях которых высказаны различные и интересные точки зрения. Однако данная тема все еще полностью не раскрыта и требует своего дальнейшего изучения. Цель данной работы – на основе анализа архивных и опубликованных документальных источников и критического осмысления трудов исследователей и краеведов рассмотреть историю образования д.Сибаето и изучить происхождение и шежере ее основателей.

При описании истории д.Сибаето многие авторы ссылаются на мнение А.З. Асфандиярова о том, что д.Сибаето была известна еще в середине XVIII в. под названием Атайсал, и что по записям Батырши Алиева, в 1755 г. были гора Атайсал и населенный пункт под таким же названием. Автор также писал, что гора Атайсал и деревня были известны еще с 1727 г., а с конца XVIII в. деревня Атайсал стала носить имя Сибая Таникеева [Асфандияров, 2009. С.98-100].

Уважая данную точку зрения, мы, тем не менее, нашли необходимым высказать свое мнение. Во-первых, хотя у нас нет сомнений по поводу существования в XVIII в. горы и деревни Атайсал, однако в записях Батырши конкретных указаний о них, и о том, что они находились на месте современной с.Старый Сибай нами не обнаружены. Во-вторых, автор, говоря об Атайсале, опирался и на «Шежере рода Ялан-Бурзян». Однако, и в нем, под 1727 г. речь идет не о деревне, а лишь о горе Атайсал, причем она, согласно содержанию текста источника, находилась не на Ирандыке, где расположилась д.Сибаето, а в землях племени Урман-Бурзян, расселенного на долинах р.Агидель. Вот что говорится в тексте шежере со слов его составителя Габдуллы сына Габбаса о событиях, произошедших после переселения группы бурзян с Ирандыка на юго-запад: «...1141 сәнәдә Котлюл углыма зәуже алып вирдем Урман Бөржән ыругы Атайсал тигән тау кырыһынан...», т.е. «В 1141 году по хиджре (1727/1728 г. по григорианскому календарю – Ф.С.) женил сына Кутлюла [на девушке] из племени Урман-Бурзян, расселенного возле горы Атайсал» [Ялан Бөрйән ырыуы шәжәрәһе, 2007. С.130]. В-третьих, гора под названием Атайсал в окрестностях д.Сибаето (с.Старый Сибай) не зафиксирована. Название же Атайсал в документах в качестве второго, неофициального названия д.Старо-Сибаето указано позднее и лишь один раз, в 1866 г. [Оренбургская губерния, 1871.]. В-четвертых, что касается имени Сибая Таникеева, то нужно сказать, что среди жителей д.Старо-Сибаето Бурзянской волости фамилия Таникеев зафиксирована лишь в материалах X ревизии (1859 г.) у сына Сибая – Тукмана Сибаетова Таникеева [ЦИА РБ. Ф.138. Оп.2. Д.758. Л.59 об.]. В документах нет прямого указания на то, что сам Сибай носил фамилию Таникеев. Все остальные дети и внуки Сибая, а также дети и внуки Тукмана, эту фамилию не носили [ЦИА РБ. Ф.138. Оп.2. Д.758. Л.32-63]. Откуда же возникла эта фамилия, и кем был Таникей? Судя по опубликованным документам, в Бурзянской волости был известен тархан Таникей Мурзин, который был причислен к тарханскому сословию 6 февраля 1735 г. По всей видимости, он и являлся предком Сибаетовых. Документ гласит: «Башкирцам тарханам Аиткулу, Яргушу, Теникею, Урсаку, Сюлейману, Емашу Мурзиным, и детям их...за службу...прадедов, дедов и отцов...в Крымском, Азовском и Свеском походах» [Вельяминов-Зернов, 1864. С.15-16; Асфандияров, 2006. С.133-134].

В связи с этим, большой интерес представляет легенда о возникновении деревни Сибай, записанная Г. Бишевым. В ней говорится, что Атайсал был из бурзян, с 11

сыновьями проживал на берегах рр. Ташлы и Куплю. Затем, из-за ссор с бояром Тимашевым, они переселились на новое место и там находилась гора Атайсал. От его сына Сарыгула, родились 5 сыновей: из которых трое, Бурансы, Яргазы и Хунарсы из места называемого «Атайсал», переселились в предгорья Ирандыка. От Бурансы родился Аккужа, его сыновья Багдавлет и Абзан, от Абзана родился Сибай. От Яргазы родились Мурай, а от него – Акбирде и Биктимер [Биишев, 1967].

Таким образом, легенда довольно интересная, и несмотря на то, что в ней наблюдается анохронизм (земельные споры башкир середины XVIII в. с И.Л. Тимашевым отнесены к более раннему периоду), путаница в передаче последовательности имен, все же назван и ряд имен, совпадающих с именами сыновей и внуков тарханов Мурзиных, известных по вышеуказанному документу. Правда, имена некоторых из них переданы с искажениями и ошибками: Багдавлет, Абзан, Аккужа (вместо Акмурзы), Мурай (вместо Мутая) и т.д. Ошибкой в ней является и то, что Абзан назван родным братом Багдавлета [Биишев, 1967]. Судя по фамилии Тукмана Сибаяева Таникеева, логично считать Абзана сыном Таникея Мурзина.

Итак, документы и легенда говорят о принадлежности Сибая к потомственным тарханам – Мурзинам. Судя по всему, фамилия Мурзин исходит от имени Акмурза, указанного в документах сокращенно – Мурза, а в легенде ошибочно Аккужа. Эта точка зрения также доказывается тем, что по VIII ревизии (1834 г.) в д.Сибаяево проживали Багдавлет Урусаков (1745-1823) – сын тархана Урусака Мурзина, Кильмяк Сулейманов (1740-1819) – сын тархана Сулеймана Мурзина [ЦИА РБ. Ф.138. Оп.2. Д.566. Л.1054 об, 1046 об.]. Сыном и внуком тархана Аиткула Мурзина были известные из многих документов старшины Бурзянской волости Мутай Аиткулов и Биктимир Мутаев. Имя Емаша Мурзина сохранилось в названии горы Юмаш, расположенной южнее д. Старо-Сибаяево [Минишев Ю., Минишев И., 2010].

Был ли Сибай Таникеевым, отцом которого легенда называет Абзана? Обратимся к историческим документам. Имя Сибая встречается в документах 1761 г., касающихся продажи земли И.Л. Тимашеву по рр. Урман-Юшатырка, Старая и Новая Елан-Ташлы башкирами во главе с сотником Бурзянской волости Мутаем Аиткуловым. Среди них есть и Чубай Акбазанов [МИБ. Т.IV. Ч.1., 1956. Док. №166. С.215]. Мы считаем, что в его имени отразились искаженные формы имени Сибай и фамилии Абзанов, ибо в другом документе, о котором речь пойдет ниже, называется имя Сибай Абзанов. Искажения башкирских имен и фамилий в документах весьма частое явление. Даже на картах XIX в., в «Списке населенных пунктов...1866 года» и в метрических книгах Оренбургского духовного магометанского собрания есть обозначения д. Сибаяево как «д. Сабаяево», «Старо-Сабаяево».

Итак, обратимся к документу, где конкретно идет речь о Сибаяе Абзанове: «Жалоба Иштавлета Утеганова и Алибая Бикузина в Верхнеуральский нижний земский суд. Подано генваря 11 дня 1796 г.». Данный документ выявлен научным сотрудником ИИЯЛ УНЦ РАН, к.и.н. М.М. Маннаповым в фондах ГУ «Объединенный государственный архив Челябинской области». В указанном документе нас интересует следующая запись: «Прошлого 1795 г. октября месяца, а которого числа не помним ездил из нас Иштавлет по просьбе волости старшины Кинзябулата Аликашева деревни Сибаяевой к башкирцу Сибаяю Абзанову для отыскания потерявших у меня двух лошадей, в которую приехав спрашивал у него Сибая, а то их и сын его Кутлугильду не видали...переночевавши у него Сибая в доме одну ночь отколь возвратился в деревню Бахтыгареево» [ОГАЧО. Ф.И-117. Оп.1. Д.17. Л.10-10 об.]. Таким образом, в этом документе, без сомнения, речь идет о Сибаяе Абзанове, основателе д. Сибаяево, и его сыне Кутлугильде. VIII ревизии указала следующих сыновей Сибая: Итбай (1775 г.р.), Кутлугильды (1776 г.р.), Исянгильды (1784 г.р.), Амангильды (1785-1829), Давлеткул (1787 г.р.), Тукман (1788 г.р.), Утарбай (1789 г.р.) [ЦИА РБ. Ф.138. Оп.2. Д.566].

Сменил ли свою фамилию Сибай Абзанов на Таникеева? Это точно неизвестно. Но как было отмечено выше, имя Сибай Таникеев в документах отдельно не встречается, и потомки Сибая эту фамилию не носили. Фамилия Таникеев, происходящая от имени деда Сибая Абзанова – Таникея Мурзина, была только промежуточной, поэтому не сохранилась.

Итак, исходя из всего сказанного можно утверждать, что под именами Сибай Таникеев и Сибай Абзанов следует понимать одного и того же человека. Если исходит

от того, что отца Сибая звали Абзаном, то выходит, его полное имя звучало так: Сибай Абзанов Таникеев. В истории башкир тех времен немало примеров смены фамилии на фамилию от имени деда или прадеда, принадлежащих к тарханам или князьям. Так, например, поступил командир 3-го Башкирского полка Файзулла Ильясов сын Тюкуев, ставший Файзуллой Актаевым [Сулейманов, 2013. С.149-152.].

Далее, применительно к истории названия Атайсал, следует указать на один важный источник. В 4-м томе рукописной книги «Асар» Ризаитдина Фахретдинова приведен малоизвестный и уникальный вариант шежере башкир племени Бурзян. Уникальность его состоит в том, что в нем, в отличии от всех известных вариантов шежере бурзян, впервые обнаруживается имя Атайсал: Атайсал сын Кулсары сына Кутлюяра сына Тимеркарабуги сына Бишкурта сына Бурангул князя сына Туйна бия сына Урал бия сына Бурзян бия сына Бикбулат бия [НА УНЦ РАН. Ф.7. Оп.1. Д.12. Л.14 об.]. Таким образом, шежере указывает на то, что Атайсал являлся реальным человеком и был потомком биев и князей. Это небольшое шежере содержит весьма ценные данные о потомках Атайсала: Атайсал – Кильдесура – Утяб – Назармаммет – Касай – Рысмухамед – Алтынсура – Мухамет. Обратим внимание на то, что из всех опубликованных вариантов шежере бурзян до сих пор были известны только два сына Кутлюяра: Янсары и Байсары. Исходя из шежере Р. Фахретдинова, можно утверждать что у Кутлюяра был и третий сын – Кулсары, от которого родились Атайсал и его потомки. Выходит, что полное имя Атайсала звучало так: Атайсал сын Кулсары сын Кутлюяра (или Атайсал Кулсариневич Кутлюяров). Достоверность данных в этом шежере доказывается и фактически: Во-первых, носители имен последних трех поколений, приведенных в нем, были реальными личностями. По VIII и IX ревизиям, потомки Атайсала Рысмухамед, Алтынсура и Мухамет проживали в д.Юлдашево 10-го Башкирского кантона 31-й юрты (по VIII ревизии 1834 г.: д.Юлдашево 9-го Башкирского кантона, 31-й юрты Бурзянской волости Байсаринской тюбы, ныне – д.Юлдашево Федоровского района РБ – Ф.С.). Алтынчура Рысмухаметов жил в 1780-1842 гг. [ЦИА РБ. Ф.138. Оп.2. Д.597. Л.939 об; Д.430]. Во-вторых, по VII ревизии (1816 г.), в д.Юлдашево проживали дети Касая, праправнука Атайсала: Ишмухамет, 65 лет, Альмухамед, 56 лет, Буляк, 55 лет, Кинзябай, 47 лет, Мухамет, 30 лет и Мурзабай, 25 лет Касаевы [ЦИА РБ. Ф.138. Оп.2. Д.146. Л.619 об.].

Согласно «Шежере рода Ялан-Бурзян» и исследованиям А.З. Асфандиярова, д.Юлдашево основана башкирами Бурзянской волости, вышедшими из «места близ оз. Кушкуль на Ирандыке». По данным информатора А. Иткулова, Кушкуль (Двойное озеро) – это другое название озеро Талкас, так его именовали по причине его свойства раздваиваться на два водоема, разделенных узким перешейком в годы убывания в нем воды.

Еще одним доказательством реальности Атайсала сына Кулсары Кутлюярова служит и то, что в документе XVII в. зафиксировано имя его сына Кильдесуры, известного нам по шежере Р. Фахретдинова. Он в источнике указан как князь Кильдечура Атаев. В документе, датируемым 1620-ми годами, речь идет о «поверстании» в князя ясашого башкира Ногайской дороги Бурзянской волости Кильдечуры Атаева на выморочное место его брата Урус-князя, умершего в 1621 г. [Документы и материалы...(1574-1798), 2012. С.18-19]. Из этого следует, что до Кильдесуры князьями были его отец – Атай и брат – Урус. Документ называет одного из сыновей Кильдесуры – Анчюру (Янсуру), которого он просил «поверстать в ясак» вместо себя. Мы считаем, что здесь речь идет о сыне предводителя бурзян Атайсала – Кильдесуре. Имена с формантом «сал» встречаются в шежере и других племен башкир: Хатыусал – у тунгауров, Казаксал – у усерганцев, Сарыбайсал – у кипчаков и т.д. По мнению Камаловых, формант «сал» означал у башкир пожелание стать «крепким как камень» [Камалов, Камалова, 2001. С.419-425]. Итак, имя Атай+сал означало «крепкий как камень отец» (атай-отец здесь понимался в смысле главы рода). В указанном документе этот формант пропущен и фамилия Кильдесуры звучит как Атаев, а не Атайсалов. Документ также позволяет определить и примерный период жизни Атайсала – вторая половина XVI в. – начало XVII в.

Любопытно отметить, что имя Атай среди тюркских народов и их предков имеет очень древние корни. Общеизвестен царь скифов Атей, в IV в. до н.э. объединивший все скифские племена. Схожее имя носил Аттила, вождь гуннов в 434-453 гг., чье имя

объясняется от тюркского как Ата+ил=«старший в стране, отец народов». Среди разных тюркских народов и поныне жива память о роде адай [Минишев, 2009]. В башкирской эпической и фольклорной традициях также встречаются имена с основой «атай»: «Коркут-ата», «Карагай-Атай». Слово «Атайсал» как антропоним, этноним и топоним распространено на юго-востоке Башкортостана. В эпосе «Конгур буга» понятие «атайсал» передается в смысле определенной территории, малой родины, земли предков, расположенной где-то на юге башкирских земель [Башкирский народный эпос, 1977. С.248, 460]. Гора Атайсал нашла отражение в шежере рода Ялан-Бурзян. Широкая распространенность названия «атайсал» на юго-востоке башкирского края говорит о былой известности и влиятельности князя Атая-Атайсала и его рода среди бурзянских башкир.

Исходя из вышеприведенных данных, можно выстроить седующую родословную линию Сибая: Бикбулат бий – Бурзян бий – Урал бий – Туйна бий – Бурангул князь – Бишкурт – Тимеркарабуга – Кутлуяр – Кулсары – Атайсал князь – Сарыгул, Урус князь, Кильдесура князь (от него Янсуре и Утяб), Акмурза тархан – Таникей тархан – Абзан – Сибай (умер в период между 1795 и 1816 гг.) – Итбай (1775 г.р.), Кутлугильды (1776 г.р.), Исянгильды (1784 г.р.), Амангильды (1785-1829), Давлеткул (1787 г.р.), Тукман (1788 г.р.), Утарбай (1789 г.р.).

В литературе принято считать, что Атайсал, как название тюбы зафиксировано лишь у икских бурзян. Однако и население с.Старый Сибай относилось к тюбе Атайсал [Камалов, Камалова, 2001. С.128]. По А.З. Асфандиярову, происхождение тюбы Атайсал связано с названиями горы и д.Атайсал (Сибаето). Он считал, что тесной генетической связью между населением деревень икских бурзян тюбы Атайсал Мукачево, Каскиново, Санзяпово и жителями д. Сибаето объясняются передвижения части бурзян с бассейна р.Большой Ик в район горы Атайсал и обратно [Асфандияров, 2009. С.143]. Автор, таким образом, считал, что д. Сибай и есть древняя деревня Атайсал.

На наш же взгляд, наличие второго, неофициального названия д.Сибаето (с.Старый Сибай) – Атайсал означало лишь принадлежность ее жителей к тюбе Атайсал, а не саму древнюю деревню Атайсал. Ведь и д.Санзяпово нынешнего Кугарчинского района РБ также имела второе название – Атайсал Бөрйәне, но оно означало принадлежность ее жителей к тюбе Атайсал, а не саму деревню Атайсал [Камалов, Камалова, 2001. С.420.].

В этом плане вызывает интерес наличие горы, речки и поляны под названиями Атайсал в Бурзянском р-не на побережье р.Агидель. Там же записана и легенда «Атайсал йыйыны», где говорится, что на поляне Атайсал в давние времена проводились йыйыны 7-ми башкирских племен – Бурзян, Тунгаур, Тамьян, Кыпсак, Усерган, Юрматы и Катай и был установлен столб с тамгами этих родов [Башкирское народное творчество, 1995. С.207-208]. Предполагаем, что это место и является местопребыванием Атайсала сына Кулсары – деревня и гора Атайсал, упомянутые в источниках, откуда потомки Атайсала, прозвавшись именем своего предка-предводителя, распространились на берега Сакмары, Туяляса и Ика и т.д. Еще Д.Н. Соколов писал, что бурзянцы первоначально обитали в бассейне рек Белой и Сакмары, затем совершили «нашествие» на юг – в земли кипчаков в бассейн рек Большой и Малый Ик. «Бурзянцы в Орском уезде – пришельцы, насильственно водворившиеся между Кипчаками. Время бурзянского переселения, скорее всего, следует отнести к концу XVII века или самому началу XVIII...», – писал он [Соколов, 1904. С.62]. В шежере рода Ялан-Бурзян годом переселения группы бурзянских башкир с Ирендыха на юго-запад в подножья горы Кундак (гора Кунгак в Мелеузовском районе РБ – Ф.С.) указан 1723-1724 гг. Согласно этому источнику, в 1766 г. 114 семей ялан-бурзянцев, уже проживающих на берегах Агидели, переселились в земли к востоку от горы Тура-тау, но под давлением властей в 1780 г. вновь вынуждены были переселиться на новое место, расположенное в 1,5 милях (1 арабская миля равна 1780 м. – Ф.С.) к западу от г.Стерлитамак. Так была основана д. Бурзянский Юлдаш (Бөрйән Юлдашы, д.Юлдашево современного Федоровского района РБ – Ф.С.). Надо полагать, что среди ялан-бурзянцев, основателей этой деревни, уже были бурзянцы родового подразделения Атайсал, ибо, как было указано ранее, одни потомки Атайсала – дети и внуки Касая, праправнука Атайсала проживали в д.Юлдашево. Включение атайсальцев

в состав ялан-бурзянцев, по-видимому, произошло после переселения последних с подножий Ирендыха на долины р.Агидель. Об установлении родственных отношений ялан-бурзянцев с урман-бурзянцами с подножий горы Атайсал указано в шежере ялан-бурзянцев.

Итак, мы предполагаем, что бурзянские башкиры, в составе которых были и потомки Атайсала, с берегов Агидели, Сакмары и подножий Ирендыха в конце XVII в. – начале XVIII в. переселялись в бассейн рек Большой и Малый Ик, а позднее вновь вернулись на свои давние вотчинные земли и в долинах Туяляса основали д.Сибай.

В какое время произошло их возвращение? Насчет этого в литературе бытуют разные точки зрения. Одни основываясь на легенде [Биишев, 1967], утверждают, что якобы «в 1663 г. Сибай вместе с другими общинниками Айсуваком, Байдавлетом и Биктимиром принимают важное решение о переезде на новое место жительства...покидает обжитое селение Санъяп и переезжает на новое место у восточных отрогов Ирендыха» [Сибай, 1995. С.20-21]. Эта легенда, конечно, содержит определенную информацию о расширении земель бурзян и называет реальные имена переселенцев, но время основания д.Сибаяево, однако, указывает хронологически неверно, ибо д.Санзяпово и основатель д.Сибаяево в указанное в легенде время еще не могли существовать. Так, по VII и VIII ревизиям известны сыновья основателя д.Санзяпово – Кусяпкул Санжапов, 1749 г.р. и Кидрас Санжапов, 1762 г.р. [ЦИА РБ. Ф.138. Оп.2. Д.146. Л.684 об. – 685; Д.430. Л.401 об. – 402]. В д.Сибаяево проживала семья внука Санзяпа – Исянберды Жиянгулова Санжапова (1776-1852) [ЦИА РБ. Ф.138. Оп.2. Д.758. Л.47 об. – 48]. Итак, д.Санзяпово не могла быть обжитым селением, ибо она возникла не ранее первой половины XVIII в. Исходя из приведенных материалов ясно, что переселение этой группы икских бурзян на новое место произошло не в середине XVII в., а более чем через сто лет.

По мнению краеведов, основание д.Сибай жителями д.Санзяпово произошло не ранее 1775 г., после завершения Крестьянской войны Е. Пугачева [Хамитов, Кусябаев, Ишбердин, 2007; Минишев, 2011]. Камаловы, исходя из возраста сыновей Сибая, считали, что он мог родиться примерно в 1745-1747 гг. и название д.Сибай могло возникнуть после этой даты [Камалов, Камалова, 2001. С.423]. А по А.Г. Биишеву, переселение икских бурзян и основание д.Сибаяево произошло примерно в 1785-1787 гг. [Биишев, 1998. С.76]. Все эти последние точки зрения, должно быть, близки к истине. Ведь, как нами было указано выше, еще по документам 1761 г. бурзянцы во главе с Мутаем Аиткуловым, в том числе и Чубай Акбазанов, т.е. Сибай Абзанов, еще были икскими бурзянами.

По нашим данным, первое упоминание о д.Сибай на современном месте в исторических документах относится к 1786 г. Так, на карте Уфимского наместничества, сочиненной 11 июля 1786 г., на притоке «реки Худолас» (Туяляс – Ф.С.) к северо-западу от большого озера (Култубан – Ф.С.), указана башкирская деревня Сибаяево. Таким образом, в 1786 г. д.Сибаяево уже существовала и была известна под собственным официальным названием на современном местонахождении. По V ревизии (1795 г.), д. Сибай состояла из 30 дворов с 180 жителями (101 чел. м.п., 79 чел. ж.п.) [Западные башкиры, 2001. С.61]. Деревню в народе также именовали Атайсалом. Но второе название д.Старо-Сибаяево в форме Атайсял в документах нашло отражение лишь однажды в 1866 г., что означало лишь ее принадлежность к родовому подразделению Атайсал, а не само древнее селение Атайсал [Оренбургская губерния, 1871. С.45]. Подтверждением этому служит и тот факт, что в «Списке населенных мест...по сведениям 1866 года» вторые названия указаны и у других бурзянских аулов, образованных в более позднее время, в 1816-1850 гг., из коренной деревни рода Мунаш Тавлукаево: д.Абдрахманово (Мунаш), д.Янзигитова (Мунаш), д.Татлыбаево (Мунаш) [Список, 1871. С. 45.]. Как видно, их вторые названия здесь означают лишь принадлежность их к тюбе Мунаш, а не саму древнюю д.Мунаш. Лишь коренные селения этой тюбы – д.Чингизово и д.Тавлукаево в древности могли называться Мунашом [Асфандияров, 2009. С.82-83, 90-91].

Итак, наиболее вероятным временем образования д.Сибаяево является конец 70-х – начало 80-х гг. XVIII в. В 1786 г. д.Сибаяево впервые официально показана на карте Уфимского наместничества, а в 1795 г. она зафиксирована V ревизией. По данным А.Г. Биишева, позднее сюда переселились дети и внуки Мутая Аиткулова – Биктимер

Мутаев и Аккул Биктимеров. И по документам видно, что они еще в 1760-1780 гг. были в числе икских бурзян [МИБ. Т.IV. Ч.1., 1956. С.215; МИБ. Т.V., 1960. С.143-144].

Причинами переселения этой группы икских бурзян на предгорья Ирандыка, являются земельные притеснения и захваты со стороны И.Л.Тимашева, о чем свидетельствуют многочисленные жалобы башкир [Биишев, 1998. С.75-78.]. Но почему икские бурзяне переселились именно сюда? По всей видимости, они вернулись к владениям своих предков, с которыми связь никогда не терялась, а поддерживалась выездами на кочевья, в летние аулы. На это указывает один архивный документ, составленный в 1864 г., где говорится о кочевках Бурзянской волости, имевших место в окрестностях д. Старо-Сибяево: «3-я кочевка озеро Калтыбан. Эта кочевка находится с 1700 года, занимает пространство 4 версты степной местности вокруг озера Калтыбан...4-я кочевка Каратал-Узяк. Эта кочевка находится с 1700 года, занимает пространство 3 версты степной местности по реке Худолазу и Шарли-Узяка...5-я кочевка Сирик-Куль. Эта кочевка находится с 1600 года, занимает пространство 4 версты степной и частью лесной местности по ключам Курян-Ямгыр и Субану...6-я кочевка Ярандык-тау. Эта кочевка находится с 1600 года, занимает пространство 8 верст лесной и горной местности по горе Ярындыку...» [ЦИА РБ. Ф.2. Оп.1. Д.13068. Л.22 об. – 25]. Таким образом, бурзяне начало функционирования своих кочевок на данной территории датировали, одних – начиная с конца XVI в. – начала XVII в., других – с конца XVII в. – начала XVIII в. Выходит, эти земли, начиная с 1600 г. непрерывно являлись вотчинными землями башкир Бурзянской волости, куда относилась и д.Сибяево.

Согласно легенде, опубликованной Г. Биишевым, первоначально сибайцы заселили берега речки (или ложбину) «Эт тоткан (или Эт ояһы)» (буквально переводится: «место, где содержали собак»), окруженной с двух сторон скалами. После постройки здесь мечети это место стали называть и как «Мәсет ояһы». Но затем приняли решение переселиться на новое место – на берег р.Карагайлы, правого притока р.Туяляс и в подножье горы Айсувак (которую называли в честь муллы Айсувака Мутаева), находившиеся рядом, чуть северо-восточнее от прежнего места аула. В предании говорится и о том, что в постройке новой деревни и при мероприятиях по проведению ревизии (должна быть V ревизия 1795 г. – Ф.С.) отличился Сибай сын Абзана, поэтому, после окончания ревизии, деревню называли его именем [Биишев, 1967]. Нам же представляется, что потомок князей и тарханов Сибай Абзанов Таникеев среди своих сородичей пользовался влиянием и авторитетом и был инициатором образования и первопоселенцем селения, названного его именем.

Таким образом, деревня Сибяево была образована не позднее 1786 г. выходцами из д. Санзяпово Бурзянской волости и названа по имени одного из первопоселенцев Сибая Абзанова. Его родословная восходит к реальной личности бурзянских башкир, князю Атайсалу, основателю одноименной тюбы. И по документам, и по легенде, д.Сибяево с момента своего возникновения носила свое официальное название – д.Сибяево (с середины XIX в. д.Старо-Сибяево, ныне с.Старый Сибай), второе же неофициальное название – Атайсал, указывало на принадлежность ее населения к тюбе Атайсал племени Бурзян.

Литература и источники:

1. Асфандияров А.З. Башкирские тарханы. Уфа, 2006.
2. Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. Уфа, 2009.
3. Башкирское народное творчество. Обрядовый фольклор. Т. 1. Уфа, 1995 (на баш. яз.).
4. Башкирский народный эпос / Вступ. статья А.С. Мирбадаловой. М., 1977.
5. Биишев А.Г. Икские бурзяне // Ватандаш. 1998. №1. С.69-78.
6. Биишев Г. Сибай // Совет Башкортостаны. 1967. 4 марта.
7. Вельяминов-Зернов В.В. Источники для изучения тарханства, жалованного башкирам русскими государями. Приложение к VI-му тому Записок Императорской Академии наук. №6. Санктпетербург, 1864.
8. Документы и материалы по истории башкирского народа (1574-1798) Уфа, 2012.
9. Документы и материалы по истории башкирского народа (1790-1912). Уфа, 2012.
10. Западные башкиры по переписям 1795-1917 гг. Уфа, 2001.

11. Информатор Иткулов Абделахат, 1929 г.р., г. Баймак.
12. Исмагил Р., Сунгатов Ф.А. Памятники яицкой культуры последней четверти V-IV вв. до н.э. на Южном Урале. Уфа, 2013.
13. Камалов А.А., Камалова Ф.У. Атайсал. Уфа, 2001.
14. Мажитов Н.А., Султанова А.Н. История Башкортостана. Древность. Средневековье. Уфа, 2010.
15. Материалы по истории Башкирской АССР. Т.4. Ч.1. М., 1956.
16. Материалы по истории Башкирской АССР. Т.5. М., 1960.
17. Минишев Ю.А. К истории происхождения этнонима атайсал в составе племени бурзян башкирского народа // Феномен евразийства в материальной и духовной культуре, этнологии и антропологии башкирского народа. Уфа, 2009.
18. Минишев Ю.А. Так чье же имя носит наш город // Сибайский рабочий. 2011. 12 января.
19. Минишев Ю.А., Минишев И.И. К вопросу о времени возникновения и основателях деревни Старо-Сибаето Баймакского района РБ // Историческое, институциональное и социокультурное развитие Уральского региона: история и современность. Уфа, 2010. С.281-284.
20. НА УНЦ РАН. Ф.7. Оп.1. Д.12. Л.24-25.
21. Оренбургская губерния. Список населённых мест по сведениям 1866 г. СПб., 1871.
22. Сибай. Краткий популярный историко-этнографический и социально-экономический очерк. Уфа, 1995.
23. Соколов Д.Н. О башкирских тамгах. Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Вып. XIII. Оренбург, 1904.
24. Сулейманов Ф.М. Юго-восточный Башкортостан: малоизученные страницы истории и этнографии. Уфа, 2013.
24. Хамитов Х.Н., Кусябаев Х.С., Ишбердин С.Г. Наше родное стойбище (документально-исторический очерк) (на баш. яз.). Сибай, 2007.
25. ЦИА РБ. Ф.2; 138.
26. Ялан Бейән ырыуы шәжәрәһе//Башкорт эҙәбиәте антологияһы, ике томда. II том. XIX быуат. Өфө, 2007. 129-137-се бб.

Сулейманов Ф.М. (Сибай)

ШЕЖЕРЕ БАШКИР ПЛЕМЕНИ ТУНГАУР

Древнебашкирские племена Тунгаур и Усерган были известны еще в источниках IX-X вв. под общим именем башкорт, затем, вступив в союз с племенем Бурзян, составили ядро башкирского народа [Кузеев, 2010. С.130-131; Валидов, 1992; Юлдашбаев, 1972. С.26]. Тунгауры состояли из двух родов – Ялан-Тунгаур (южные) и Урман-Тунгаур (северные) и занимали обширные земли на территории Казанской (до середины XVIII в.) и Ногайской дорог, составляя отдельные волости. Ялан-тунгауры, чьи аулы расположились на территории нынешних Зилаирского, Хайбуллинского и Баймакского районов делились на тюбы: Татлыбай (Мишар-Татлыбай), Тунгаур, Ситэй, Тукхары, Сабай, Нугайлар, Мышылар, Хэрэкэй, Букат, Кара-Кипчак и Калмак [ЦИА РБ. Ф. 138. Оп. 2. Д. 413; 8, С. 263, 264, 268, 271-274, 278, 282,283; Назаров, 1890. С. 164-192; Соколов, 1904. С.42]. Тюбы, в свою очередь, делились на родовые подразделения – *ара*: бүре, күк мейе, сукмар аяк, төрөй, теләнсе, юрмый, бур, калмак [12]. Урман-тунгауры расселялись на территории нынешних Абзелиловского, Бурзянского, Белорецкого, Кугарчинского районов, среди них были *ара*: биксәнтэй, колтай, яубаҫар, кауҫы (селән кошо), сөйөш, булдыз [11], тумяй, мышаяк, аптырак [Асфандияров, 2009, С. 49]. А.А. Камалов писал о бытовании у них *ара*: түмәй, мышаяк, өпәй, аптрак (в д. Аскарново 1-е), түмәйзәр, мышаяктар, упайзәр, аптрактар, тупыстар, сыуаштар, иместәр (в д. Аскарново 2-е) [Камалов, 2001. С. 436].

Актуальным вопросом является изучение шежере башкир-тунгауров. В сборниках башкирских родословных их шежере не представлено [Башкирские родословные, 2002; Башкирские шежере, 1960]. Тем не менее, текст шежере башкир племени Тунгаур обнаружен, нами он введен в научный оборот, сделана попытка дать общий анализ его основному содержанию [18-20]. Но еще предстоит публикация всего его текста.

В данной статье предлагается анализ шежере башкир-тунгауров как важный историко-этнографический источник. Данной проблемой мы начали интересоваться в конце 80-х гг. прошлого века, изучая историю деревень, жизнедеятельность известных деятелей из тунгауров, искали и текст шежере. В начале 1990-х гг. нам стало известно, что у жителя г. Уфы Максата Абдрахимовича Аптикаева (выходец из д. Суртан-Узяк Зилаирского р-на, 1935 г.р.), сохранилась рукопись шежере южных тунгауров на старотюркском языке и арабской графике, перешедшей к нему от отца. В 1994 г. с этого источника нами была снята ксерокопия и осуществлен перевод на кириллицу [Шежере племени...]. Источник представляет собой «Общую тетрадь», куда были помещены шежере трех башкирских племен – тунгауров, бурзян и усерган. Тексты выполнены черными чернилами на арабской графике. Согласно записям в тетради, тексты переписывались дважды: в 1926 г. неизвестным переписчиком, в середине 1950-х гг. – Абдрахимом Аптикаевым. В «Общей тетради» текст шежере племени Тунгаур помещен на 33 листах – с 39 по 72, Усерган – 1-38, Бурзян – 73-76 листы. Тетрадь имеет единую нумерацию страниц, что было сделано поздними переписчиками в целях сохранения этих памятников [Сулейманов, 2013, С. 76-80].

По своему виду родословная тунгауров представляет собой смешанный источник. Она включает и список глав, имен представителей рода, расположенных в хронологической последовательности и исходящих из одного общего корня, в тоже время здесь встречаются и небольшие повествовательные тексты.

Шежере содержит имена людей, живших с древнейших времен до начала XX в., есть имена, которые совпадают с названиями тунгаурских тюб и многих их аулов на территории современных Зилаирского, Хайбуллинского, Баймакского районов.

В качестве первоупредка указано имя – Түңгәүер (Тунгаур), даны варианты произношения – Дүңгәүер (Дунгаур) и Танғауыр (Тангаур). Рядом с ним помещены имена других предводителей – Ҡуңғрат (Кунграт) и Тимер. Имя Танғауыр вписано в рамку неправильной формы, которая, в свою очередь, помещена в окружность. По бокам рамки написаны имена: сверху – Түңгәүер, справа – Ҡуңғрат, слева – Тимер, снизу – Дүңгәүер. Таким образом, последовательность имен предводителей племени четкости не имеет.

Имена личностей, стоящих во главе этого племени нашли отражение в башкирском фольклоре и письменных источниках. Исследователь XIX в. П.С. Назаров писал, что тунгауры ведут свое происхождение «...от Дангаура, внука Чингис-хана, сына Кунграт-бия...». Присутствие имени Чингис-хана он объяснял лишь традицией и ей «никакого серьезного значения придавать нельзя, здесь только повторяется то, что мы видим почти у всех азиатских племен, т.е. обычай считать за честь происхождение от Чингиса» [Назаров, 1890. С. 170]. Важным представляется его сообщение о Кунграт-бие и его сыне Дангауре, ибо оно соответствует информации в шежере тунгауров о их биях Дүңгәүер и Ҡуңғрат.

Имя Кунграт-бия, вероятно, имеет тесную связь с родом Кунграт, известный в период империи Чингисхана как привилегированный и активно участвующий в формировании династии чингизидов и ее правящих кланов. Согласно дастану «Чингиз-наме», сестра Кунграт-бия Буртя Кучин стала женой Чингис-хана и родила ему 4-х сыновей: Жучи-хана, Жадай-хана, Кирей-хана, Тули-хана. Кроме того, там же рассказывается, что она спасла жизнь и сыну Кунграт-бия, убитого по приказу Чингисхана за отказ подчиниться ему [БНТ, 1999. С.156-158]. Вполне вероятно, что его сыном был Тунгаур (Дангаур). Теперь становится ясным, почему в легенде, записанной П.С. Назаровым, Дангаур сын Кунграт-бия был назван внуком Чингис-хана. Выходит, что первые чингизиды – правители самой большой в мировой истории империи, по материнской линии являлись кунгратами-тунгаурами.

О Кунграте и его потомках сведения содержатся и в дастане «Чингиз-наме». Согласно ему, сын Кунграта-бия Сенекля от рук Чингис-хана получил родовые атрибуты: дерево – яблоня, птицу – сокол, оран (боевой клич) – кунграт, тамгу – айтамга, т.е. луна-тамга [БНТ, 2004. С.158,160]

Имя Тимера или Тимеркутлу-бия, еще одного родоначальника племени Тунгаур, также хорошо известно нам по таким источникам, как дастан «Чингиз-наме» и эпос «Кусьяк-бий». Так, согласно дастану, Тимеркутлу-бий получил следующие племенные атрибуты: дерево – ольха, птица – сорока, оран – табан, тамга – ярымтарак, т.е.

половина гребенки [БНТ, 2004. С.158,160]. Обратим внимание на то, что родовые атрибуты Тимеркутлу-бия и сына Кунграта-бия, полученные от Чингис-хана, во многом совпадают с атрибутами сохранившихся у нынешних тунгауров: дерево – ольха, птица – сорока, оран – кунграт, тамга – айтамга.

В башкирском эпосе «Кусяк-бий», в основу которого легли реальные личности и события, происходившие в домонгольский период, повествуется о предводителе союза племен Масим-хане [Мажитов, Султанова, 1994. С. 209]. У этого башкирского хана в государстве были объединены в союз 12 племен, среди них выделялось племя Тунгаур во главе с бием Тимеркутлу, занявшим возле ханского трона самое высокое место и обладающим богатырской силой. О его племени говорится как об одном из влиятельных, многочисленных и сильных в союзе. Эпос сообщает интересную деталь о роде хозяйства тунгауров: «Хлебопашество – их род занятий» [БНТ, 1999. С. 319-335].

У старожила М.А. Аргина, 1902 г.р., нами записано следующее предание: «Тунгаур был очень смелым и сильным человеком. Он один мог одолевать множество врагов. Его могила должна быть вблизи станции Кувандык, возле деревни Белая шапка. Могила называется «Уба (курган) Тунгаура» [Сулейманов, 1994. С.186]. Ценным в предании является курганный тип захоронения Тунгаура – он указывает о его возникновении в доисламский период. В легенде, записанной нами от М.Ш. Саитова, 1928 г.р., описываются взаимоотношения двух братьев – Бурзяна и Тунгаура. В ней говорится, что как-то они поспорили и поехали охотиться на лисицу. Тунгаур сумел догнать лисицу первым, и взял ее одним ударом камчи – плетки. Выиграв спор, Тунгаур увеличил свои земельные владения, получив земли в подножьях горы Типа, что находится на территории современного Хайбуллинского р-на [10; Сулейманов, 2006. С.186]. Предание говорит об этнической близости тунгауров с племенем Бурзян. Весьма интересно, что об этом говорят и результаты исследований ДНК-генеалогии – большинство бурзян и тунгауров принадлежит к одной гаплогруппе – R1b1 [26].

По Р.Г. Кузееву, этноним тангаур был известен еще в эпоху Тюркского каганата (VI-VIII вв.). Ссылаясь на С. Мирасова, он писал: «Тангаурские башкиры генеалогию своих предков возводят к Кюль-Тегину (умер в 732 г.) – брату тюркского кагана Могеляна» [Кузеев, 2010. С. 135]. К этому добавим, что в рунических текстах древних тюрков, посвященных в честь подвигов принца и полководца Тюркского каганата Кюль-Тегина, назван род Тонгра (на китайском – Тунло) [Дастан о Культегине, 1997. С.87], что, как нам представляется, является свидетельством о самостоятельности и древности его происхождения. Кроме того, большинство родовых тамг тунгауров находит аналогии с тюркскими рунами [Кузеев, 2010; Соколов, 1904; Сулейманов, 2013]. Имя Кюль-Тегина, в связи с давностью времени его существования, хотя не вошло в шежере Тунгаур, все же оно сохранилось в народной памяти, информативностью которой остается только восхищаться. Вопрос о том, был ли Кюль-Тегин прямым этническим родоначальником тунгауров или был признан таковым политически, после подчинения им племени Тонгра и включения его в состав Великого Тюркского каганата, однозначного ответа пока не имеет и требует своего дальнейшего изучения.

Итак, первоначальная информация в шежере тунгауров об их родоначальниках перекликается материалами других источников и этнографических исследований.

Таким образом, древними этно-политическими лидерами племени признавались выдающиеся полководцы и правители Кюль-Тегин и Чингис-хан, хотя их имена в дошедших до нас вариантах шежере не зафиксированы, но следует допустить, что их имена могли присутствовать в его более древних вариантах. Дальнейшая последовательность имен предков башкир-тунгауров могла выглядеть так: Кунграт-бий – Тунгаур (Дунгаур) – Тимер (Тимеркутлу-бий). Имя Тунгаур в этом случае, возможно, было дано сыну Кунграт-бия в честь памяти предков племени Тонгра времен Тюркских каганатов. Имя Кунграт-бия стало боевым кличем тунгауров.

Изучаемое шежере, как было уже указано выше, интересен и тем, что содержит и небольшие повествовательные тексты. Рядом с именами родоначальников дана следующая запись: «Түңгәүер исеме хакында төрлөсә һүз бар.Кайһы берәүләр,Тимер исемле булған, [ти]. Шул кешегә Түңгәүер тип лакап исем биргәннәр, ти. Кайһылары,Куңғрат исемле,тине. Ни сәбәптәндәр, Түңгәүер тип атағанларын [белә алманың]. Ләкин бөгөнгә көндәргәсә без асығын белә алманың. Бик эзләп, һорашып

карагайнык, әйтеүсе таба алманык». Перевод: «Об имени Тунгаур есть разные мнения. Одни говорят, что его звали Тимер. Этому человеку и дали прозвище Тунгаур. Другие говорят, что его звали Кунграт. По какой причине назвали Тунгауром [выяснить не смогли]. До настоящего времени причину этому выяснить не смогли. Хотя и долго искали, спрашивали, знающих не нашлось» (перевод осуществлен нами. – Ф.С.).

После имен предводителей (Кунграт-бий, Тунгаур-бий, Тимеркутлу-бий) далее следует имя Хакколай (Хакколай), от него – Иламан, Мулькаман и Юламан. От Иламана родился Кустэнэ, от него 6 сыновей: Булансы, Хатыусал, Тукхары, Тукбай, Мулькаман, Янбарак.

Рядом с именем Хакколай помещена следующая запись: «Был Каратөлкө хакындагы һүз. Исеме Хакколай булган. Саңгы менән кыуып бер кара төлкө һуккан, шунан һуң Каратөлкө аталып киткән, тиләр». Перевод: «Слово об этом Каратюльке. Его имя было Хакколай. Догнал на лыжах и прибил чернобурюю лисицу, после чего его стали называть именем Каратюльке (Черная Лиса)». Следует заметить, что этот текст перекликается с вышеприведенной легендой о братьях Тунгаур и Бурзян, охотившихся на лисицу, где Тунгаур сумел взять ее одним ударом камчи. Отсюда следует предположить, что в старину шежере Тунгаур могло содержать более обширные текстовые сведения.

В шежере есть повествования и об образовании названий родовых подразделений-*ара* тунгауров. Например, имеется запись о появлении родового подразделения *бесәйләр* (кошки). В народе к ним относят Байгильдиных, Ишмурзиных и Ишбульдиных из с. Матраево Зилаирского р-на. Запись гласит: «Байгилденән йәйелгәндәрзе икенселәй бесәйләр тейләр. Җымыз эсеп иһереп Байгилде ағас башына менеп киткән, иптәшләре табалмай йөрөһөләр, бесәй булып мыяулаған. Табып алғас, Байгилдене бесәй тип исем биреп, балаларын бесәйләр тип атағаннар». Перевод: «Распространившись от Байгильды по другому называют кошки. Напившись кумысу и охмелев, Байгильды забрался на вершину дерева, когда товарищи его не смогли найти, стал мяукать как кошка. Когда Байгильды обнаружили, то прозвали бесәй-кошкой, его детей – бесәйләр – кошки». Матраевцы это место прозвали «Бесәй үзгә» – так называются две ложбины, находящиеся к западу от села. В литературе было высказано мнение, что этот топоним произошел от родового подразделения бурзян *бесәй* [Усманова, 1994. С. 58, 64]. Однако, это не совсем так, ибо по записи в шежере, *ара бесәйләр* возникло внутри племени Тунгаур. Родословная линия его основателя прослеживается по шежере: Тунгаур – Хакколай – Иламан – Кустэнэ – Хатыусал – Татлыбай – Кулукай – Саит – Илембет – Байгильды и его братья Йыхангильды, Аллабирды, Янбирды [27]. В состав *бесәйләр* входили не только дети, но и братья Байгильды. Поэтому поныне в с. Матраево к *бесәйләр* относятся Ишмурзины и Ишбулдины – потомки Йыхангильды [9].

Для наглядности приведем также имена некоторых потомков идущих от Мулькамана и Иламана. От Юламана потомство не указано. Остается лишь предположить, что от Юламана, возможно, берут начало урман-тунгауры. Однако их шежере до сих пор не обнаружено. Итак, от Мулькамана родился Шикаман, от Шикамана – Калкаман, Кубуш, Кутлююл. От Кутлююла родились Бикбау, Яналы, Балапан. От Балапана – Яналы и Ибикан. От Хатыусала родились 6 сыновей: Кулбай, Динис, Исекай, Ситэй, Татлыбай, Хэрэкэй. От Ситэйа родились Нугайсы и Шанбак. От Нугайсы – Бурангул – Юсуп. От Шанбака – Бытук, Ырыскул и Ишкиня. От Хяркай – Айтап и Хаккул. От Хаккула – Кусюк, от него родились 5 сыновей: Кансура, Юлыш, Мухамет, Муртаза, Аскар. От Аскара – Мусят, Ишемгул, Бурансы, Буканбай, Максют. От Бурансы – Таймас, от Максюта родились Еянбай, Еянгул, Исламгул, Янгильде. От Янгильде – Салимьян, Сулейман и Шарип. У Еянбая было двое сыновей – Ишкужа и Ишмулла. От Ишкужы – Рахмангул, Мухаметвали, Абделвагап, Ишмухамет муадзин, от Ишмухамета – Абкабир муадзин. От Ишмуллы – Абдулмукмин. От Еянгула – Айса и Якуп. От Айсы – Баймурат. От Якупа – Ильяс, Яныбай, Тафтизан, Канбар и Рахмат. От Рахмата – Хисмат. От Айтаба – Утяб – Унгар и Кунай, от Унгара – Текал, от Текаля – Юлан. От Куная – Кунказай, от Кунказая – Бикбулат, от Бикбулата – Абялил и Абкарим. От Абялиля – Иманкул. От Татлыбая – Тэкэй и Кулукай. От Тэкэйа – Имам, Умар, Бакир. От Кулукая – Саит, Загит и Йылкысы. От Диниса – Алакуз – Бурнай – Карагул – Улмяскул. От Кулбая – Кудаш – Шинбяк – Кужакай и т.д.

Достоинством шежере тунгауров является и то, что в нем отразились известные исторические личности, тарханы, старшины, сотники, батыры, воины, сэсэн, кураисты, певцы, писатели, религиозные деятели: Уразгул Акчувашев, Бякир, Умар, Иман Теникеевы, Аллаяр батыр Иманов, Максют батыр Аскарлов, Мамыт Кучюков, Куват Асанов, Юлдыбай Бакиров, Джангильды Бытуков, Ирناзар Давлетчуринов, Мухаметвалий Суяндуклов, Газзали батыр Утяшев, Фазыл сэсэн Карасов, Юмабай Исянбаев, Султанмурат Абдулнасиров, Ишкале и Ишмулла Дильмухаметовы, Хабибулла Габитов, Гатаулла ишан Абдулмаликов и многих др. [Сулейманов, 2013. С.17-76].

Огромный интерес представляют личные имена тунгауров, которые заслуживают специального исследования. Здесь лишь отметим, что имена в первых поколениях являются древнебашкирскими, значения которых еще не изучены. Особый интерес представляют древние имена с индоевропейским окончанием – ман: Шикаман, Мулькаман, Иламан, Юламан и др. Но их же можно рассматривать и как имена с арабской морфемой -аман со значением 'благополучие'. В таком случае эти древние и сложные имена могли означать *Иламан* 'благополучная страна', *Мулькаман* 'благополучное имущество', *Калкаман* 'благополучный народ'. В связи с этим интересно мнение Р.Г. Кузеева о раннем распространении ислама среди тунгауров: «...Бурзяне, усерганцы, тангаурцы стали мусульманами через болгарское посредство в XI-XII вв., т.е. в период, когда они обитали в непосредственной близости от границ Волжской Болгарии» [Кузеев, 2010. С. 152-154].

Многие имена как древнебашкирские, так и мусульманские часто даны в сокращенных, уменьшительно-ласкательных формах: например, Утяш (Утягул), Абкарим (Абдулкарим). Отдельные имена сопровождаются обозначениями прозвищ – вторых имен (н-р, Каратюльке), титулов, званий, должностей, рода занятий (например, Юрмый хан, Аллаяр батыр, Фазыл сэсэн, Ишмухамет муадзин и др.), пола (женского).

Большой интерес вызывает присутствие в шежере тунгауров имени Юрмый хан. Оно должно быть связано с тем, что в древности племя Тунгаур, совместно с племенами Бурзян, Тамьян, Катай, Кипчак, Усерган, Юрматы, обитало на северо-западе современного Башкортостана, заселяя северо-восточную часть современного Татарстана. Р.Г. Кузеев, на основе существования этнических и родоплеменных названий упей, имес и юрми, отмечал о тесных взаимосвязях и смешении тунгаров с северными и западными башкирами. О наличии в составе тунгауров подразделения *бай* (ср. западнобашкирское *байлар*) и о пребывании болгар и мишарей в этническом составе усерган и тунгауров сообщали С. Мирасов и П.С. Назаров [Кузеев, 2010. С.111]. К этому следует добавить, что отдельные представители тунгауров относят себя к родовому подразделению *юрмый*, что отождествляется с *юрми*. Так, родословная писателя-фронтовика Тухвата Мурата (1906-1944), выходца из д. Ишимбетово Зилаирского р-на и родового подразделения *юрмый*, согласно шежере, восходит к Юрмый-хану: Тунгаур – Хакколай – Иламан – Кустэнэ – Харса – Юрмый хан – Букэй – Бикбулат – Мурат – Кулумбет – Юламан – Аллагуват – Фаттах – Тухват [Сулейманов, 2013. С. 46-47].

О связях тунгауров с северо-западным Башкортостаном, свидетельствуют и языковые данные. Так, диалектные особенности жителей сел и деревень тунгауров совпадают с языковыми формами северо-западных башкир, например, наличие аффиксов –нар/-нэр, –лар/-лэр вместо литературного –тар/-тэр, –дар/-дэр, –зар/-зэр (күргәннэр, барғаннар, тейлэр и др.), в отдельных случаях употребление -з вместо литературного -з (безәүкэй-бызаукай, изыу-изеу и др.).

В родословной обнаруживаются имена многих людей, которых, можно принять за основателей тюб, ара и аулов южных тунгауров. В целом, шежере содержит сотни имен – жителей различных аулов, родоначальников многих современных фамилий Юго-восточного Башкортостана. Следует особо подчеркнуть, что степень достоверности информации в шежере племени Тунгаур очень высокая, ибо неоднократные сверки ее данных с материалами различных документов, в особенности данными ревизий XVIII-XIX вв., в большинстве случаев показали их точность в передаче имен, последовательности родословной линии [23; 24].

Исходя из большой точности башкирских шежере в передаче имен, часто с указанием титулов, иногда и пола, мы осмеливаемся выдвинуть предположение о том, что, возможно, когда-то шежере в башкирском обществе, помимо других функций,

выполняло функцию внутренней переписи, учета численности населения (в большей части мужского пола) волости, туб, родовых подразделений, аулов, дворов. Такая «перепись» могла возникнуть еще в период нахождения башкир в составе Монгольской империи (затем в Золотой Орде). Известно, что на территории нынешней России государственные переписи начали проводиться с 40-х гг. XIII в. золотоордынцами с целью учёта населения для определения размеров дани. Большую важность эта функция могла приобрести с установлением более или менее четких налогов, военных и трудовых повинностей с башкирских волостей после их вхождения в состав Русского государства до начала проведения ревизий, охвативших башкир. Общеизвестно, что шежере использовались при регулировании земельных отношений как внутри волости, так и между ними, при отстаивании вотчинных прав перед государством. Кроме этого, регулярные записи имен в шежере могли применяться при сборе налогов и выполнении повинностей, для полноты их исполнения, а также в целях соблюдения равномерного распределения их среди общинников. «Башкирская перепись» могла также способствовать оперативному сбору войск при отправлении их в службу, военные походы, а также во время башкирских восстаний. Следует признать, что наше предположение пока слабоаргументировано, но в дальнейшем планируем разработать его на предмет усиления конкретными материалами.

Таким образом, шежере племени Тунгаур представляет собой ценный источник, изучение которого позволяет приблизить раскрытие ряда неизученных сторон многовекового и сложного исторического прошлого башкирского народа.

Литература и источники:

1. Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. Уфа: Китап, 2009.
2. Башкирские родословные / сост. Булгаков Р.М., Надергулов М.Х. Уфа, 2002. Вып.1.
3. Башкирские шежере / сост. Кузеев Р.Г. Уфа, 1960.
4. Башкирское народное творчество. Т. 4. Уфа, 1999.
5. Башкирское народное творчество. Т. 7. Уфа, 2004.
6. Валидов А.-З. Среди бурзянских башкир // Агидель. 1992. №10.
7. Дастан о Культегине // Ватандаш. 1997. № 4.
8. Западные башкиры по переписи 1795-1917 гг. Уфа: Китап, 2001.
9. Информатор Ишмурзин Мазгар Дусаевич, 1925 г.р., с. Матраево Зилаирского р-на.
10. Информатор Махмудьян Шарифуллович Саитов, 1926 г.р., с. Матраево Зилаирского р-на.
11. Информатор Махмудьян Халиуллович Махиянов, 1928 г.р., г. Сибай.
12. Информатор Мунавара Хайрулловна Сулейманова, 1926 г.р., г. Баймак.
13. Камалов А.А., Камалова Ф.У. Атайсал. Уфа: Китап, 2001.
14. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. Уфа, 2010.
15. Мажитов Н.А., Султанова А.Н. История Башкортостана с древнейших времен до XVI века. Уфа, 1994.
16. Назаров П.С. К этнографии башкир// Этнографическое обозрение. М., 1890. № 1. Кн. 1.
17. Соколов Д.Н. О башкирских тамгах. Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Выпуск XIII. Оренбург, 1904.
18. Сулейманов Ф.М. К истории изучения башкирского племени Тангаур // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа. Матер. Всерос. научно-практ. конф., посв. 70-летию С.Н. Шитовой. Уфа: Гилем, 2006. С. 68-71.
19. Сулейманов Ф.М. Тангаурские башкиры // Агидель. 1994. №6.
20. Сулейманов Ф.М. Юго-восточный Башкортостан: малоизученные страницы истории и этнографии. Уфа: АН РБ, Гилем, Башк. энциклопедия, 2013. 272 с.
21. Усманова М.Г. Имя отчей земли. Историко-лингвистическое исследование топонимии бассейна реки Сакмар. Уфа: Китап, 1994.
22. ЦИА РБ. Ф. 138. Оп. 2. Д. 413.
23. ЦИА РБ. Ф.138. Оп.1. Д.4674; Оп.2. Д.145,146, 646,707, 4672 и др.
24. Шежере племени Тунгаур. Копия с рукописи.
25. Юлдашбаев Б.Х. История формирования башкирской нации. Уфа, 1972.
26. Режим доступа: haplogroup.narod.ru/r1b.htm

ДРЕВНЕТЮРКСКИЕ СЛОВА *АЛП*, *ИРЭН*, *ИРВ* ОНОМАСТИЧЕСКОЙ
КАРТИНЕ МИРА БАШКИР*

В данной статье проанализированы определенные ономастические единицы в составе которых функционируют древнетюркские слова *алп*, *ирэн*, *ир*.

Начнем анализ со слова *алп*. Башкирское *alp* / *алып* / *алп* 'герой', 'богатырь', 'великан' восходит к древнетюркскому слову *alp* [ДТС, 1969. С. 36], ср.: тур., кар.к.т., кир., ккал., уз. *alp*; алт., хак. *alip*; каз., тат. *alip*; чув. *ukip*. В современных словарях башкирского языка зафиксированы следующие слова с корнем *алп* – *Алпамыша* 'имя эпического богатыря-великана'; 'великан', 'сильный человек', *алып* 'великан'; 'богатырь', *алпар* 'богатырь', *алап* 'слишком большой, неуклюжий'; 'великан', *алапай* 'очень большой', *алпан-толпан* 'вразвалку', 'вперевалку' [Академический словарь башкирского языка, 2011. Т I. С. 252, 260, 253, 227; Словарь башкирского языка, 1993. Т I. С. 55, 48; Башкирско-русский словарь, 1996. С. 28, 23]. Анализ частотных словарей показывает, что словообразование с помощью компонента *алп* является довольно-таки активным в системе узуса башкирского языка. Например, *алпамыша* (F = 2) [Сиразитдинов, 2006. С. 25], *алпауыт* (F = 8, d = 0,12), *алпан-толпан* (F = 6, d = 0,60)** [Сиразитдинов, 2002. С. 25].

Интересен тот факт, что в демском говоре башкирского языка существует слово *алпаниса*, что в переводе означает 'большой человек'. В башкирском народном творчестве слово *алп* встречается в значениях 'великан', 'герой', 'богатырь'. Например, *алп анан тыуыр, аргымак бейэнэн тыуыр* / богатыря родит мать, скакуна – кобылица/ (поговорка); *алп йөрәкле* /неустрасимый, смелый / (фразеологизм).

Башкирские легенды о происхождении гор от великанов-алпов и рождении самих алпов из гор, отличаясь этническим своеобразием, типологически сходны с легендами-сказаниями, сложившимися в догосударственную эпоху в фольклоре о нартах, в фольклоре финно-угорских народов о камнях-скалах и героических исполинах [БНТ, 1987, Т. II. С. 483]. Так, в башкирской легенде "Двугорье Алпа-кум", записанной в Илишевском районе РБ, говорится, что в старину жили алпы – могучие люди огромного роста. Один из них подался в эти края в поисках сородичей. Решил он присесть и отдохнуть. Снял обувь, а в ней полно песку. Человек из племени алпа высыпал песок из своей обуви и отправился дальше. А тот песок, что он вытряхнул из обуви, остался возвышаться двумя горами, расположенными друг возле друга [БНТ, 1987, Т. II. С. 39]. Сходная легенда существует у чувашей.

В башкирском эпосе "Алп-батыр" приводится еще один мифологический сюжет по поводу происхождения гор и скал. Согласно эпосу, Алп-батыр после тяжелого сражения присел отдохнуть на камень и окаменел навсегда как скала около горы Ирендык. С тех пор народ эту скалу называет *Алып батыр каяһы* (скала Алып-батыра). Кроме мифотопонимов на территории Башкортостана существуют различные топонимы, включающие слово *алп* (например, в Шаранском районе есть топоним *Алпай*, возможно, от антропонима Алп + ай; также в Илишевском районе зафиксирован топоним *Алпылар зыяраты* / *кладбище Алыпов*. Согласно легендам, происхождение этого топонима связано с великанами алпами, жившими когда-то на территории Башкортостана [Хисамитдинова, 1994. С. 32].

Слово *алп* используется и в составе сложных мужских личных имен. Например, *Алпар*, *Алпай*, *Алпамыша*, *Алыпбатыр*. Мужское собственное имя *Алпар* упоминается в «Диване» Махмуда Кашгари *Alp Er Tomu*, который означает 'храбрый', 'сильный',

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Формирование и развитие башкирского языка и его диалектов в сравнительно-историческом освещении (на общетюркском фоне)», проект № 13-14-02009

** Здесь F – указывает частоту употребления, d – коэффициент употребительности $0 < d < 1$.

‘мужчина’, ‘герой’, ‘богатырь’ [Кашгари, 1941. С. 368]. Как утверждает татарский лингвист Р. Г. Ахметьянов, тюркское имя *Алпар* “богатырь, смелый мужчина” состоит из двух компонентов: алп + эр “мужчина”, “воин” [Ахметьянов, с. 60]. Мы считаем, что это утверждение является вполне обоснованным. От этого имени образовалась фамилия *Алпаров*.

Как отмечалось ранее, всегда существовала связь между мужчиной и горами. Различные сражения, бои часто происходили именно в горах. Согласно легендам и эпосам, известны случаи захоронения батыров на горе. Например, в башкирском эпосе “Урал батыр” образование Уральских гор связывается с именем Урал-батыра. Там, где на своем коне проходил батыр, образовались высокие горы. Урал не выпил сам воду, а разбрызгал ее вокруг себя, и иссохшая Природа ожила, зазеленела и стала бессмертной. Сам он погиб, но не исчез бесследно, а превратился в Урал-тау [Надршина, 2005. С. 146]. В связи с этим, вполне возможно объяснить названия некоторых оронимов, связав их с мужскими именами и качествами. В описании внешности богатыря также используются приемы сравнения и отождествления его портретных черт с горой, скалой. Например, *таузай кәүзә; кая-таштай һын* и т.д. В башкирском языке известны имена *Тәүкәй-хан, Тәүкәй* [Кузеев, 1960. С. 32, 91, 202].

Исходя из этих соображений, мы попытались связать первый компонент в названии горы *Ирендик / Ирандек* (башк. *Ирәндек*), находящейся на юго-востоке Республики-Башкортостан, со словом *ирән* < *eren / irän* “мужчина”, “воин” [Севортян, 1974. С. 290] + *дек* < *daq* “гора”. По поводу происхождения данного топонима существует несколько гипотез:

1) *ирән* (общий компонент топонимов Ирентик-куль и Ирень) и формант *дек* “гора” [Словарь топонимов Башкирской АССР, 1980. С. 57];

2) *ирендык* < йырынды “овраг” [Никонов, 1966. С. 49];

3) *ир* “земля”; “герой” + *ендык* (эндэк) “крыша” [Матвеев, 1961. С. 114]. В “Древнетюркском словаре” зафиксировано собственное имя *Erän ulu* [ДТС, с. 176]. Башкирское собственное имя *Ираншах* [Кузеев, 1960. С. 144] возможно, произошло от *erän + шах*. В “Академическом словаре башкирского языка” зафиксировано слово *ирән* ‘смелый мужчина’ [Академический словарь башкирского языка, 2012. С. 791].

Иремель (башк. *Ирәмәл*) — одна из самых высоких гор Южного Урала. Происхождение данного оронима имеет несколько версий:

1) *ир* (< эйэр) “седло”+ монг. *эмәл* (<эмель) “седло” [Словарь топонимов Башкирской АССР, 1980. С. 57];

2) в переводе с башкирского языка Иремель – Священная (гора) [Никонов, 1966. С. 51];

3) от *ырым*, ырымлы “заклинание, заколдованный, заговаренный” [Матвеев, 1961. С. 114].

Можно предположить, что происхождение первого компонента этого топонима восходит к слову *ир/ir* “мужчина” “герой”, “воин” + монг. *эмәл* (<эмель) “седло”.

Завершая обзор по сюжету о смысловой связи слов *алп, ирән, ир* в ономастике башкир, следует отметить, что данная проблема требует своего дальнейшего исследования.

Литература и источники:

1. Академический словарь башкирского языка: в 10-ти томах. Т. I. Уфа, 2011.
2. Академический словарь башкирского языка: в 10-ти томах. Т. III Уфа, 2012.
3. Ахметьянов Р.Г. Этимологический словарь татарского языка: в 4-х томах. Бирск.
4. Батыршина Г.Р. Лексика послеродовых обрядов башкир (этнолингвистический анализ) // Вопросы филологии. 2007. № 54. С. 167-169.
5. Башкирское народное творчество. Том I. Эпос; том II. Предания и легенды. Уфа, 1987.
6. Башкирско-русский словарь. М., 1996.
7. Древнетюркский словарь. М., 1969.
8. Кашгари М. Дивану лугат-ит-турк. Анкара, 1941. Т. III.
9. Кузеев Р.Г. Башкирские шежере. Уфа, 1960.
10. Матвеев А.К. Географические названия Урала. Краткий топонимический словарь. Свердловск, 1961.

11. Надршина Ф.А. Эпос «Урал-батыр» (мифологические корни, поэтика) // Бельские просторы. 2005. № 11. С. 140–150.
12. Никонов В.А. Краткий топонимический словарь. М., 1966.
13. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974.
14. Сиразитдинов З.А. Частотный словарь башкирского языка. Т. 2 (проза). Уфа, 2002.
15. Сиразитдинов З.А. Частотный словарь башкирского языка. Т. 2 (публицистика). Уфа, 2006.
16. Словарь башкирского языка: в 2-х томах. Т. I. М., 1993.
17. Словарь топонимов Башкирской АССР / Отв. ред. Т.М. Гарипов, А.А. Камалов, З.Г. Ураксин. Уфа, 1980.
18. Сулейманова Р.А. Башкирско-русский словарь-справочник личных имен и фамилий. Уфа, 2013.
19. Сулейманова Р.А. Антропонимическая система башкир как явление культуры // Актуальные проблемы истории, языка и культуры Башкортостана. Сб. научных трудов молодых ученых ИИЯЛ УНЦ РАН. Уфа, 2012. 135-141.
20. Сулейманова Р.А. Башкирская антропонимия в контексте тюрко-башкирской культуры // Феномен Евразийства в материальной и духовной культуре, этнологии и антропологии башкирского народа. Уфа, 2009. С. 235-236.
21. Сулейманова Р.А. Древнетюркские корни некоторых башкирских имен // Урал-Алтай: через века в будущее. Материалы V Всероссийской тюркологической конференции, посвященной 80-летию ИИЯЛ УНЦ РАН. Уфа, 2012. С. 98-101.
22. Уликанова Р.А. Личное имя как носитель этнокультурной информации // Межкультурная коммуникация: к проблеме формирования толерантной языковой личности в системе вузовского и школьного лингвистического образования. Матер. Всерос. научно-практ. конференции. Уфа, 2001. С. 100-102.
23. Хисамитдинова Ф.Г. Географические названия Башкортостана. Уфа, 1994.

Сулейманова Р.Н. (Уфа)

ОБРАЩЕНИЯ «ВО ВЛАСТЬ» ГРАЖДАН БАШКИРСКОЙ АССР (на примере избирательных кампаний конца 1940-х – начала 1960-х гг.)*

Вторая половина 1940-х – начало 1960-х годов в истории России являются непростыми, сложными. В советской стране происходили неоднозначные и в то же время кардинальные перемены, которые оказывали серьезное влияние на политическую жизнь, вносили свои коррективы в него, а также в общественные настроения. В отношениях между населением и властью, между властью и населением наблюдались новые явления. Нужно отметить, что традиционный вид коммуникации с властью, как жалобы, заявления и письма, продолжал существовать. Однако внутривластная нестабильность в стране влияла, как на формы выражения общественного мнения, так и на его содержание. Коснулась она и Башкирии [Сулейманова, 2014. С. 258]. В эти годы получил распространение такой вид выражения общественного мнения и обращения «во власть», как надписи на избирательных бюллетенях во время выборов в высшие и местные органы представительной власти. Люди писали на них жалобы, претензии, наказания и пожелания кандидатам в депутаты, отражая тем самым свое отношение к проводившейся правительством и партией политике. Подобные обращения людей не оставались без внимания властных органов и контроля соответствующих инстанций.

В послевоенное двадцатилетие в СССР и БАССР проводились массовые избирательные кампании в Верховные Советы СССР, РСФСР, БАССР и местные Советы депутатов трудящихся [История Башкортостана, 2005. С. 16, 82, 142]. Их подготовка и проведение проходили в обстановке «большого политического и

* Статья подготовлена в рамках выполнения Программы фундаментальных исследований секции истории ОИФН РАН «Нации и государство в мировой истории».

трудового подъема трудящихся». Первым важным событием в общественно-политической жизни страны и республики после окончания войны в 1946–1947 гг. явились выборы в Верховные Советы СССР, РСФСР и БАССР и в местные Советы депутатов трудящихся [История Башкортостана, 2005. С. 16]. Была развернута большая агитационно-пропагандистская и разъяснительная работа среди населения. На собраниях граждане задавали членам избирательных комиссий и агитаторам весьма непростые вопросы, как сообщалось в отчетах в партийные органы, – о подготовке и проведении выборов, международном положении, хозяйственно-бытовые. Среди них интерес вызывают следующие: «Чем объяснить изменение в Положении о выборах в Верховный Совет СССР о том, что голосовать могут достигшие 18-летнего возраста, а быть избранными достигшие 23 лет; Почему в эти выборы бюллетени будут опускать в урну без конвертов; Имеют ли право участвовать в голосовании репатриированные граждане», и др. В ходе обсуждения у людей возникали вполне конкретные вопросы: «Какими мерами собирается партия поднять благосостояние народа; Когда будут в достаточном количестве предметы широкого потребления для населения, как-то: керосин, мыло, спички, посуда и др.; Почему наша местная промышленность мало выпускает товаров ширпотреба для населения; Почему на частном рынке продается много промышленных изделий, а в магазинах их не имеется», и пр. [Сулейманова, 2013. С. 244]. Это указывает, как в первые послевоенные годы население активно реагировало на все происходившее в общественной жизни республики. Более того, оно уже было другим, что показали выборы, в частности, сделанные избирателями надписи на бюллетенях. Наряду с многочисленными выражениями преданности советской власти, партии, родине, носившими патриотический характер, имелись и критические надписи. От одной избирательной кампании к другой содержание в них менялось.

Обратимся к первой избирательной кампании в послевоенной Башкирии, состоявшейся в декабре 1947 г., в местные Советы депутатов трудящихся. Так, во время их проведения только в Уфе на избирательных участках были обнаружены на бюллетенях 679 надписей избирателей. В них давались указы кандидатам в депутаты об упорядочении торговли хлебом в магазинах, улучшении электроосвещения, обеспечения водой и пр. Были и традиционные патриотические, типа: «Голосую за советскую власть; С радостью отдаю свой голос за кандидатов блока коммунистов и беспартийных; Мы голосуем за партию, за Сталина, за свое счастье», и пр. Однако были зафиксированы надписи «провокационного» характера: «Свободная торговля, а хлеба и продуктов нет, голосовать не буду; Тов. депутаты, когда же мы будем жить как подобает жить настоящему гражданину СССР. Когда же мы сможем воспитать детей в советском стиле. Когда будет свет в домах; когда не будет очередей; Деньги взяли, да еще голосовать, какая же демократия, когда я голосую за одного», и пр. [Проблемы взаимоотношений..., 2014. С. 101]. Подобные «нездоровые» по содержанию надписи были выявлены на избирательных участках по всей республике, о чем сообщалось обкомом партии в ЦК ВКП(б). Правда, информационные сводки о ходе выборов и их итогах по республике заканчивались традиционным заверением, что они прошли «на высоком идейно-политическом уровне», не было «никаких случаев аморальных или аполитичных явлений».

Практика подобных обращений «во власть» в ходе проведения выборов продолжилась и в последующие годы. Граждане на официальных собраниях и встречах с кандидатами в депутаты в своих выступлениях высказывали одобрение политики партии, поддерживали предложенных кандидатов. В наказах последним они желали в основном улучшения работы больниц, почт, общественных бань, магазинов и снабжения товарами народного потребления, домов культуры, ускорения строительства жилья и пр. Однако это не отражало всего спектра общественных настроений. Ведь критические мнения существовали и четко отслеживались соответствующими инстанциями. При проведении выборов в Верховный Совет СССР в марте 1950 г. в республике на избирательных участках на бюллетенях были сделаны многочисленные надписи. Содержание многих из них носило позитивный характер. Но имелись и такие, как: «Приветствую. Но жить плохо, прошу помочь; приветствую, только улучшить жизнь». Это говорило о наличии в социуме республики подобным образом выражающих свое несогласие с сохранявшимися трудностями в жизни.

В марте 1958 г. в БАССР были проведены выборы в Верховный Совет СССР. В направленных в обком партии информациях о ходе выборов сообщалось о выявленных на избирательных участках многочисленных надписях на бюллетенях. Так, в одной из сводок, направленных из города Октябрьского, сообщалось, что было сделано 378 «различных надписей». Среди них имелись: 182 надписи патриотического характера, которые выражали «любовь к партии и советскому правительству, уважение к советской избирательной системе», 15 – с «пожеланиями улучшить жилищно-бытовые условия, снизить цены на продукты», 44 надписи выражали «недовольство избирательной системой», 30 – «недовольство трудностями устройства на работу», 50 – «недовольство кандидатами», имелись 47 случаев вычеркивания фамилий кандидатов и вписывания фамилий Молотова, Маленкова, Жукова и др., 10 – «антисоветского содержания» [Проблемы взаимоотношений..., 2014. С. 367].

Многие из этих надписей являлись наказами будущим «народным избранникам» и носили позитивный характер. В них люди просили уделять больше внимания их запросам по облегчению жизни, бороться за снижение цен и пр. Но имелись и такого рода пожелания: «Слуга народа должен быть слугой и думать о живых людях, а не о звездах, полетах на луну, а не о скачках на цены; Депутат должен оправдать доверие народа, а Вы завышаете цены на те или другие виды продуктов, такие депутаты нам не нужны; Помни, что быть депутатом не выгодно для народа и государства, а очень выгодно для себя; За вас голосуем, а вы для рабочего жизнь даете тяжелее с каждым днем», и пр. Это свидетельствовало о том, что граждане все активнее реагируют на происходящие события в политической и экономической жизни страны и республики, предъявляя повышенные требования будущим депутатам. Особенно на это указывают «нездоровые», «провокационные» по содержанию надписи избирателей, в частности: «Каждый год выбираем, но они мало работают; гонят, как дураков, отдай голос, 100% – есть план голосов; Все ложь и обман; будет у нас когда либо свобода, демократия и подлинный социализм; Когда кончится посмешище над народом», и пр. Людей, прежде всего, беспокоили более насущные социальные проблемы, как доступность жилья, улучшение продовольственного обеспечения и многие другие, о чем говорят надписи на избирательных бюллетенях: «Нам нужны не только депутаты, но и хлеб, прочее; Почему нет улучшения жизни, опять повышение цен на товары, не живем, а существуем, хватит кормить словами, надо получше обеспечивать; Удешевите цены на продукты питания и товары первой необходимости, недостаточно швейных изделий, мужских костюмов, брюк, рубашек и т.д., недостаточно всякой обуви. Просим принять меры, улучшить снабжение», и пр.

Нововведения Хрущева в экономической, политической и прочих сферах жизнедеятельности в результате их непродуманности привели к ухудшению экономических показателей развития советской страны, к социальной напряженности, что вызвало широкий общественный резонанс [Аксютин, 2004. С. 97]. Проявление недовольства населения нашло своеобразное отражение в сделанных на бюллетенях надписях на прошедших в БАССР выборах. Среди них имелись и такие: «Против Хрущева; За Маленкова Г.М., Молотова надо выбрать, оплевали человека напрасно, передайте Хрущеву пускай прекращает терзать ленинскую гвардию профессионалов-революционеров», и пр. Были и такого рода надписи: «Вы нам надоели своими выборами; За 40 лет вы высосали из народа всю кровь, придет время и Вы ей захлебнетесь! Спасибо за «последовательное» снижение цен!!!; Мы думали, что в 1958 году будет лучше, а получилось наоборот; Дайте жизнь, как в Америке; Интересно, почему снабжение в БАССР, особенно в Салавате значительно хуже, чем в других городах Союза», и пр. Люди высказывали свое недовольство советской избирательной системой, проходившей на безальтернативной основе. Так, имелись такие надписи: «Демократия не такая, когда в бюллетень внесен один человек, а нужно включить несколько человек, вот это будут выборы; Я не согласен! Этих депутатов выбирали без нас. Я не зачеркну, потому что они все равно будут избраны», и пр. [Проблемы взаимоотношений..., 2014. С. 368].

Наибольший отклик в общественном мнении, как видно в надписях на избирательных бюллетенях в республике, получил призыв «Догнать и перегнать Америку по производству мяса, молока и масла на душу населения» [Аксютин, 2004. С. 355]. Люди недоумевали или выражали откровенный скепсис по этому поводу. И на

оборотах бюллетеней они писали: «На повышенных ценах не догонишь Америку, нужно догонять на темпах», и пр.

Таким образом, подобные формы выражения общественного мнения во время избирательных кампаний через надписи на бюллетенях кандидатов в депутаты являлись достаточно распространенными в эти годы. В информационных сводках в вышестоящие инстанции Башкирский обком партии сообщал не только о «высокой активности» граждан республики, «единодушно отдавших свои голоса за выдвинутых кандидатов, но и давал сведения о тех, кто не участвовал или отказывался принять участие в выборах. Так, на выборах в Верховные Советы РСФСР и БАССР в феврале 1951 г. 7 человек не явились на выборы. В ходе последующих выборов в республике подобные случаи партийными органами фиксировались и сообщались в центральные инстанции. Так, в июне 1974 г. на выборах в Верховный Совет СССР в г. Бирске 2 избирателя отказались голосовать, «несмотря на многочисленные попытки их убедить принять участие в голосовании» [ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 187. Д. 332. Л. 224; Оп. 189. Д. 225. Л. 109-113].

Приобретенный опыт взаимоотношения населения и власти при проведении избирательных кампаний использовался в 1960-е годы. В выборах в Верховный Совет СССР в сентябре 1960 г. участвовало все население автономной республики [История Башкортостана, 2005. С. 82]. Граждане традиционно оставляли свои надписи на бюллетенях. Это в основном были предложения, указы, замечания будущим «народным избранникам». Так, во многих из них говорилось о сохранении коллективных садов, улучшении работы городского транспорта, водоснабжения, торговли, снижения цен на продукты питания, одежду, решения жилищной проблемы, оплаты труда, поддержки женщин-матерей, открытия детских дошкольных учреждений и пр.: «Желательно улучшить условия жизни трудящихся; Советская власть! Когда будет решена жилищная проблема; Просим снижения цен на масло, сахар, хлеб; Добавили рабочим заработок; Голосую в надежде, что больше будут заботиться о детсадах, яслях, заботиться о молодых женщинах; Вы можете прибавить зарплату, так чтобы при социализме жили хотя бы так как живут при капитализме», и пр. Имелись и такие надписи: «Просим обращать внимание и на людей; Надо выбирать из местных; Такие депутаты нам не нужны; За блок коммунистов я голосовать не хочу, это все обман; Где второй кандидат; Он не может быть нашим депутатом. Ваш способ выдвижения кандидатов – мошенничество; Избираю давно, разных, пользы нет, жилья нет; Что толку, что мы избираем. Все равно жить легче не станет. Это всем известно, не правда ли; Голосую против. Неужели нельзя назначить кандидата из Башкирии; Как бабушка Нинила увидела своего барина, так и мы своего депутата», и пр. [Проблемы взаимоотношений..., 2014. С. 367–368].

На выборах в высший орган страны, проходивший в республике в марте 1962 г., на бюллетенях были сделаны следующие надписи: «Нужно иметь больше мяса и дешевле продавать продукты. Пора Верховному Совету подумать о снижении цен на продовольственные товары; Нужно чаще делать выборы, чтобы в магазинах было больше продуктов», и пр. На бюллетене одного из кандидатов, высокопоставленного чиновника из автономной республики, избирателем было написано: «Вы на съезде докладывали все выполнено по мясу и молоку на 100–110%, а в это время голодали. Где обещанное Вами изобилие продуктов? Меньше надо продуктов отдавать за границу «Друзьям», которые в последствии покажут клыки. Больше уделять внимания своим рабочим, тогда можно со спокойной душой голосовать, а в данный момент от депутатов толку нет» [Проблемы взаимоотношений..., 2014. С. 415]. Вышеприведенные надписи красноречиво говорят, что в общественном социуме республики продолжали сохраняться подобные выражения общественного мнения, которые отличались от официальных.

Граждане Башкирской АССР проявляли повышенный интерес к проблемам внешней политики советского государства. Наибольший отклик в общественном мнении вызвало противостояние двух сверхдержав – СССР и США. Это породило в людях нервные ожидания, обострило прежние социальные страхи [Аксютин, 2004. С. 307], что нашло отражение в содержании надписей избирателей на бюллетенях, в основном такого типа: «Голосую за мир, против войны; Лишь бы не было войны; Я видела войну, мои дети пусть живут в мире, без войны», и др.

Итак, обзор надписей граждан на избирательных бюллетенях на выборах, проходивших в Башкирской АССР в конце 1940-х – начале 1960-х гг., показывает, что происходившие в жизни советской страны и республики события, среди них кризис власти после смерти Сталина, сохранявшиеся трудности в продовольственном снабжении, политическая нестабильность в обществе, внешнеполитические проблемы и др., на которые население активно реагировало, особенно на выборах. Общественное мнение варьировалось от одобрения до выражения недовольства и даже негодования. Однако в нем явно проявился уже имевшийся раскол по вопросам внешней и внутренней политики, в частности, по таким, как: помощь иностранным государствам, отношения со многими странами, особенно капиталистического лагеря, мероприятия по сдерживанию «атомной угрозы», реализации курса «Догнать и перегнать США», и реформирования и вывода сельского хозяйства из кризиса, улучшения материально-бытового положения населения страны и др.

Происходившие в последующие периоды в политической и экономической жизни СССР перемены получали соответствующий общественный резонанс, в частности на выборах в 1970-х гг. Так, при проведении в Башкирии выборов в Верховный Совет страны в июне 1974 г. на избирательных участках в бюллетенях были обнаружены следующие надписи: «Дайте мясо; Где мясо, молоко в магазинах? По Программе партии на XXIV съезде КПСС должно быть: 1. К 1970 году достаточное потребление; 2. К 1980 году должно быть обеспечено удовлетворение продуктами чуть ли не по потребностям; Где в Башкирии мясо, продукты? Когда будет мясо?», и пр. На выборах в июне 1975 г. на бюллетенях имелись такие надписи: «Что вы даете в пользу народа; На выборы иду как на формальное явление» [ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 187. Д. 332. Л. 224; Оп. 189. Д. 225. Л. 109-113] и пр.

Обращения граждан БАССР «во власть» в рассматриваемые годы, как наказания и пожелания кандидатам в депутаты, высказывались ими на собраниях и встречах с последними, оставались в виде надписей на бюллетенях во время выборов. Нельзя не сказать, что власть не реагировала на подобное выражение общественного мнения. Наоборот, она держала под полным контролем участие населения в выборах, его лояльность к политике властей. Свидетельством этому являются регулярно принимавшиеся местными органами постановления о работе депутатов по выполнению наказов избирателей. Для этого привлекались также средства массовой информации, прежде всего, печать. Так, в газетах в специальных рубриках «Письма в редакцию» рассказывалось о деятельности депутатов, об исполнении ими наказов избирателей, где можно встретить публикации критического характера, в которых говорилось о формальном исполнении «народными избранниками» своих обязанностей и наказов граждан.

Таким образом, обзор надписей на избирательных бюллетенях, сделанных гражданами Башкирской АССР в рассматриваемые годы, на прошедших выборах в представительные органы государственной власти на региональном и центральном уровнях показывает наличие острых насущных проблем, волновавших население. В общественных настроениях имело место многообразие их выражения: с одной стороны, у людей была надежда на лучшую жизнь, без войны, голода и нужды, с другой, – скепсис и разочарование в руководителях страны, республики, проводившейся ими политике. Надписи на избирательных бюллетенях в БАССР в послевоенное двадцатилетие отразили противоречивость общественно-политического развития республики, как и в целом советской страны, ограниченность и незавершенность проводимых реформ, фиктивность советской демократии и авторитарность существующего режима. Накопленный опыт взаимоотношений населения и власти, подобным образом обращения его «во власть», выражения своего отношения к государственной политике перенеслось на последующие годы, о чем свидетельствует содержание надписей избирателей на бюллетенях во время проведения в республике выборов в 1970-е гг. Все это оказало немаловажное влияние на социально-психологическое состояние населения, характер и динамику его взаимоотношений с властью. Оно имело свое мнение, отличавшееся от официального, вопреки партийной пропаганде никогда не было «единодушным и всецело одобряющим» решения партии и правительства.

Литература и источники:

1. Аксютин Ю.В. Хрущевская «оттепель» и общественные настроения в СССР в 1953–1964 гг. М., 2004.
2. История Башкортостана. 1917–1990-е годы: в 2-х т. Т. 2 / Отв. ред. Р.Н. Сулейманова. Уфа, 2005.
3. Проблемы взаимоотношений населения и власти в СССР в 1945–1964 годах: на примере Башкирской АССР. Сборник документов и материалов / Отв. ред. Р.Н. Сулейманова. Уфа, 2014.
4. Сулейманова Р.Н. Общественные настроения в Башкирии в 1945–1953 гг.: новые веяния в политической жизни // Региональный фактор модернизации России XV I –XX вв. Сб. науч. статей. Екатеринбург, 2013. С. 242–245.
5. Сулейманова Р.Н. Обращения населения Башкирии в 1953 – начале 1960-х гг. как показатель отношения к власти // Урал-Алтай: через века в будущее. VI Всерос. тюрколог. конф. Уфа, 2014. С. 258–260.
6. ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 187. Д. 332. Л. 224; Оп. 189. Д. 225. Л. 109-113.

Султангареева Р.А. (Уфа)

ОТГОЛОСКИ ШАМАНИЗМА В БАШКИРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Система верований, мифологических представлений, культов, основанная на политеизме, обозначила этноспецифику и общие черты архаичной культуры башкир на мировом фоне. В ряду алтайской, монгольской, бурятской, якутской шаманских религий башкирская также располагает многообразными формами поклонения Природе и контактов с ней. Это «особая стадия в развитии религиозных верований человечества», когда «основными средствами жизнеобеспечения была охота, рыболовство, собирательство» [Басилов, 1997. С.13]. Атрибуты, связанные с деятельностью шамана: наделенность сверхъестественными силами и инициации посвящения [Элиаде, 1987. С.27], многообразие функций как лекаря, провидца [Попов, 1984. С.113-114], находят аналогии с деятельностью башкирского баксы.

Представления о духах, магии и могуществе живой среды, предметов, слова, напева, затем и целостные культовые ритуалы, сохраняющиеся в фольклорной, исторической памяти людей по сей день, являются формами давно исчезнувшей системы шаманства. Так, лапландский шаман – нойда совмещает в себе жреца, знахаря, колдуна и ворожеи или «в современных эквивалентах – философа, врача, экстрасенса и провидца» [Рыков, 1991. С.61]. «У туркмен-гекленов он назывался порхан, который обладал способностями общения с духами, ясновидения и обучался этим способностям у джиннов» [Басилов, 1986. С.103]. Название, произошедшее из эвенкийского языка «шаман», в основном связано с целительскими традициями сибирских народов. Во всей тюркоязычной сфере школа поклонения Природе и духовно психологического контакта с ней варьируется в названиях бахши, баксы, бахус [Басилов, 1986. С.105]. Общеприняты представления об особо экспрессивном состоянии, исступленном самовыражении, характерных шаманам в камланиях, связанных с целью воздействовать на силы Природы, божеств, духов предков. Магические слова, молитвы, напевы, танцевальные телодвижения — основные компоненты действий шамана [Басилов, 1986. С.122; Малкондуев, 1989. С.112-114], как посредника между миром духов, невидимыми существами. При всех определениях справедливо выделить то, что главной чертой в шаманстве является «характер связи людей с космическими сферами» [Басилов, 1986. С.10], что предполагает его способности устанавливать контакты с духами и влиять на ход событий. В зафиксированных исследователями ранее сведениях обнаруживаются единые религиозные, культовые истоки шаманизма различных народов.

На основе фольклорно-этнографических, историко-археологических материалов, а также по записям последних лет, вырисовывается облик личности башкирского баксы. С одной стороны его творчество представляет типологичную часть

мирового шаманизма, с другой – этнический феномен культуры с присущими ему особенностями.

Особенность и своеобразие башкирского шаманства обозначены в обрядах, фольклорных заклинательно-заговорных текстах. Обряд, как код мифологических представлений, магическое единство слов, действий, напевов был средством взаимодействий мага с Природой. Отсюда устойчивость заклинательных формул в лечебном обряде и их типологические варианты.

Личность шамана имела различные названия у народов, но почти однотипную форму деятельности и предназначение. Генезис функций, знаний и умений шамана восходит к единому учению о природе и места личности в ней. Находит аналогию с монгольскими, якутскими действиями шаманов [Мукопляева, 1993. С.37] башкирский обычай поклонения Небу (соотносящееся с обрядом поклонения Солнцу), который был записан С. Георги, одним из первых собирателей и исследователей башкирской мировоззренческой сферы. «Во время какого ни есть праздника, убьют животное, то ставят на приборе каштак уваренного мяса против солнца, творя при том много поклонений и прочее» [Георги, 1799. С.106]. Далее он добавляет: «Во всем подобно шаманским язычникам» [Георги, 1799. С.107]. Исследуя бытовой уклад башкир, С.Н. Попов, писал, что «замечают между их обрядами нечто языческое и сходное с шаманскими» [Руденко, 1955. С.314]. Шаманский обряд «сношения с духами, породнения» проводили, как писал С. Георги, во время «жестоких припадков от маточной болезни и тоски, так как некоторые припадки беременных женщин почитают они беснованием и потому муллы изгоняют бесов при помощи заклинаний из корана и притом больных, добираясь до сатаны толкают, бьют, ругают и оплевывают» [Георги, 1799. С.73-75]. Такие же экстатичные действия проделывают «бесогонители» («шайтан курьесця»), которые стреляют по бесам и при этом саблями машут, палками бьют, преследуют их, ранят, а по сказкам иногда и убивают [Руденко, 1955. С.310]. И. Лепехин наиболее чётко описал башкирское камлание произошедшее во время лечения беременной женщины: «Курязя с обточенной саблей и ружьем караулит шайтана. Курязю за полы держат два товарища, ведь шайтан очень силен. Чтобы шайтан не вошел в дом больной, в избе все шумно плясали и пели. В полночь курязя, заметив во дворе шайтана, выстреливал в него из окна, потом вместе с товарищами с криком, саблей гнал ряженого шайтана до самой реки, пока тот не скрылся в ней» [Лепехин, 1822. С.73-75]. Эти свидетельства являются наиболее объективными доказательствами существования института шаманства у башкир.

Слово «багыусы» (в тюркоязычной сфере соответствует шаману) С.И. Руденко переводит как ворожеи и ворожейки (багучи) [Руденко 1955. С.309], связывания их только со словом «смотреть». Он пишет: «...смотрят в чашу, замечают, кидают 41 камешек или желудь (нокот халыу) и смотрят» [Руденко, 1955. С.309]. В слове «багыусы» вкладывается понятие «воспитывать, растить, обеспечить здоровье». Баксы должен был складно и искусно произносить слова, чтобы воздействовать на духов, силы Природы, людей, животных. Отсюда башкирский баксы – личность с многогранными функциями: он и провидец, и целитель, и мастер слова, певец, сэсэн (поэт-импровизатор). Большая часть башкирского народного словесно-поэтического искусства, заговорно-заклинательного репертуара (в целом, магический фольклор) по происхождению, функционированию и многовековой сохранности связан с уникальной деятельностью и творчеством баксы. Таковы заклички дождя, солнца, заговоры змей, пауков, опыты гадательного фольклора и т.д. «Дождик, лей, лей! Барана черного зарежу, голову тебе положу!», «Тетя Солнце, выйди! Выйди! Согревай! Белого барана зарежу! Голову тебе положу!». Термин багыусы, баксы включает и значение «курязя» – человека, получившего свое искусство по наследству от дедов и обладающий способностями предвидения и умения прогонять нечистую силу, болезни (как шаман). Письменных свидетельств о costume и атрибутах баксы не сохранилось.

В «Словаре башкирских говоров» курязя (от «курэ» – «видит») переводится как ворожей, провидец, ясновидец: никому не видимый бес становится «видимым» для целителя. Баксы – человек, отвечающий за здоровье, благополучие и спокойствие рода. Перешедшие со временем в репертуар детского фольклора заклички-заговоры являются по сути творениями башкирских баксы. До сих пор в памяти народа живы осколочные формы специальных песен-молитв баксы. Рифмизация просьб в обрядовых

текстах, волевое участие, умелые установки на «договаривания» со стихиями свидетельствуют о характере ума, способностях шамана, который вызывал дождь или ясную погоду, принося в жертву барана черной (дождю) или белой (солнечному дню) масти обращаясь со специальными словами о формульности речи баксы. Четкий ритм текстов:

Кояш апай, сык, сык,
Ак яулығың болғап сык,
Ал яулығың болғап сык,
Алтын алка бирермен,
Һоҫоп итен куйырмын,
Кояш апай, сык, сык!
Кояш апай сык, сык! (XVI)

Тетя Солнце, выйди, выйди
С белым платком, выходи,
С алым платком, выходи,
Золотую сережку дам,
Полную чашу мяса поставлю,
Тетя Солнце, выйди, выйди!
Тетя Солнце, выйди, выйди!

В заклинаниях дождя, традиционно исполняемых в напевно-речитативных формах, показательны обращения баксы к высшим божествам, следы умиловительных актов жертвоприношений, также яркое эмоционально-экспрессивное стремление воздействия человека на Природу:

Ямғыр, яу, яу, яу!
Иген үҫен тау, тау!
Һимез тәкә һуйырмын,
Башын һиңә куйырмын,
Майлы бутка бешереп
Көмөш калак бирермен!
Ямғыр, яу, яу, яу! (XVI)

Дождик, лей, лей, лей!
Пусть растет хлеб скорей!
Барана жирного зарежу,
Тебе голову положу,
Кашу жирную сварю,
Дам (поставлю) ложку серебряную.
Дождик, лей, лей, лей!

Заклички проявляют специфику древних форм творчества баксы, которому только надлежало и под силу было совершать обряд жертвоприношения в целях умиловления божеств. В словесных формулах зашифрованы осколочные формы целой системы учения о Природе. Повторы слов, интонации скандирований, четкий темпоритм стиха отражают большие знания, особенности движений, словесных фраз баксы.

Один из основных показателей силы баксы – умение воздействовать на Природу, на смену погоды. В свое время А. Инан писал о том, что баксы – это люди, со специальными молитвами обращающиеся к сверхъестественным силам, природным явлениям за помощью [Инан, 1998. С.260]. Экстраординарные способности шаманов тюркоязычных народов и их назначение, умение и силы связываются с традициями, уходящими корнями в хуннское время [Потапов, 1991. С.120]. Следы шаманских камланий, во время которых баксы использует плетку (камсы) из 12 плетеных хвостов отражены в эпосе «Алдар и Зухра» [БНТ, 1987. С.363-365]. Это могучей силы инструмент, только им могли изгнать чары колдовства, поразить джинов.

В воспоминаниях информаторов старшего поколения сохранились сведения о могущественной культуре взаимоотношений человека с Природой, осуществляемых башкирскими баксы, которые выступали посредниками между различными силами. Наиболее сильные из них могли влиять не только на состояние здоровья человека, но и на погоду. В преданиях, воспоминаниях реконструируется облик башкирского баксы как целителя, мудреца, импровизатора. «Каждый вечер до заката солнца он пел странные мелодические песни. Сам нас отгонял и говорил: отойдите, я совершу молитву (һеүләп алайым)», — вспоминают жители деревни Мурадым Кугарчинского района о провидце, знаменитом авлии Шамигуле-хальфе – человеку могучей духовной силы, «который мог призвать тучи, отогнать ветер или, наоборот, позвать его, излечивал от всех недугов, болезней» (XVII). О Зайнулле-ишане Расулеве, известном теологе-просветителе, слагали легенды, повествующие о его необыкновенных способностях изменять погоду, ветер, тушить на расстоянии пожар т.д. (XI). Башкирский баксы располагал экстраординарными качествами человека, способного помогать людям, приобщая силы Природы. Таинственная целительная, прорицательная сила к баксы приходит по-разному. Но одно остается общим: дар сверхъестественной

силы приходит извне. У тувинцев шаманские способности появляются после болезни албыстар или как наследственный признак [Смоляк, 1992. С.152], шаманы древних тюрков получали свою силу, способности от легкого ветра или воздушного дуновения [Потапов, 1991. С.85]. Шаманы у дагестанских народов отличались особой эксцентричностью, тонкой чувствительностью, поддавались ярости, даже эпилептическим припадкам, с другой стороны — это были здоровые люди с художественным видением, с развитыми способностями ясновидения и актерским мышлением [Малкондуев, 1989. С.122]. Башкиры считали, что сила баксы приходит по велению Тэнгри, передается по наследству. Магическую силу и возможности целители приобретают после того, как пересекают сильные воды, «большое море, озеро, особенно священный Байкал» [Фольклор., 2011. С.373]. В башкирских заговорах запечатлена такая же аргументация силы и могущества баксы:

Татран тигән – һин булһаң,	Ты – затек (болезнь уха)
Изел кискән – мин булам,	Я же – Идель переплыл,
Яйык кискән – мин булам,	Я и Яик переплыл,
Иртыш кискән – мин булам!	Я и Иртыш переплыл!

Мотив пересеченного моря, воды как показатель аргумента силы, мощи, баксы имеет место в лечении экземы [БНТ, 2010. С.126], также порчи, ушных болезней [БХИ, 1995. 70-се б.].

Шаманские традиции камлания продлили свою жизнь в новом витке времени в творчестве имсе (знахарь), ен кыуыусы (бесогонятель). Выкрикивая слова обругивания, они гонят кочергой, вилами злые силы, «преследуют, изгоняют далеко за пределы деревни», хоронят и ставят на могилу осиный кол. Отличается синтез языческих и исламских традиций, когда после изгнаний, избиений, хлестаний «имсе садятся и читают во имя Аллаха молитву».

Преследования шаманских религиозных практик и запреты деятельности баксы, проводившиеся в стране в послереволюционные годы, привели к угасанию и исчезновению традиции. Монолитная школа башкирского шаманизма распалась, а традиции и опыт, часть сакрального наследия переняли знахари, лекари, гадалки, муллы. До недавнего времени бытовали традиции шумного, всенародного изгнания беса, шайтана. В поведении современного имсе или бесогонителя, который произносит заговоры, заклинания, кричит, прогоняя невидимые другим силы, проделывает танцевальные движения, просматриваются следы шаманских традиций. В народе известны имена этих целителей: в Кугарчинском районе – Гайния-аби, в Хайбуллинском – Мутагар, Фархана аби (Караидельский р-н, с. Кисек Кайын), в Зилаирском – Абелькасим [ЭКСИ, 2006, 137 б.] и др. Они и лечат, и заговаривают, и молятся. Воспроизводится облик башкирского баксы как целителя, святого жреца и авлии.

Целитель, уважаемый во всей округе старик Мингажетдин мог вылечить человека словом, созывать и заговаривать духов болезней и прогонять их («Ауырыузың эйәһен сақырып, уны арбап кыуып ебәрә алған, һүззәрен хәтерләйем бер аз ғына»); если же сам не мог прийти к больному, он отправлял свою палку. Человек, которого мучила падучая или лихорадка, обнимал палку Мингажетдина и излечивался (IV, XVIII). Многие целители, умирая, проявляли заботу о живых: «Кто заболит в моем роду, пусть приляжет на могилу мою — вылечу» (X). Храните землю с моей могилы, обращайтесь к ней, когда придет хворь» (XII, XXI).

Туиш бабай (полное имя Туймухамет – Р.С.) собирал камни на берегу реки и построил Каменную мечеть. Камни он таскал в подоле и мог вызывать дождь» (V). К его могиле приезжали молиться из Кыргызстана, Узбекистана, из всей Азии и говорили: «Огородите его могилу, не то уйдет из ваших мест благополучие. Он ведь лечил и души, и тела наши» (XII).

Башкирский баксы представляется не только как целитель, маг, излечивающий в исступленном танце, изгоняя зло и болезни, но и как пронизательный добрый попечитель, творец-мыслитель. В эпических сказаниях «Кузый-курпэс и Маянхылыу», «Идукай и Мурадым», в сказках отражены облик и назначение башкирского баксы (шамана), его роль мудреца, сказителя и сэсэна-творца. В полномочия башкирского баксы входили толкования снов, обнаружение пропажи, предсказания погоды, манипуляции с камнями и т.д.

Творчество баксы, основанное на мифологических знаниях, проявляющееся в заклинательно-заговорном репертуаре магического фольклора, содержит сведения об архаичной культуре мышления, мерах обучения и контакта с Природой, позволяет реконструировать первородно-мифологическое и реальное восприятие явлений. Баксы обращался к болезням как к видимым существам, идентифицируя себя с могучими стихиями:

Кит, кақта, кит!	Уйди, болезнь, уйди,
Ете сат юлда атаң,	Отец твой на перепутье семи дорог,
Ете сат юлда инән,	Мать твоя на перепутье семи дорог,
Үзең эзләп тап,	Иди ты и их найди,
Ана бара юлың!	Вон твоя дорога,
Кит бынан мэлгүн,	Вон отсюда, негодяй,
Беззең менән тиңләшмә,	Вон, уходи, с собой не равняй!
Беззең менән булышма,	С нами не тягайся
Миндә – кес,	Во мне – сила,
Миндә – һыу,	Во мне – вода,
Миндә – тупрак!	Во мне – земля,
Кит, кит!	Уйди, уйди! (XVII, XXII).

Эти записи сделаны в 1992 г. от группы женщин старшего поколения, среди которых была и та, у которой прогнали из дома нечистую «ен» (джин) и вернули рассудок. Обряд представляет осколочный образец камлания шамана. Выпали элементы вызывания духов-помощников, предков, превалирует мотив изгнания болезни. «Старик (мулла бабай, авлия) кричал, ругался, приговаривая эти слова, кружил по дому с дымящимся можжевельником в руках, стрелял из ружья, приподнимал покрывала, шарил кочергой под печкой, кроватями и «гнал» их. Когда он начал прогонять бесов из дома, у него были слезы на глазах. Далекое на задворки прогнал и показал рукой им дорогу:

Кит, ана бара юлың,	Иди, вон твоя дорога,
Кем ебәргән - шуңа бар,	Кто послал, к тому иди
Кем карғаған - шуңа бар!	Кто проклял, тому достанься!

Затем долго ходил и кружил в огороде». Таким образом, в фольклорном сознании башкир обнаруживаются следы шаманизма, со сменой религий потерявшего многие свои черты. Башкирское «шаманство у башкир имело разветвленные формы» и в нем лежит идея отождествления болезней и несчастий с творениями духов, которых можно было умилостивить жертвоприношениями [Мажитов, 1977. С. 132].

Литература и источники:

1. Басилов В.Н. Пережитки шаманства у туркмен-гекленов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Москва, 1986. 208 с.
2. Башкорт халык ижады. Легендалар һәм риүәйәттәр / Төз. һәм баш һүз авт. Ф.А. Нәзершина. Өфө, 1997. 440 б.
3. Георги С.И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799. Ч. 2.
4. Инан А. Шаманизм тарихта һәм бөгөн. Өфө, 1998.
5. Киреев А.Н. Башкорт халык ижады. Студенттар өсөн укыу әсбабы / БДУ. Өфө, 1981. 232 с.
6. Мажитов Н.А. Южный Урал в VII-XIV вв. М.: Наука, 1977. 240 с.
7. Малкондуев Х.Х. Поэзия лечебной магии балкарцев и карачаевцев // Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1989. С. 96-114.
8. Мукопляева С.Д. Шаманизм и культура якутского народа // Традиционная культура и среда обитания. М., 1993. С. 117-118.
9. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.
10. Потапов Л.П. Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах // Сов. этнография. 1991. № 5. С. 79-85.
11. Молдобаев И.Б. Эпос «Манас» как источник изучения духовной культуры киргизского народа. Фрунзе, 1989. 151 с.
12. Руденко С.И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. М., Л., 1955. 394 с.

13. Рыков В. Шаманы Лапландии // Наука и религия. 1991. № 8. С. 58-60.
14. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. М.: Наука, 1992. 279 с.
15. Элиаде М. Шаманизм и космология. Лондон, 1987.

Список информаторов:

- I. Барлыбаев Абубакир (1914 г.р.) – д. Юмашево Баймакского района.
- II. Биккужин Акрам Гумерович (1924 г.р.) – д. Абзак Белорецкого района.
- III. Валитова Галия Мавленбирдиевна (1923 г.р.) – д. Максютово Тюльганского района Оренбургской области.
- IV. Гафарова Саруар (1930 г.р.) – д. Кильчурино Баймакского района.
- V. Гилемханова Рабига (1919 г.р.) – д. Москово Дюртюлинского района.
- VI. Гимранова Файхуна Шакировна (1930 г.р.) – д. Лагерево Салаватского района.
- VII. Гималетдинова Минзагира Салахетдиновна (1910 г.р.) – д. Ахуново Салаватского района.
- VIII. Кусмаева Бадерниса Сагидулловна (1899 г.р.) – д. Зирик Мелеузовского района.
- IX. Кутлуахметова Марьям Фазлетдиновна (1930 г.р.) – д. Аптирак Мелеузовского района.
- X. Мамлеева Гульнур (1931 г.р.) – д. Кускарово Абзелиловского района.
- XI. Насибуллина Марьям (1920 г.р.) – д. Туйыш Караидельского района.
- XII. Насретдинова Зайтуна (1921 г.р.) – д. Ильчигулово Миякинского района.
- XIII. Салихова Сабира Даутовна (1906 г.р.) – д. Ибрай Альшеевского района.
- XIV. Ризванова Тимербика Раяновна (1918 г.р.) – д. Дюртюли Давлекановского района.
- XV. Султанова Гаухар Ибрагимовна (1912 г.р.) – д. Карамышево Альшеевского района.
- XVI. Сукбаева Ракия (1919 г.р.) – дер. Бикбулатово Кугарчинского района.
- XVII. Хидиятова Зайтуна Анваровна (1935 г.р.) – д. Муллакаево Баймакского района.
- XVIII. Шарипова Аклима (1920 г.р.) – д. Аркаул Салаватского района.
- XIX. Шафикова Амина Габделахатовна (1928 г.р.) – д. Аркаул Салаватского района.
- XX. Ямансарина Закира Зарифовна (1914 г.р.) – д. Хергей Мелеузовского района.
- XXI. Янбаева Хадиса Мингажевна (1908 г.р.) – д. Мраково Кугарчинского района.
- XXII. Якупова Мубашира (1928 г.р.) – д. Ибракай Стерлибашевского района.
- XXIII. Янбекова Зулъхиза (1899 г.р.) – д. Каипово Кугарчинского района.

Султангужина Г.Ю. (г. Уфа)

ЖЕНЩИНЫ В ПРОМЫШЛЕННОМ ПРОИЗВОДСТВЕ БАШКИРИИ В 1920-1930-е ГГ.

В рассматриваемый период задача массового привлечения женщин в промышленность приобрела характер острой экономической необходимости. Проведение партийно-государственными органами целенаправленной работы по вовлечению женской части населения в промышленную сферу позволило увеличить численность женщин, занятых в промышленности. Удельный вес женщин в фабрично-заводской промышленности БАССР в 1924 г. достиг 14,2% от общего числа рабочих, в 1925 г. – 15,4%, в 1928 г. – 16,1%. Наибольший рост удельного веса женской рабочей силы наблюдалось в отраслях легкой промышленности. Так, в 1925 г. в текстильной индустрии женщины составляли 39,8% от численности всех работающих, в 1928 г. – уже 42,3%. Одновременно происходило сокращение женского труда в ряде отраслей, отличающихся тяжелыми условиями работы. Например, с 1925 г. по 1928 г. в бумажном производстве доля женщин сократилось с 36,4 до 13,9%, в производстве стройматериалов – с 19,6 до 14,9% [Формирование, 1971. С. 64-65].

Процесс индустриальной модернизации требовала количественного и качественного роста рабочего класса. Поэтому в эти годы женский труд охотно внедрялся в сферы промышленного производства, в том числе и в Башкирии. Партийные и государственные органы республики в свою очередь обращали особое внимание на привлечение башкирок в промышленное производство. В центре внимания партии находилась подготовка квалифицированных кадров, как из мужчин, так и женщин. Партийные, общественные организации республики обращали также особое

внимание на подготовку промышленных кадров из числа башкирок. В частности, XIII Башкирская областная партийная конференция, проходившая с 26 января по 3 февраля 1929 г., признавая важность создания женских рабочих кадров в соответствии с общими перспективами в развитии промышленности постановила: «...привлечь внимание соответствующих организаций на втягивание женщин, особенно националок, в производство и на подготовку квалифицированной рабочей силы из женщин...» [Резолюции, 1959. С. 432]. Позже Башсовнархоз совместно с Башпрофсоветом, изучив возможности применения женского труда в промышленности республики, составили пятилетний план вовлечения женщин в производство, который был утвержден ЦИК республики в апреле 1929 г. По этому плану удельный вес женского труда в промышленности Башкирии к концу пятилетки должен был составить 22%, а процент башкирок и татарок в составе работниц дойти до 40% [Труды, 2009. С. 109].

В целом, вовлечение в индустрию женщин башкирок имело большое социально-политическое значение. Как известно, до революции женский труд в промышленности применялся незначительно, пролетарских кадров из башкирок почти не было. Вовлечение женской части населения в промышленное производство явилось важным средством раскрепощения женщин. Башкирская женщина наряду с традиционными обязанностями матери, жены и домашней хозяйки приобрела новые внесемейные функции [Ахметова, 2001. С. 81].

В рассматриваемый период в результате проведенных мер по внедрению женского труда в промышленность были достигнуты определенные успехи. На крупных предприятиях были созданы специальные комиссии по внедрению женского труда. Так, в Белорецке женкомиссии работали на металлургическом, сталепроволочно-канатном и Тирлянском листопрокатном заводах [Женщины, 1968. С. 104]. Помимо этого по мобилизации женщин в промышленное производство проводились кампании. Например, в день 8 марта 1931 г. 430 женщин – домохозяйек Уфы, Белорецка и Красноусольска получили путевки на заводы и фабрики. Половину состава новых работниц составили башкирки и татарки [Красная Башкирия. 1931. 8 марта].

Проведение целенаправленной работы по вовлечению женщин, в том числе и башкирок в промышленность позволило на ряде предприятий заметно увеличить их численность. В крупной промышленности БАССР к концу второй пятилетки женщин по неполным данным стало 14 тыс., а в 1925 г. их было около 1,5 тыс. [Очерки, 1966. С. 356]. Безусловно, женский труд доминировал в сугубо «женских» отраслях промышленности, где возможности утвердиться были шире. В 1928 г. всего рабочих, занятых в легкой промышленности республики насчитывалось свыше 2,6 тыс. человек, из них женщин было 558 (21%), в 1930 г. уже около 3,5 тыс. человек, из них третью часть составляли женщины. Через год доля женщин среди рабочих составляла свыше 52%, а в 1932 г. уже 55,2%. В 1932 г. в швейной промышленности работниц было 84%, а в текстильной – 47% [ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 12. Д. 530. Л. 111; Женщины, 1968. С. 106]. В 1937 г. по отдельным отраслям складывалась следующая картина: на фанерных предприятиях 53% работников составляли женщины, спичечных и полиграфических – 56%, кондитерских – 61,6%, трикотажных – 78,6%, швейных – 89%. Все же женщины трудились не только в отраслях легкой промышленности, но и на предприятиях тяжелой индустрии, где прежде трудились исключительно мужчины. Так, в 1937 г. доля занятых в машиностроении женщин составила – 18,7%, в черной металлургии – 23%, в цветной – 29% от общего количества рабочих, занятых в этих отраслях промышленности [Очерки, 1966. С. 356]. Тем не менее, доля башкирских женщин среди работниц увеличивалась не такими быстрыми темпами, как хотелось партийно-государственным органам. Так, к концу первой пятилетки в крупной промышленности БАССР удельный вес башкирок достиг всего – 9,5%, татарок – 13,2%. По плану процент башкирок в крупной промышленности должен был достичь в 1931 г. - 17,1%, в 1932 г. 21,1%, в 1933 г. 28,5% [Формирование, 1971. С. 129; ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 10. Д. 298. Л. 93]. К 1932 г. запланировано было довести удельный вес женского труда в промышленности до 32,7%, практическое же выполнение достигло всего 28,6%. Таким образом, несмотря на определенные успехи, план внедрения женского труда в 1932 г. выполнен был всего на 87,4%. На следующий год по тяжелой промышленности было предусмотрено 24,6%, фактически за первое полугодие удельный вес женщин достиг 23,1%, по легкой промышленности удельный вес достиг 53,7% против 58% по плану [Шкурят, 1933. С.

55]. Невысокие темпы вовлечения женщин в общественное производство объяснялись рядом причин. Сказывалось недооценка руководителей значимости женского труда, а также слабое развертывание сети детских учреждений, общественного питания и т.д.

В индустриальном производстве женская рабочая сила применялась преимущественно на неквалифицированных и полуквалифицированных видах труда. К 1933 г. по промышленности доля женщин, занятых неквалифицированным трудом составляла 48,6%, а башкирок – 57,2%, татарок – 51,4%. Удельный вес башкирок, занимающихся неквалифицированной работой в тяжелой промышленности составлял – 70%, в легкой промышленности – 48,2% [Шкурат, 1933. С. 57].

Поэтому партийно-государственными органами республики принимались меры по подготовке промышленных кадров из женщин, в том числе из числа башкирок. Так, на заседании бюро Башобкома ВКП(б) 3 июля 1935 г. при рассмотрении вопроса «О состоянии коренизации и подготовке промышленных кадров из коренной национальности» было подчеркнуто о преимущественном использовании труда работниц нерусских национальностей в подсобных хозяйствах. Вместе с тем перед руководителями промышленных предприятий была поставлена задача создать необходимые условия, обеспечивающие вовлечение и закрепление национальных кадров на производстве, вести работу по повышению их квалификации, обращая особое внимание на работниц-башкирок, татарок и женщин других нерусских национальностей [ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 14. Д. 11. Л. 266, 274].

Подготовка квалифицированных кадров рабочих из числа женщин проходила в основном школах фабрично-заводского ученичества (ФЗУ). В 1929 г. в республике было открыто 16 школ ФЗУ, а в 1932 г. их стало 46. С каждым годом росло число женщин, обучавшихся, в школах ФЗУ. Так, в 1929/1930 гг. в школах ФЗУ и на различных курсах было подготовлено 2195 квалифицированных рабочих, из них 687 женщин, в 1931 г. – всего 8755 рабочих, в том числе 1556 женщин. Однако, в 1928 г. в составе учащихся нерусские женщины составляли всего около 15% всех учащихся [ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 7. Д. 127. Л. 152]. Некоторые предприятия имели собственные школы. К примеру, швейная фабрика имени 8 марта в Уфе в 1932 г. имела свою школу ФЗУ, которая ежегодно выпускала по 50 квалифицированных работниц. В 1932 г. здесь обучалось 240 девушек, в том числе 97 башкирок [Красная Башкирия. 1931. 15 марта; 1932. 6 июля, 23 декабря; Формирование, 1971. С. 125]. В эти годы в республике также создавались специальные курсы для нерусских женщин. Так, в 1930/1931 гг. в Уфе были открыты курсы для подготовки металлистов из женщин-башкирок и татарок. В 1931 г. было организовано 8 областных курсов такого профиля, где было обучено около 300 женщин [Сулейманова, 2008. С. 87]. Учитывая особенности воспитания женщины-мусульманки, Х.М. Вафина, бывшая заведующая женотделом Башобкома ВКП(б), предлагала вовлекать женщин-башкирок и татарок в производство и прикреплять их для обучения профессии к мужчинам-родственникам [Труды, 2009. С. 111].

В рассматриваемый период благодаря принятым мерам республиканских властей по активному вовлечению женщин в промышленное производство, роль женского труда Башкирии в промышленности возрос. Они не только трудились наравне с мужчинами и овладевали новыми профессиями, но включались в социалистическое соревнование, ударничества, стахановское движение. Доля женщин в общем числе рабочих с 16% в 1929 г. выросла до 36,3% в 1937 г. Значительную часть из них составляли женщины нерусских национальностей. Только за 1928—1932 гг. доля башкирок и татарок, занятых в крупной промышленности, выросла в 1,5 раза. По результатам переписи населения 1939 г. в металлургической, машиностроительной и металлообрабатывающей промышленности трудились 260 башкирок, 367 татарок [Сулейманова, 2008. С. 88]. В целом тысячи женщин-работниц внесли весомый вклад в формирование рабочего класса и повышение производительности труда. В эти годы в ряды работниц влилось немало женщин нерусских национальностей, в то же время сохранилось преобладание русских женщин в массе работниц. Эта особенность состава работниц Башкирии негативно сказывалась на их приобщении к строительству новой жизни.

Литература и источники:

1. Ахметова Г.Ф. Башкирская женщина и современный город: конфликт или гармония? Уфа, 2001.
2. Женщины Башкирии. Уфа, 1968.
3. Красная Башкирия. 1931. 8 марта.
4. Красная Башкирия. 1931. 15 марта.
5. Красная Башкирия. 1932. 6 июля.
6. Красная Башкирия. 1932. 23 декабря.
7. Очерки по истории Башкирской АССР. Т. II. Уфа, 1966.
8. Резолюции областных конференций Башкирской партийной организации и Пленумов обкома КПСС (1917–1940 гг.). Уфа, 1959.
9. Сулейманова Р.Н. Использование женского труда в промышленности Башкирии в 1919-1940 гг. // История науки техники. 2008. № 6.
10. Труды Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук. Вып. III. Башкиры в Башкортостане в XX столетии: Исторические очерки. / Отв. редактор Р.Н. Сулейманова. Уфа: 2009.
11. Формирование и развитие советского рабочего класса Башкирской АССР. Ч. 1. Уфа, 1971.
12. ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 12. Д. 530. Л. 111.
13. ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 14. Д. 11. Л. 266, 274.
14. ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 7. Д. 127. Л. 152.
15. Шкурят А.И. Женский труд в промышленности БАССР // Социалистическое хозяйство Башкирии. 1933. № 7–8.

Схаляхо Р.А., Агджоян А.Т., Балановская Е.В. (Москва)
Юсупов Ю.М., Рыскулов Р.М. (Уфа)
Мустафаева Л.А. (Симферополь)
Жабагин М.К. (Астана, Казахстан)

ЭТНОГЕНЕТИКА: ИГНОРИРОВАТЬ НЕЛЬЗЯ ИСПОЛЬЗОВАТЬ? (ОПЫТ АНАЛИЗА ГЕНОФОНДОВ КАЗАХОВ, БАШКИР, ТЮРКОВ КАВКАЗА И КРЫМСКИХ ТАТАР)

Тенденцией современной науки является все возрастающее количество междисциплинарных исследований. На этом пути становится все более очевидным, насколько сложно найти гармонию в подходах гуманитарных и естественных наук при ответах на одни и те же вопросы даже тогда, когда все исследователи стремятся к консенсусу. Ярким примером такого успешного взаимодействия служит ученый, которому посвящена данная конференция. Р.М. Юсупов поднял на высокий уровень не только антропологию тюркских кочевых народов, но и показал эффективность совместных научных проектов с этнографами, историками, генетиками и т.д. Поскольку методология междисциплинарного взаимодействия вырабатывается в диалоге между представителями разных наук, в данной работе мы представляем опыт совместной работы генетиков и этнографов на том общем поле, где им друг без друга никак не обойтись. Эту область теперь часто называют этногенетикой.

Этногенетика является разделом популяционной генетики, имеет свои особые задачи и математические модели. Однако с точки зрения этнографа здесь важно иное – способность этногенетики реконструировать древние исторические пласты, выявляя динамику генофонда в пространстве и времени. При этом этногенетика умеет отличать (с определенной долей ошибок, конечно) факты от гипотез, и, что еще важнее, имеет инструмент для верификации гипотез. Цель данной публикации - очертить возможности этногенетики и попробовать поставить запятую в заголовке нашей статьи. Для этого мы бегло рассмотрим, могут ли генетики сказать этнологам что-то интересное или важное о четырех этнокультурных группах тюркоязычного мира Евразии - казахах, башкирах, тюрках Кавказа и крымских татарах, объединенных языковым сходством, но отличающихся по структуре генофонда. Однако сначала - несколько общих замечаний.

Во-первых, этногенетику не следует путать с генетической генеалогией, которая больше занимается историей отдельных семей и кланов, чем народов, и, в связи с этим, в числе ее последователей много любителей, тогда как среди популяционных генетиков практически все являются представителями академической науки. При этом генетическая генеалогия и этногенетика взаимно полезны друг другу: этногенетика, изучая широкий круг популяций, дает необходимую информацию для ДНК-генеалогии; но и ДНК-генеалоги, целенаправленно собирая информацию о важном для них варианте генома, владеют порой уникальной коллекцией научных фактов. Однако лишь четко различая академические научные исследования и их общественное (порой весьма искаженное) эхо, можно избежать профанации результатов этногенетики и скатывания в дебри фольклористики.

Во-вторых, большинство лабораторий, работающих в области этногенетики, пытаются вовлекать в свои исследования если не самих представителей других наук, то хотя бы результаты их исследований. В этом отношении наш коллектив имеет длительный и обширный опыт работы со специалистами различных научных направлений: лингвистами, антропологами, географами, биоинформатиками, археологами и, конечно же, этнографами. Причем, учитывая специфику этногенетики, именно в союзе с этнографами предстоит преодолеть, как мы надеемся, последние рубежи недопонимания и методологических нестыковок между гуманитариями и генетиками.

Для этого вкратце очертим научные аспекты и категории, необходимые для взаимопонимания генетиков и этнографов.

1. Первое важное положение, на котором настаивает этногенетика, что она сама - лишь *один из* источников изучения народов. Она не конкурирует и не может конкурировать с традиционной этнографией (этнологией, социальной антропологией и пр.), а лишь представляет гуманитарным наукам новую объективную информацию, позволяя – в рамках их собственных гипотез и методологий - глубже взглянуть на структуру этноса, его этногенез, его генетическое прошлое. Антрополог М.В. Витов нашел в свое время очень точные слова: говоря о физической антропологии как об историческом источнике он писал, что она предоставляет очень обильный, но очень однообразный материал, касающийся лишь биологической истории популяций, и то в основном лишь миграций и смешения с другими народами. Это в полной мере относится и к этногенетике.

2. Второе положение связано с современными тенденциями в этнографии – выходом ряда работ об использовании методов конструктивизма, инструментализма в современных историко-этнографических исследованиях. Насколько мы изучаем современный этнос, а не его мифологизированную экстраполяцию из прошлого и насколько эта экстраполяция объективна? Формирование национальной парадигмы на рубеже XVIII–XIX вв. на Западе повлияло на формирование аналогичных национальных институтов и в Евразии. Модель нациестроительства в России полностью заработала после падения монархии и крушения социально-сословной структуры общества Российской империи. Однако то, что мы видели во Франции и Пруссии, где разрушалась местная региональная идентичность и формировалась новая единая нация, здесь не произошло по объективным причинам. Россия в XX в. не оказалась котлом народов, выплавлявшим новую нацию, а сохранила самобытность народов и, что более важно, это позволило вполне органично перейти традиционной идентичности в новую национальную форму. Это важно учитывать, поскольку для нас принципиально увидеть в современных этносах его традиционный «облик» до того, как он включился в модернистский проект современного мира - тот «облик», который сформировался на базе предыдущей «донациональной» этнической парадигмы. Например, при изучении генофонда мишарей мы пытаемся проследить историю давнего этнического образования, а при исследовании генофонда казахских, башкирских и ногайских родов - увидеть составные части ушедших с исторической арены народов: кыпчаков, печенегов, огузов и т.д. Благодаря выдающимся трудам корифеев этнографии мы получаем возможность рассматривать субстраты этносов в их исторической ретроспективе.

3. Третья черта этногенетики, которую важно учитывать этнографам: эффективность результатов этногенетики при изучении внутренней структуры

этнического образования напрямую зависит от характера и степени дифференциации исследуемой популяции. Поэтому большой интерес – и поле совместных исследований генетиков и этнографов - представляет родовая дефиниция, которая позволяет, как пазл, сложить генетическую историю популяции (этнического образования). Однако далеко не у всех народов сохранилась память о родовом образовании. В этих случаях все зависит от профессиональных навыков этнографа и степени изученности этноса. Если родовую организацию удмуртов можно восстановить, основываясь на архивных документах XVI–XIX вв., то у их соседей - казанских татар – выявить родовую структуру уже практически невозможно. В этих случаях генетики изучают структуру генофонда, дифференцируя этнос на историко-этнографические области, языковые группы или субстраты.

В плане этнографического изучения структуры этноса наибольшее внимание привлекают популяции потомков кочевых и полукочевых народов. Поэтому объектами наших исследований последних лет стали популяции казахов и башкир, дифференцированных по родовому (клановому) признаку.

ГЕНОФОНД КАЗАХОВ.

Структура генофонда казахов является одним из ярких примеров, где предмет исследования генетиков «популяция» и этнографов «иерархическая градация этнических категорий» сходятся в один научный аспект «исследования родоплеменной структуры». Так, многолетние этнографические исследования Института истории, археологии и этнографии им. Ч.Ч. Валиханова, начатые с середины 50-х годов группой талантливых исследователей (В. Востров, Х. Аргынбаев, Е. Масанов, М. Муканов, О. Исмагулов) являются важной вехой и в развитии этнографической науки Казахстана, и в изучении его генофонда.

Первой публикацией, открывшей дискуссию об изучении генофонда казахских родов, стала работа 2009 года: «A Y-Chromosomal Comparison of the Madjars (Kazakhstan) and the Magyars (Hungary)» [Biro et al., 2009]. Представленные в ней генетические расстояния между 38 популяциями Евразии показывали, что маджары Казахстана генетически ближе к мадьярам Венгрии, нежели к своим географическим соседям. Однако в этом первом исследовании были проигнорированы несколько важных моментов. Во-первых, наличие двух разных субветвей (G1 и G2) внутри одной гаплогруппы G в изучаемых популяциях мадьяр и маджаров, что резко отдаляет эти популяции друг от друга. Во-вторых, для казахского рода маджар в сравнение были включены слишком далекие географические соседи. В-третьих, не был учтен факт, что маджары являются ветвью родовой группы аргын, в связи с этим необходимо было включить в сравнительное исследование других представителей аргынов. Эти факторы были учтены в нашей работе «Deep phylogenetic analysis of Y-chromosomal haplogroup G1 reveals migrations of Iranic speakers between South-West Asia and the Eurasian steppe» [Balanovsky et al., 2014], где с помощью более совершенного генетического инструмента (на основе полных геномов Y-хромосомы) была изучена родовая группа аргын по всем под родам (бесмейрам, жетимомын, токал-аргын). Результаты исследования выявили единое происхождение и тесное генетическое родство всех под родов аргынов, в том числе и маджар, являющихся лишь одной из генеалогических линий токал-аргынов. Таким образом, по мере совершенствования генетического инструментария и более тесного сотрудничества с этнографами, появляется возможность реконструкции истории казахского народа.

Другое направление исследования генофонда казахов связано с одной из самых популярных публикаций генетиков - о «гаплотипе Чингисхана» [Zerjal et al., 2003]). Этот гаплотип Y-хромосомы («star-cluster», вариант гаплогруппы C3*) встречается с частотой 0,5% в населении Азии. Однако оказалось, что он достигает частоты 76,5% у кереев - родовой группы казахов [Abilev et al., 2012], позволяя выдвигать гипотезу об генетической близости кереев к чингизидам. Мы решили резко расширить рамки анализа и изучить спектр гаплотипов в тех популяциях, где есть носители гаплогруппы C3*. Наши обширные ДНК-коллекции позволили по единой панели маркеров изучить 11 таких популяций Евразии (казахи, монголы, киргизы, теленгиты, черкесы, балкарцы, темиргоевцы, карачаевцы, южные эвенки, алтай-кижи, пуштуны) и выявить 687 гаплотипов в пределах гаплогруппы C3*. Среди них с частотой 12% встречается ранее

описанный в литературе «star-cluster» («гаплотип Чингисхана»), а также ряд кластеров, отличающихся от него всего лишь на один мутационный шаг. Оказалось, что они встречаются в тех субпопуляциях различных народов Центральной Азии, в которых их распространение могло быть связано с положительным социальным отбором [Жабагин и др., 2013]. Это позволяет выдвинуть (и затем проверить) гипотезу, что Чингисхан был всего лишь одним из успешных распространителей «прото-монгольского» гаплотипа «star-cluster», который встречается также и у других древних племен, таких как керей и баргут, которые восходят к одному предку [Zhabagin et al., 2013].

Уже реализовано и третье направление исследования связи изменчивости Y-хромосомы (наследующейся по мужской линии) и родовой структуры - изучение генофонда степной аристократии и духовенства казахов [Жабагин и др., 2014]. При этом были генетически изучены два рода (торе и кожа), которые не входят в иерархию казахских родовых образований «Шежире», хотя полностью идентифицируют себя казахами. При этом оба рода занимали привилегированное положение в казахском обществе, и по происхождению одни – торе – вели свою генеалогию от Чингисхана, другие – кожа – вели свою генеалогию от миссионеров из Аравии. Исследование их генофондов показало, что не все ныне существующие генеалогические линии этих родов восходят к единому предку. Однако у торе обнаруживаются высокие частоты монгольских гаплогрупп, а у рода кожа – высокие частоты ближневосточных гаплогрупп Y-хромосомы. Таким образом, этногенетика подтверждает этнографические данные о происхождении этих родов и позволяет выявить те генеалогические линии, которые связаны лишь «юридическим», но не «фактическим» (кровным) родством с основателем рода.

В целом, сегодня для большинства казахских родов (уже изучено около 2000 образцов Y-хромосомы) обнаруживается ярко выраженное накопление для каждого рода характерных для него вариантов Y-хромосомы, подтверждая не только монофилетичность этих родов и сложный этногенез казахского народа, но и блестящие перспективы совместной работы этнологов и этногенетиков.

ГЕНОФОНД БАШКИР.

Изучение генофонда башкирских популяций базируется на работах таких известных этнографов и антропологов, как С.И. Руденко, Р.Г. Кузеев, Н.В. Бикбулатов, С.Н. Шитова, Р.М. Юсупов и др. Богатый этнографический материал позволяет дифференцировать башкирский этнос по различным категориям (географическим, историко-этнографическим и др.). В плане изучения полиморфизма Y-хромосомы (передаваемой только по мужской линии) также, как и для казахских популяций, принципиально важную роль играет клановая структура башкирского этноса.

Исследования, проведенные нашим коллективом, уже охватили все четыре историко-этнографические области башкир, позволяя сделать несколько общих выводов о формировании генофонда башкир.

Основной гаплогруппой для северо-восточных и юго-восточных башкир оказалась гаплогруппа **R1a-M198**, составляя более двух третей генофонда этих групп башкир. Среди северо-восточных башкир, представленных родами катый, кудей, табын, кошсо, упей и др., наиболее характерна гаплогруппа **R1a-M198**. Среди юго-восточных башкир наибольшая частота **R1a-M198** встречена в родах кыпчак и тамъян, где параллельно отмечено повышение частоты и другой гаплогруппы - **R1b-M73** [Юсупов и др., 2013].

Для гаплогруппы **R1a-M198** была построена филогенетическая сеть ее гаплотипов, включившая популяции северо-восточных и юго-восточных башкир. При этом на сети образовалось два кластера гаплотипов, которые отчетливо соотносятся с северо-восточными башкирами и кыпчаками. Анализ генофондов этих популяций указывает не только на различия в происхождении северо-восточных кланов башкир и кыпчаков, но и на различный характер их миграций на Южный Урал. Высокий уровень гаплотипического разнообразия в северо-восточном кластере наталкивает на мысль о долговременной миграции на эту территорию. Вполне вероятно, что мы имеем дело с результатом миграций кочевых племен эпохи раннего железного века и средневековья. Данная гипотеза может быть верифицирована в дальнейшем при выделении субветвей в рамках этого большого кластера и при сравнении с другими популяциями Сибири и Центральной Азии [Юсупов и др., 2013. С. 28].

Отдельного упоминания заслуживает родовое объединение тамьян. Более половины его генофонда охватывает гаплогруппа **R1a-M198**, внутри которой есть и северо-восточные, и кыпчакские кластеры гаплотипов. Однако центральная семейно-родовая группа тамьянцев характеризуется преобладанием иной гаплогруппы - **R1b-M73**. Это позволяет выдвинуть гипотезу о том, что род тамьян интенсивно ассимилировал своих географических соседей – части катаяских и кыпчакских башкир, являющихся носителями гаплогруппы **R1a-M198** [Юсупов и др., 2013. С. 34].

В генофонде башкир Южного Приуралья, в отличие от более восточных популяций, обнаружено значительное разнообразие гаплогрупп Y-хромосомы. Однако основной их чертой является высокая частота гаплогруппы **N1c-M178**, которая наиболее характерна для родового объединения мин [Асылгужин и др., 2014]. В целом минские рода также характеризуются большим гаплотипическим разнообразием, указывая, что они являются конгломератом различных родов местного (приуральского) и степного происхождения.

Таким образом, выводы этногенетики демонстрируют высокую эффективность и перспективность использования результатов этнографического изучения башкирских родов. Сохранение традиционных ареалов проживания башкирского населения, даже при утрате родовой идентичности, позволяет не только увидеть основные черты генофонда определенного родового объединения, но и вычленил наиболее специфичные для него семейно-родовые группы.

ГЕНОФОНД ТЮРКОВ КАВКАЗА.

Иной подход использован при анализе генофонда тюркоязычного населения Кавказа, где данные антропологии указывают, что на мощный автохтонный пласт древних народов Кавказа наложилось более слабое влияние пришлого тюркоязычного населения. Уникальность нашего генетического исследования [Схалыхо и др., 2013] связана с тремя его особенностями: во-первых, им охвачены все тюркоязычные народы Кавказа (азербайджанцы, балкарцы, караногайцы, карачаевцы, кубанские ногайцы, кумыки); во-вторых, предварительно нашим коллективом были исследованы генофонды практически всех остальных (не-тюркоязычных) народов Северного Кавказа [Balanovsky et al., 2011]; в-третьих, благодаря обширным собственным ДНК-коллекциям, мы могли сравнить тюрков Кавказа и других народов Евразии по одним и тем же панелям маркеров Y-хромосомы. Это позволило дать максимально объективный ответ на вопрос, какой именно пласт доминирует в генофондах тюрков Кавказа и к каким народам они наиболее близки генетически.

Из 39 обнаруженных гаплогрупп Y-хромосомы доминирующими в генофонде тюрков Кавказа оказались четыре: **R1a-M198** (24%), **G2a-P15** (16%), **R1b-M269** (14%), **J2-M172** (12%). У тюрков горных районов Кавказа половину генофонда составили гаплогруппы, характерные для смежного автохтонного населения Кавказа: на западе у балкарцев и карачаевцев – гаплогруппы **G2a-P15** и **J2-M172**; на востоке у азербайджанцев и кумыков – гаплогруппы **J1-M267** и **J2-M172**. Тюрки степных предгорий Кавказа - кубанские ногайцы и караногайцы Дагестана - отличаются наличием «азиатских» гаплогрупп **N1-LLY22** и **C-M130**, причем, несмотря на географическую отдаленность, к ним оказались близки генофонды степных популяций Урала и Азии.

Сравнение генофонда тюрков Кавказа с широким спектром народов Кавказа и Евразии в целом показали, что карачаевцы и балкарцы объединяются с генофондами других народов Западного Кавказа, а кумыки и азербайджанцы - с генофондами народов Восточного Кавказа. Это согласуется с данными антропологии и свидетельствует о преобладании местного субстратного населения в формировании их генофонда по сравнению с пришлым тюркоязычным. Кубанские ногайцы и караногайцы обнаруживают четкое сходство с генофондами степных народов Евразии, что также согласуется с данными антропологии.

Этот общий анализ «валового» сходства генофондов (по всему спектру гаплогрупп) был дополнен детальным анализом отдельных гаплогрупп. И геногеографическая карта гаплогруппы **R1b-M73** выявила миграцию от территории Алтая и Поволжья до Кавказа, где в генофонде караногайцев эта гаплогруппа составляет заметную часть генофонда.

Анализ быстро мутирующих STR маркеров Y-хромосомы и построенные на их основе филогенетические сети гаплотипов выявили высокую гетерогенность генофонда тюрков Кавказа, которая объясняется наличием в их этногенезе различных потоков миграций и наслаиваний генетических пластов различного происхождения. Например, сеть для гаплогруппы R1a продемонстрировала древнюю генетическую общность тюрков Кавказа с тюрками Алтая и Поволжья, фиксируя степной компонент, а сеть гаплогруппы G2a позволила выявить связь с ираноязычными осетинами.

Таким образом, при изучении генофонда тюрков Кавказа мы не выявили доминирующего варианта Y-хромосомы, то есть той гаплогруппы, которую можно было бы на Кавказе считать «тюркской». Большая часть местного населения в значительной мере сохранила свой генофонд (вернее, два исходных генофонда: автохтонного населения восточного и западного Кавказа), даже после такого интенсивного взаимодействия с мигрантами, которое привело к заимствованию их языка. Иными словами, данные антропологии о происхождении тюрков Кавказа подтверждены этногенетикой, что позволяет отринуть множество спорных исторических версий и гипотез, рожденных разгоряченными национальными чувствами.

ГЕНОФОНД КРЫМСКИХ ТАТАР.

Самый западный из упоминаемых здесь тюркоязычных народов – крымские татары – обладает многослойной, порой трагической историей. Отметим, что исследования генофонда крымских татар крайне скудны: они представлены лишь в одном из первых обзоров изменчивости «отцовских» маркеров (Y-хромосомы) для широкого спектра популяций Евразии [Wells et al. 2001], где были изучены всего лишь 22 представителя крымских татар из Узбекистана (без указания принадлежности к субэтническим группам) и по малой (и потому слабоинформативной) панели генетических маркеров. В такой ситуации наше исследование генофонда крымских татар по репрезентативной выборке (суммарно более 300 человек, практически равномерно представляющих все три субэтнические группы) стало как нельзя более актуальным. Благодаря международному сотрудничеству, нам удалось провести анализ маркеров не только «отцовской» линии, но и «материнской» (полные митохондриальные геномы), и даже изучить многотысячные панели современных полногеномных маркеров аутосомного генома (полученных сразу от обоих родителей).

Результаты исследования по всем трем подходам выявили одинаковую закономерность, что подтверждает ее объективность. Закономерность состоит в том, что генофонд степного субэтнуса крымских татар генетически приближен к народам Евразийской степи и Приуралья а генофонд горных и южнобережных крымских татар сходен с популяциями Восточного Средиземноморья (в особенности греков и турков). При этом сходство крымских татар с их ближайшими географическими соседями – русскими и украинцами - не выявляется [Агджоян и др., 2014].

Полученные результаты мы рассматриваем как подтверждение удивительной сохранности генофонда крымских татар. Ведь, несмотря на депортацию и длительное проживание в Средней Азии, труднейшее возвращение в Крым, где по понятным причинам репатрианты далеко не всегда могли вернуться в дома своих предков, народ все-таки сохранил те особенности генофонда, которые антропологи фиксировали век назад. «Генетические портреты» субэтносов крымских татар свидетельствуют о путях этногенеза данного народа, в котором находит отражение многослойная история населения Крымского полуострова. Но подчеркнем - ни в коем случае различия между генофондами степной, горной и южнобережной групп крымских татар не могут интерпретироваться в свете их этнических различий. Этногенетика свидетельствует лишь о биологическом прошлом популяции. Современное единое этническое самосознание крымских татар свидетельствует об едином крымскотатарском этносе. Здесь уже вступают в свои права не просто различия между биологическим и социальным, а подчиненность биологического социальному: гены – как щепки в потоке истории – указывают на пути и водовороты исторического процесса, но не могут определять исторический процесс. Этногенетика выявляет лишь черты биологической природы социального сообщества. Каждый народ существует как социальная общность, благодаря этническому самосознанию своих представителей, а каждый человек,

указывая свою принадлежность к народу, реализует священное право своей личности – свободу выбора.

В заключение отметим, что при детальном анализе генофонда и при совместной работе генетиков и этнографов появляется уникальная возможность соотнесения структуры генофонда с этнографическим, топонимическим, археологическим и даже фольклорным материалом, открывая новые возможности в интерпретации проблемных аспектов исторической этнографии. Более того, хотя объектами исследований выступают современные популяции, обоснованная дифференциация этнических образований различной иерархии, выработанный категориальный аппарат, методика исследований, позволяющая отслеживать динамику популяций, дают возможность реконструировать генофонды и события давно ушедших времен. Конечно же, избегая при этом утрирования и спекуляций по политическим и национальным мотивам.

Мы надеемся, что изложенный опыт изучения генофондов столь разных тюркских народов подтверждает, что этногенетика может служить одним из исторических источников при реконструкции происхождения народов. Представляя гуманитарным наукам новую объективную информацию, этногенетика позволяет этнографам по-новому взглянуть на структуру этноса, его этногенез, его генетическое прошлое. И тогда правильно поставленная запятая в названии данной публикации становится двигателем тесной совместной работы генетиков и этнографов.

Упомянутые выше генетические исследования не были бы возможны без акад. Р. Виллемса, д.б.н. О.П. Балановского, проф. Э.А. Почешковой, проф. Л.А. Атраментовой, к.и.н. Ж. Сабитова и состоялись при поддержке грантов РФФИ №13-06-00670_a, №14-06-31331_мол-а, программы Президиума РАН «Динамика и сохранение генофондов», Программно-целевого финансирования ЦНЖ Назарбаев Университет, а также грантов Государственной научно-технической программы Республики Башкортостан «История социально-экономического и политического развития Башкортостана с древнейших времен до наших дней» и Государственной программы Республики Башкортостан «Башкиры Российской Федерации» по теме «Башкиры Пермского края: особенности этнокультурного развития в поликультурной среде».

Литература и источники:

1. Abilev S., Malyarchuk B., Derenko M. et al. The Ychromosome C3* star-cluster attributed to Genghis Khan's descendants is present at high frequency in the Kerey clan from Kazakhstan. // Human Biology. 2012. V. 84. Iss. 1. Article 4.
2. Balanovsky O., Dibirova K., Dybo A., Mudrak O., Frolova S., Pocheshkhova E., Haber M., Platt D., Schurr T., Haak W., Kuznetsova M., Radzhabov M., Balaganskaya O., Romanov A., Zakharova T., Soria Hernanz D.F., Zalloua P., Koshel S., Ruhlen M., Renfrew C., Wells R.S., Tyler-Smith C., Balanovska E., The Genographic Consortium. Parallel Evolution of Genes and Languages in the Caucasus Region // Molecular biology and evolution. 2011. Oct. V.28(10). P 2905-2920.
3. Balanovsky O., Zhabagin M., Agdzhoyan A., Chukhryaeva M., Zaporozhchenko V., Utevska O., Highnam G., Sabitov Zh., Greenspan E., Dibirova Kh., Skhalyakho R., Kuznetsova M., Koshel S., Yusupov Yu., Nymadawa P., Zhumadilov Zh., Pocheshkhova E., Haber M., Zalloua P.A., Yepiskoposyan L., Dybo A., Tyler-Smith C., Balanovska, E. Deep phylogenetic analysis of Y-chromosomal haplogroup G1 reveals migrations of Iranic speakers between South-West Asia and the Eurasian steppe. Plose One (на рецензировании)
4. Biro A., Zalan A., Volgyi A., Pamjav H. Y-chromosomal comparison of the Madjars (Kazakhstan) and the Magyars (Hungary). // Am. J. Phys. Anthropol. 2009. V.139(3). P.305-310
5. Zhabagin M., Tarlykov P.V., Sabitov Zh.M., Dibirova H.D., Bogunova A.A., Tazhigulova I.M., Frolova S.A., Isakova Zh., Nymadawa P., Zakharov I.A., Balanovsky O. P.. The possible role of social selection in the distribution of the "Proto-Mongolian" haplotype in Kazakhs, Kyrgyz, Mongols and other Eurasian populations // American Society of Human Genetics 63rd Annual Meeting. Boston. USA. October 22–26, 2013 P.236

6. Wells R.S., Yuldashева N., Ruzibakiev R., Underhill P.A., Evseeva I., et al. (2001) The Eurasian heartland: a continental perspective on Y-chromosome diversity. *Proc Natl Acad Sci U S A* 98: 10244-10249.
7. Zerjal T., Xue Y., Bertorelle G. et al. The genetic legacy of the Mongols. // *Am. J. Hum. Genet.* 2003. V.72(3). - P. 717-21.
8. Агджоян А.Т., Чухряева М.И., Дибирова Х.Д., Утевская О.М., Кушнеревич Е.И., Атраментова Л.А., Виллемс Р., Балановская Е.В., Балановский О.П. Генофонд народов Крыма по данным анализа Y-хромосомы, мтДНК и полногеномных панелей маркеров // VI Съезд Вавиловского Общества Генетиков и Селекционеров. Ростов-на-Дону. 15-20 июня 2014. С. 86.
9. Асылгужин Р.Р., Сабитов Ж. М., Юсупов Ю.М., Агджоян А.Т., Дибирова Х.Д., Балановская Е.В. Этнополитическая история и расселение минских родоплеменных объединений // *Ватандаш.* 2014. С. 34-43.
10. Жабагин М.К., Дибирова Х.Д., Фролова С.А., Сабитов Ж.М., Юсупов Ю.М., Утевская О.М., Тарлыков П.В., Тажигулова И.М., Балаганская О.А., Нимадава П., Захаров И.А., Балановский О.П. Связь изменчивости Y-хромосомы и родовой структуры: генофонд степной аристократии и духовенства казахов // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. XXIII . Антропология*, 2014. № 1. С. 96-101
11. Жабагин М.К., Сабитов Ж., Балаганская О., Богунова А., Фролова С., Тажигулова И., Нимадава П., Захаров-Гезехус И.А., Балановский О.П. Возможная роль социального отбора в распространении мажорных гаплотипов Y-гаплогруппы С3* у народов Центральной Азии // 5-ая международная конференция "Алексеевские чтения" памяти академиков Т.И. Алексеевой и В.П. Алексеева. Москва. 11/2013. С. 38.
12. Схаляхо Р.А. Геногеография тюркоязычных народов Кавказа: анализ изменчивости Y-хромосомы: Автореф. дисс. канд. биол. наук. Москва: 2013. 24 с.
13. Схаляхо Р.А., Почешхова Э.А., Теучеж И.Э., Дибирова Х.Д., Агджоян А.Т., Утевская О.М., Юсупов Ю.М., Дамба Л.Д., Исакова Ж.О., Кузнецова М.А., Фролова С.А., Коньков А.С., Балановская Е.В., Балановский О.П. Тюрки Кавказа: сравнительный анализ генофондов по данным о Y-хромосоме // *Вестник Московского университета. Серия XXIII "Антропология"*. 2013. №2. С. 34-49.
14. Тюркские народы Крыма: Караимы. Крымские татар. Крымчаки / Отв. ред. С. Я. Козлов, Л. В. Чижова. М.: Наука, 2003. 459 с. (Народы и культуры)
15. Юсупов Ю.М., Гумерова А.Я., Балаганская О.А., Дамба Л.Д., Сабитов Ж.М., Жабагин М.К., Почешхова Э.А., Балановская Е.В. Трансуральский путь миграций кочевых племен (по данным о полиморфизме Y-хромосомы у башкирских кланов) // 5-ая международная конференция "Алексеевские чтения" памяти академиков Т.И. Алексеевой и В.П. Алексеева. Москва. 11/2013. С. 28.
16. Юсупов Ю.М., Гумерова А.Я., Шайхеев Р.Р., Дибирова Х.Д., Балановская Е.В. Кыпчакский субстрат в этногенезе башкир: анализ Y-хромосомы // Молодежная конференция «Популяционная генетика и геногеография: наука и практика». Москва. 11/2013 г. С. 34.

Ушницкий В.В. (Якутск)

ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ АЛТАЙСКОГО НАРОДА

Обычно процесс этногенеза народов приурочивают с современной территорией обитания. Поэтому регионом формирования алтайской народности считается Горный Алтай, горные районы которого изолированы от степной зоны. В горных районах, обычно веками сохраняется древнее население. Прекрасным примером является Северный Кавказ. Следовательно, и в Горном Алтае могли сохраниться реликтовые этнические группы.

В I половине н.э. именно в Горном Алтае происходил процесс формирования древних тюрков, его можно назвать прародиной древних тюрков. Поэтому в Горном Алтае до сих пор можно найти прямых потомков древних тюрков, часть которых осталась на своей родине, после ухода большей части в степи Центральной Азии. Так, кумандинцы состояли из родов со и куманды. В куманды можно увидеть потомков

древних куманов – кыпчаков. Кумандинцы до сих пор сохранили предания о своих голубоглазых и русоволосых предках – легендарном народе дин. В них видят динлинов. Следовательно, кумандинцы могут являться потомками угро-самоедоязычных динлинов. Хотя этноним куман, кубан тюркский и восходит к тотемному названию куба – лебедь. В сеоке куманды можно видеть потомков древних кыпчаков, формирование которых видимо, связано с территорией Алтая. По древнетюркскому генеалогическому преданию они вышли из страны Со. Этот этноним связан с качинским сеоком со, соххы (во множ. числе сахалары). Их в свое время связывали с саха. Предположительно происхождение носителей этого этнонима связано с саками.

Древнетюркские корни прослеживаются у сеоков телес и тодош. В них можно увидеть потомков крыльев древних тюрков: тёлёс и тардуш. Видимо такие две фратрии имелись у древних тюрков в начальный период существования их в горах Алтая. В сеоке Ярык можно увидеть потомков тюркского племени джарук. Если хакасов принято считать потомками енисейских кыргызов, то алтайцев следует прямыми потомками древних тюрков.

К глубокой древности относится формирование североалтайских этносов. Так в легенде о происхождении предков древних тюрков, упоминается человек, превратившийся в Лебедя. В них можно увидеть лебединцев т.е. челканцев.

Загадкой является тот факт, что алтайцам не известен тюркский этноним Огуз, зато есть племена – название которых сходствует с китайским наименованием предков огузских племен – теле. Это название пытаются воспроизвести как терек или связать с динлинами. Видимо термин огуз возник в период существования Орхонского каганата как политический термин, обозначая покоренные тюрками-тугю племена теле. Видимо, поэтому он не известен в Горном Алтае и там сохранился старинный этноним теле. В телеутах можно увидеть прямых потомков древних телесцев – гаогюй. Об этом говорить и присутствие носителей названий телеских племен аба и киби в лице представителей сеоков аба и кобий. Теленгиты являются потомками телеского племени доланьгэ, сохранившегося вплоть до монгольских времен в лице племени теленгут. Телесы тоже упоминаются в монгольских хрониках как племя тулас. Следовательно, племена Горного Алтая также входили в состав лесных народов Баргуджин Тукума. Тот факт, что только в Алтае сохранились прямые потомки теле, говорить об их изолированном существовании в горных районах.

Этнограф Б.Р. Зориктуев ставит знак равенства между теле и тюрками, то же самое можно сказать и об огузах, тождественных с древними тюрками. Китайский этноним теле воспроизводится как терек, что очень близко к тюрк или турук. Следовательно, телеуты или теленгиты это не потомки племен теле, и их название не воспроизводится от имени теле. В телеутах и теленгитах можно увидеть потомков древних динлинов.

В древних тюрках принято видеть прямых потомков хунну. Но древние тюрки как сложившийся этнос вышли из гор Алтая. Их формирование связано с синкретичной булан-кобынской культурой, сформировавшегося из слияния пазырыкцев, считающихся ирано-самодийцами с пришлыми хуннами. Поэтому Горный Алтай можно считать прародиной тюркских народов. К тому же язык хуннов относили к тюркским, монгольским и к тунгусским языкам. Поэтому его можно назвать праалтайским.

Но Алтай также затронули бурные события кыргызского, монгольского, ойратского владычества в степях Центральной Азии. Так на формирование алтайцев большое влияние оказали кыпчаки, сохранившиеся в качестве отдельного сеока. Связь маймаларов с найманами гипотетично и основано на случайном сходстве этнонимов. В Горном Алтае оказались меркиты, бежавшие из Забайкалья от полчищ Чингисхана.

Джунгары или ойраты оказали огромное влияние на формирование алтайского этноса. Об этом говорит и обозначение алтайского этноса как Ойрот. Безусловно, оседание монголызычных ойратов в Алтае бежавших от геноцида со стороны Цинской империи сыграла огромную роль на формирование алтай-кижи. Но они, как и ранние мигранты растворились в составе тюркоязычных потомков древних тюрков и теле.

Таким образом, ключевую роль в формировании алтайской народности сыграло существование Теленгитского ханства. Нынешние теленгиты и телеуты, а также представители их сеоков, принимавших участие в сложении алтай-кижи, являются

незначительным остатком многочисленного этноса, переселенного джунгарами в глубь Центральной Азии и полностью там погибшего вместе с гибелью Джунгарского ханства.

Фархшатов М.Н. (Уфа)

БАШКИРСКОЕ НАЦИОНАЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ 1917-1919 ГГ. В ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ: ИШАН ГАБИДУЛЛА КУРБАНГАЛИЕВ

В развернувшемся после Февраля 1917 г. башкирском национальном движении приняли участие различные слои интеллектуальной элиты этноса, каждый из которых имел свои собственные идейно-политические воззрения. Если, например, большинство выходцев из крестьянства, а также трудящейся и мелкобуржуазной интеллигенции (учителя, врачи, юристы, журналисты) разделяли в основном социалистические лозунги и выступали за радикальное обновление государственного строя России, то многие представители имущих классов (крупные землевладельцы) и отдельные руководители мусульманских приходов (муллы) и суфийских братств (шейхи, или ишаны) представляли консервативный лагерь: частная собственность для них была священной, а в политической сфере их требования не выходили в целом за пределы национально-культурной автономии и некоторых других демократических преобразований в стране.

Одним из главных деятелей консервативного крыла башкирского национального движения был ишан Габидулла Курбангалиев – непримиримый противник большевистской власти и политической (территориальной) автономии Башкортостана.

В отечественной и зарубежной историографии события после революции 1917 г. и периода строительства башкирской автономии привлекали всегда пристальное внимание [Типеев, 1929; Раимов, 1952; Юлдашбаев, 1958, 1995; Кульшарипов, 1992, 2000; Карр, 1990; Pipes, 1968; Матвеева, 2005, 2006; Саптаров, 2006]. В последнее время появился также устойчивый интерес исследователей к биографиям отдельных руководителей башкирского национального движения. Широко освещается, например, деятельность Ахмед-Заки Валидова [Валиди Тоган, 1890-1970] и других идейно-политических руководителей Башкирской автономии [Юлдашбаев, 1995; Кульшарипов, 1992].

А вот имена политических оппонентов А.-З. Валиди и его сторонников долгое время находились в забвении. Только относительно недавно появились работы, в которых в той или иной мере освещаются судьбы таких известных «контрреволюционеров», как Мухаммад-Габдулхай Курбангалиев (1889-1972) и Галимджан Таган (1891-1948) [Фархшатов, 2003; Юнусова, 1999; Dündar, 2008]. Однако в целом изучение консервативного направления политической мысли и активности в башкирском обществе начала XX в. находится только на начальном этапе, несмотря на то, что в постсоветской российской историографии эта тема разрабатывается достаточно активно и проявляется явный интерес к ней в высших российских политических кругах [Начапкин, 1999; Беленький 2001, 2002, 2003; Минаков, Репникова, Чернавский, 2005 и др.].

Настоящая статья имеет целью обратить внимание историков-специалистов, краеведов и всей читающей публики на некоторые новые факты из последних дней жизни известного в Башкирии и сопредельных территориях религиозного деятеля ишана Габидуллы Курбангалиева, который стал жертвой острой политической борьбы 1917-1919 гг., а также показать некоторые страницы революционной практики раннего советского периода, до предела обесценившей человеческую жизнь. Она написана на основании новых архивных материалов, прежде всего делопроизводственных документов Башкирского военно-революционного комитета (Башревком) – высшего государственного органа Башкирской Советской Республики в 1918-1920 гг., которые хранятся в Центральном историческом архиве Республики Башкортостан [ЦИА РБ. Ф. Р-1107: Временный Башкирский военно-революционный комитет], а также новейшей специальной литературы.

Род Курбангалиевых уже с начала XVIII в. играл заметную роль в общественной жизни зауральских, точнее аргаяшских (от названия оз. Аргаяш в бывшем Челябинском уезде Оренбургской губернии, затем Аргаяшском кантоне Башкирской республики и Екатеринбургской губернии, с 1934 г. Аргаяшском районе Челябинской области)

башкир. Одним из его основателей явился имам-хатиб, мударрис и ишан – руководитель местного отделения суфийского братства Накшбандийского толка – Габдулхаким хазрат (1809-1872), который возглавлял мусульманский приход в д. Медиак и основал там в 1860 г. медресе, став учителем и духовным наставником целого ряда духовных руководителей башкир и татар Оренбургского края, в том числе знаменитого шейха Зайнуллы Расулева (1833–1917) [Юнусова, 1999. С.75, 79-81; Фархшатов, 2009. С. 14]. Дело ишана Габдулхакима продолжил его сын мулла (имам-хатиб) Габидулла (1857-1919), с 1883 г. возглавивший Медиакскую мусульманскую общину, а в 1890 г. возведенный в звание ахуна. Он был также посвящен в премудрости суфийского учения и вскоре распространил свое влияние на весь округ.

Шейх Габидулла Курбангалиев кроме религиозно-просветительской деятельности активно занимался также предпринимательской деятельностью, имел приличные земельные угодья в Челябинском уезде, а также торгово-коммерческие заведения в г. Челябинске по реализации подсолнечника, мануфактуры и бакалейных товаров [Юнусова, 1999. С. 78-79]. Нажитое солидное материальное состояние вкупе с немалым религиозным авторитетом позволяло ему оказывать существенное влияние на местное башкирское общество, что вызывало как открытую зависть конкурентов, так и тревогу государственных органов. 16 августа 1912 г. власти Оренбургской губернии даже отстранили его от занимаемой должности «за увлечение суфизмом» и сослали за пределы края – в Акмолинскую область [Там же. С. 75-76].

Но Габидулла ишан сумел снова завоевать доверие начальства и, достаточно быстро, всего через год, вернувшись в родную деревню, восстановил свой былой авторитет (но не должность), что позволило ему вместе с сыновьями после Февральской революции 1917 г. стать одним из влиятельных и активных участников башкирского национального движения. К сожалению, источники не позволяют в полной мере проследить конкретную практическую деятельность Г. Курбангалиева в тот период развития башкирского общества. Этим, в первую очередь, объясняется и отсутствие детальной и объективной информации в соответствующей литературе об этом религиозном и общественном деятеле.

Габидулла ишан был во многом закулисным участником башкирского национального движения. А вот один из его 6 сыновей, а именно – самый старший Мухаммад-Габдулхай Курбангалиев (1889-1972) являлся яркой публичной фигурой и во многом озвучивал и осуществлял на практике идеи отца, достигшего к тому времени уже преклонного возраста.

В башкирском национальном движении участвовал и второй сын Габидуллы ишана – Мухаммед-Харун (1892 г. р.), который, по сведениям газеты «Башкорт» от 3 июля 1918 г., в чине подпрапорщика заведовал финансовым отделом Башкирского центрального шуро (правительства) [Свод законов... 2005. Т. 1. С. 277]. Он погиб 8 апреля 1920 г. под Читой, сражаясь в составе армии Колчака против Советов.

С переходом Башкирского правительства и армии на сторону Советов (18 февраля 1919 г.) самостоятельная, а главное – процентристская и антибольшевистская деятельность М.-Г. Курбангалиева вызвала ожесточенное неприятие ее как со стороны других башкирских автономистов во главе с А.-З. Валидовым, так и со стороны руководителей РКП(б) и Красной Армии, которые организовали за ним настоящую охоту. Но поскольку лидер «белых» башкир находился вне досягаемости органов ЧК* [Салихов, 1967. С. 27-29; Юнусова, 1999. С. 110-111], вся тяжесть карательной машины Советов пала на его отца и одного из младших братьев – Мухаммад-Авваля, 1896 г.р.

Сразу после передислокации 22 августа 1919 г. из г. Саранска в г. Стерлитамак Башревком в лице Чрезвычайной следственной комиссии по борьбе с контрреволюцией, саботажем и спекуляцией организовал систематическую работу по поиску и поимке своих именитых политических противников. Уже в начале сентября 1919 г., после бегства колчаковских войск из башкирского Зауралья, в Яланском

* Чекисты достали и арестовали М.Г. Курбангалиева на территории Маньчжурии только в 1945 г. после разгрома Японии, куда он бежал через ту же Маньчжурию в ноябре 1920 г. после поражения «Белого движения» на Дальнем Востоке.

кантоне «Малой Башкирии», а по другим сведениям в казахстанских степях Особым отделом 5-й Армии Туркестанского фронта, которому подчинялись башкирские красные воинские части, отец и сын Курбангалиевы были арестованы [Салихов, 1967. С. 24; Юнусова, 1999. С. 81*-82, 114] и по просьбе башкирской стороны выданы руководителям Башкирской советской республики. Судили их в г. Стерлитамаке по законам военного времени и в ускоренном режиме.

19 ноября 1919 г. 62-летний Габидулла и 23-летний Мухаммад-Авваль предстали во временной столице «Малой Башкирии» перед судом Военно-революционного трибунала Башкирской Советской республики, который через 11 дней приговорил их «как сознательных и опасных врагов рабоче-крестьянской власти» к высшей мере наказания. 7 декабря они были расстреляны на одной из окраин г. Стерлитамака [Салихов, 1967. С. 27; Юнусова, 1999. С.81-82, 114** -115].

Некоторые документы, касающиеся последних дней двух Курбангалиевых, были обнаружены в уфимских архивах и частично опубликованы профессорами Б.Х. Юлдашбаевым и его дочерью А.Б. Юнусовой [Юнусова, 1999. С.115; Свод законов... 2006. Т. 5. С. 263, 265; и др.]. Но многие важные материалы об этой расправе большевиков со своими политическими противниками остаются еще не доступными для исследователей. Хотя в литературе о существовании их (например, документов «революционной» контрразведки и БашЧК) имеются глухие упоминания [Салихов, 1967. С.26; Свод законов... 2005. Т.2. С.105], обнаружить соответствующие первоисточники нам пока не удалось. Однако при написании настоящей статьи были выявлены весьма интересные и еще неизвестные факты об экспроприации имущества Курбангалиевых.

В Центральном историческом архиве Республики Башкортостан сохранились некоторые журналы и протоколы заседаний Башревкома, в которых рассматривались вопросы розыска, конфискации и распределения между различными советскими учреждениями имущества арестованного ишана Габидуллы Курбангалиева и его сыновей. На сегодняшний день документов такого содержания нами обнаружено 10. Все они содержат достаточно редкий материал о судьбе нажитого трудом или эксплуатацией личной собственности одного из незаурядных представителей имущих классов башкирского общества в период революционных потрясений и Гражданской войны.

Высшие государственные органы «Малой Башкирии» целенаправленно занимались розыском и конфискацией имущества «контрреволюционера» ишана Курбангалиева («овчины, тулупы, лошади»), которое 3 октября 1919 г. Президиумом Башревкома было объявлено «достоянием Б.С.Р.» [ЦИА РБ. Ф.Р-1107. Оп. 1. Д. 30. Л. 12; Д. 25. Л. 170-170 об.]. 17 ноября того же года от имени председателя Башревкома Х. Юмагулова Аргаяшскому кантрревкому была отправлена телеграмма, которой предписывалось «немедленно выслать [в] распоряжение Секретариата [Башревкома в] г. Стерлитамак все тулупы бывшего помещика Курбангалиева» [Там же. Д. 237. Л. 188]. Ответная телеграмма последовала 1 декабря и гласила: «...Кантонный ревком сообщает, что три тулупа бывшего помещика Курбангалиева увезены представителями Башцентра Чанышевым, Благовещенским и Шамигуловым, а одна шуба – тов. Сулеймановым, остальные – один тулуп и пять шуб обслуживают нужды Кантрревкома и Военкомата, поэтому не могут быть высланы» [Там же. Д. 28. Л. 273].

Одновременно предпринимались энергичные меры по выдаче 5-й Армией Туркфронта, в полосе которого находилась территория БССР, арестованного шейха башкирским властям [Там же. Д. 30. Л. 27], которые достигли успеха. В конце ноября 1919 г. Башревком постановил: «а) Курбангалиевых предать суду Революционного трибунала Б.С.Р.; б) Если потребуется производство следствия, то таковое поручить Б.Ч.К...» [Там же. Д. 27. Л. 88].

* Некорректная ссылка на: Центральный исторический архив Республики Башкортостан (далее: ЦИА РБ). Ф.Р-1107. Оп.1. Д.164.

** Некорректная ссылка на: ЦИА РБ. Ф.Р-1252: Народный комиссариат внутренних дел БАССР – НКВД БАССР. Оп.3. Д.43. Л.3.

Военревтрибунал при Башвоенкомате сработал оперативно и, как уже отмечалось выше, 30 ноября вынес приговор о высшей мере наказания, который после утверждения Кассационным трибуналом* в составе председателя А. Ягафарова и членов Баталова и Я. Салихова (первый и последний были членами Башревкома) [Свод законов... Т. 3, 2005. С. 456] была приведена в исполнение 7 декабря того же года.

После расстрела ишана и его младшего сына учетом и распределением их имущества по постановлению Президиума Башревкома от 29 декабря 1919 г. занимался Наркомюстиции [ЦИА РБ. Ф.Р-1107. Оп. 1. Д. 30. Л. 71]. 10 января следующего года последним на заседании Президиума были представлены проект распределения имущества Курбангалиевых и докладная записка «об учете такового». Однако предложения наркома юстиции А. Кричинского не получили поддержки. Президиум Башревкома постановил: «Проект распределения конфискованного имущества предложить пересмотреть Наркомвнутдел и Соцобезу», а «о целесообразности ранее распределенных вещей Курбангалиевых между учреждениями и разными лицами Аргаяшского кантона Наркомюсту произвести расследование». Последнему предлагалось также «выяснить... [сведения] об имуществе Курбангалиевых, находящемся в гор. Челябинске» [Там же. Л. 84].

К сожалению, нам пока не известно, чем закончился революционный дележ имущества Курбангалиевых, хотя надежда на то, что дальнейшие архивные разыскания внесут ясность в этот вопрос, а также в выяснение размеров пресловутого «огромного состояния» «бывшего помещика» и «крупного землевладельца»** [Юлдашбаев, 1992. С. 20; Он же, 1995. С. 72; Юнусова, 1999. С. 78. Валиди Тоган, 1994. С. 197; Салихов, 1967. С. 25; Мардамшин, 1999. С. 25], есть. Так, один из авторов-чекистов, ссылаясь, видимо, на свой ведомственный архив, сообщал в свое время о том, что Курбангалиевы еще 15 июля 1919 г., то есть перед самым бегством белогвардейцев из Башкирии, обзавелись документами колчаковских властей на право «вывоза домашнего и другого имущества, а также скота (табун лошадей, коров и баранов) в Сибирь» [Салихов, 1967. С. 26]. Однако им не удалось выехать на поезде. «Тогда на десятках поводах они двинулись в степь со всем домашним скарбом и стадами скота», – пишет тот же автор [Там же].

В целом же и имеющаяся информация позволяет сделать некоторые обобщения:

– В послереволюционный период в политической мысли и практике башкирского народа были представлены многие течения от право-консервативного и центристско-эволюционного до крайне лево-большевистского;

– В трагической судьбе ишана Габидуллы Курбангалиева как в капле воды отразились все перипетии огромного социального эксперимента, осуществленного в огромных просторах бывшей Российской империи лже-марксистами, которые оставили глубокую рану в социальной памяти башкирского народа, для заживления которой в числе прочего требуется также знание всей исторической правды о неоднозначных событиях, героях и антигероях из нашего давнего и недавнего прошлого.

Литература и источники:

1. Dündar A.M. Japonya’da Bir Başkurt Önder: Molla Muhammed Gabdulhay Kurbangalief // Tarihten Bügüne Başkurtlar: Tarih, Dil ve Kültür Üzerine İncelemeler. Ankara 2008. S. 132–162.
2. Pipes R. The Formation of the Soviet Union. Communism and Nationalism. 1917–1923. New York, 1968.
3. Беленький И.Л. Консерватизм в России XVIII – начала XX века (Библиографический обзор отечественных исследований и публикаций второй половины XX в.) // Россия и современный мир. 2001. № 4; 2002. № 1–4; 2003. № 2–3.
4. Валиди Тоган З. Воспоминания: [В 2 кн.]. Уфа, 1994. Кн. 1.
5. Карр Э. История Советской России. Большевицкая революция 1917–1923: в 2-х т. / Пер. с англ. М., 1990. Т. 1.

* Кассационный трибунал был образован по постановлению Башревкома от 1 декабря 1919 г.

** В литературе Курбангалиевых обычно причисляют именно к крупным землевладельцам.

6. Кульшарипов М.М. Башкирское национальное движение (1917–1921 гг.). Уфа, 2000.
7. Кульшарипов М.М. З. Валидов и образование Башкирской Автономной Советской Республики. Уфа, 1992.
8. Мардамшин Р.Р. Башкирская чрезвычайная комиссия. Уфа, 1999.
9. Матвеева Л.Д. Зарубежная историография национально-государственного строительства в Среднем Поволжье и Приуралье. Уфа, 2005.
10. Матвеева Л.Д. Отечественная историография национально-государственного строительства в Среднем Поволжье и Приуралье (1917–1936 гг.). Уфа, 2006.
11. Минаков А.Ю., Репникова А.В., Чернавский М.Ю. Консерватизм // Общественная мысль России XVIII – начала XX века: Энциклопедия. М., 2005. С. 17–220.
12. Начапкин М.Н. Нужен ли консерватизм в современной России? // Наука Урала. 1999. № 13 (июль). С. 5–6, 8.
13. Раимов Р.М. Образование БАССР. М., 1952.
14. Салихов Р. Конец «косолапого ишана». Чекисты Башкирии: Очерки, статьи, воспоминания. Уфа, 1967.
15. Саптаров Э.Р. Изучение истории башкирского национального движения 1917–1921-х годов в послевоенной советологии (1950–1970 гг.). Уфа, 2006.
16. Свод законов и нормативных правовых актов Башкортостана. Уфа, 2005. Т. 1–3; Уфа, 2006. Т. 5.
17. Типеев Ш. К истории национального движения в Советской Башкирии. Уфа, 1929.
18. Фархшатов М.Н. Галимджан Таган в эмиграции: Биографический очерк. Уфа, 2003.
19. Фархшатов М.Н. «Дело» шейха Зайнуллы Расулева (1872–1917): Власть и суфизм в пореформенной Башкирии. Уфа, 2009.
20. ЦИА РБ. Ф. Р-1107. Оп. 1. Д. 25, 27, 28, 30, 237.
21. Юлдашбаев Б.Х. Образование Башкирской АССР: Исторический очерк. Уфа, 1958.
22. Юлдашбаев Б.Х. Учредительный курултай как вершина башкирского национального движения // Этнополитическая мозаика Башкортостана: Очерки. Документы. Хроника: в 3-х т. М., 1992. Т. 2: Башкирское национальное движение.
23. Юлдашбаев Б.Х. Новейшая история Башкортостана. Уфа, 1995.
24. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999.

Фёдоров В.К., Рафикова Я.В. (Уфа)

АСТРАГАЛ БЫКА И КРЫЛО ПТИЦЫ В ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ ЮЖНОГО УРАЛА ЭПОХИ БРОНЗЫ

Находкам астрагалов (альчиков) – таранных костей (talus) копытных млекопитающих на поселениях и в погребениях эпохи бронзы посвящена обширная литература. Находки таранных костей в погребениях трактуются обычно, как игральные кости [Марков, 2002; Исмагил, Морозов, Чаплыгин, 2009. С.142-143; Сотникова, 2014], а на поселениях – как инструменты (лощила) для обработки кожи и керамики [Кадырбаев, Курманкулов, 1992. С.160, рис.122; Нелин, 2004. С.167, рис.14, 1-10; Усачук, 2013].

В последние годы появилось мнение, что использование таранных костей крупного рогатого скота в культурах населения эпохи бронзы представляло более сложное явление. Не отрицая их утилитарного или игрового предназначения, авторы данной гипотезы предполагают, что астрагалы в культурах эпохи бронзы являлись атрибутами различных обрядов, их местонахождения на поселении или в погребении всегда обусловлены какими-то обстоятельствами, которые рассматриваются авторами, как «тексты», поддающиеся попыткам «прочтения» [Подобед, Усачук, Цимиданов]*.

Один из таких «текстов», названный авторами «поразительным», был дважды встречен в погребениях синташтинской культуры. Речь идет о находках астрагалов КРС совместно с костями крыла птицы.

* Авторы благодарны А.Н. Усачуку за предоставленную возможность ознакомиться с неопубликованной статьей.

Могильная яма 1 кургана 11 могильника Солнце II в Варненском районе Челябинской области была ограблена в древности. «In situ на дне были только кости жертвенных животных, представленные черепами и челюстями крупного и мелкого рогатого скота, а также скопления астрагалов и плюсневых костей крупного рогатого скота и лошади (?). ... В пределах жертвенника найден также хвостовой позвонок. Необычной находкой являются обнаруженные здесь же кости крыла гуся» [Епимахов, 1996. С.33, рис.10, II].

Погребение в яме 35 могильника Бестамак, расположенного в Семиозерном районе Кустанайской области Республики Казахстан, была погребена женщина 25-30 лет, над головой которой лежали в анатомическом порядке кости крыла утки и астрагал крупного рогатого скота [Калиева, Логвин, 2009. С.42, рис.7, 2].

Непосредственная связь астрагала и крыла в погребальном обряде, усматривается, собственно, только в Бестамаке. В могильнике Солнце II костный материал обилен и разнообразен, можно лишь констатировать, что в его состав входят астрагалы и крыло. Тем не менее, попытку «прочтения» «текста «астрагал КРС + крыло птицы», хотя и в сугубо гипотетической форме, можно попробовать предпринять. В.А. Подобед, А.Н. Усачук и В.В. Цимиданов, отмечая высокий семиотический статус данного «текста», видят в нем воплощение идеи посредничества между миром живых и миром мертвых. В фольклоре птицы семейства утиных часто выступают подобными медиаторами – в русской сказке «Гуси-лебеди» они несут мальчика к Бабе-Яге, а в украинской сказке «Телесик», гуси, напротив, спасают ребенка от змеи-людоедки [Подобед, Усачук, Цимиданов]. По мнению авторов, астрагалы КРС, коррелировавшиеся с птичьими крыльями, тоже могли мыслиться как средства, позволяющие отправляться в иномирье [Там же].

В приведенных украинскими авторами фольклорных материалах медиативная роль птиц очевидна, но астрагалы в них не фигурируют, не упоминаются. Между тем, существует фольклорный текст, в которой астрагал, хотя и не выступает в роли посредника между мирами, но сам неоднократно переходит от небытия к бытию посредством контакта с птицами.

Персонаж башкирских волшебных сказок Агатайшайтан ашык – чудесным образом рожденный богатырь, второй компонент имени которого – «ашык» означает буквально «астрагал». Птицы дважды переносят его из потустороннего мира в мир живых. Первый раз опосредовано, способствуя его появлению на свет: «Один старик со старухой были. Однажды когда баба сидела, подъем ноги задев, птица пролетела. От подъема ноги мальчик родился – Агатайшайтан ашык было его имя» [Хусаинова, 2000. С.104]. «Подъем ноги» – голеностопный сустав, которого коснулась птица, отсюда, видимо и имя героя. Второй раз птица Самригуш прямо и непосредственно выступает медиатором между мирами – она выносит героя из подводного мира на белый свет, причем Агатайшайтан ашык в пути кормит ее своим мясом, вырезая куски с ляжек. Наверху, трижды лизнув его раны, птица излечивает героя.

Птица даёт жизнь ашыку, коснувшись ноги его матери, затем спасает его от смерти, причем герой «платит» за это мясом со своих ног – оба раза птица выступает посредником между бытием и небытием, а ноги матери ашыка и его самого принимают непосредственное участие в процессе перехода.

Мы далеки от мысли, что находку в женском погребении Бестамака астрагала КРС и крыла птицы нужно рассматривать как прямую иллюстрацию к сказке об ашыке. Но гипотеза украинских коллег о том, что помещение крыла птицы и астрагала в могильную яму символизирует переход между миром мертвых и миром живых, получает, на наш взгляд дополнительный аргумент.

Литература и источники:

1. Епимахов А.В. Курганный могильник Солнце II – некрополь укрепленного поселения Устье эпохи средней бронзы // Материалы по археологии и этнографии Южного Урала: Труды Музея-заповедника Аркаим. Челябинск: ТО «Каменный пояс», 1996. С.22-42.
2. Исмагил Р., Морозов Ю.А., Чаплыгин М.С. Николаевские курганы («Елена») на реке Стерля в Башкортостане. Уфа: ДизайнПолиграфСервис, 2009. 240 с.
3. Кадырбаев М.К., Курманкулов Ж.К. Культура древних скотоводов и металлургов Сары-Арки. Алма-Ата: Гылым, 1992. 248 с.

4. Марков С.С. Астрагалы в погребальной обрядности эпохи бронзы Южного Зауралья // Вестник Общества открытых исследований древности: Науч. альманах. Вып.1. Челябинск: ООИД, 2002. С.39-48.
5. Нелин Д.В. Шибяево 1: Поселение эпохи бронзы в Южном Зауралье // Вестник ЧГПУ. Вып.2. Сер.1. Ист. науки. Челябинск: Изд.ЧГПУ, 2004. С.150-180.
6. Подобед В.А., Усачук А.Н., Цимиданов В.В. Таранные кости крупного рогатого скота в культурах эпохи бронзы степной и лесостепной Евразии // В печати.
7. Сотникова С.В. Детские погребения с наборами альчигов и роль игры в обществах степного населения эпохи бронзы // ВААиЭ. 2014. №2 (25). С.26-34.
8. Усачук А.Н. Костяные изделия поселения Устье I // Древнее Устье: Укрепленное поселение бронзового века в Южном Зауралье: Коллект. моногр. / Отв. ред. Н.Б. Виноградов: науч. ред. А.В. Епимахов. Челябинск: Абрис, 2013. С.331-362.
9. Хусаинова Г.Р. Поэтика башкирских народных волшебных сказок: Формулы в сравнительном освещении и сохраняемость сказки во времени. М.: Наука, 2000. 248 с.

Хилажева Г.Ф. (Уфа)

ИССЛЕДОВАНИЯ ДЕМОГРАФИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ И РЕПРОДУКТИВНОГО ПОВЕДЕНИЯ БАШКИР

Во второй половине XX в. – начале XXI в. в республике вышел большой корпус научной литературы, посвященной проблеме социально-демографического развития башкир. В первую очередь, это фундаментальные работы этнографа Р.Г. Кузеева, в которых всесторонне раскрываются этапы формирования этноса, вопросы исторической демографии и демографического развития башкир в новое и новейшее время [Кузеев, 1974; 1978; 1992; 1999 и др.]. Работы ученого послужили импульсом, основой для дальнейшего исследования демографических процессов башкирского населения.

Развитие исследований по демографии башкир тесно связано с именами выдающихся ученых республики – Б.Х. Юлдашбаева, Н.В. Бикбулатова, Р.З. Янгузина, Р.М. Юсупова, исследования которых до сих пор имеют важное значение для понимания характера и направленности социально-демографических процессов среди башкирского населения в исторической ретроспективе [Юлдашбаев, 1972; Бикбулатов, 1992; Янгузин, 2002; Юсупов, 2002, 2006, 2008].

В последующие десятилетия история расселения и численности башкир нашли отражение в работах М.М. Кульшарипова (2002), Р.А. Асылгузина (2006, 2007, 2010), Г.А. Киньябаевой (2012), М.М. Маннапова (2008, 2009), и др.

Появлению специальных научных исследований, в которых демографическое развитие этносов, в том числе и башкир, рассматривалось как отдельная научная проблема, послужили работы исследователей, стоящих у истоков развития демографической науки в республике – Р.А. Галина и М.В. Мурзабулатова [Галин, 1994, 1996, 1998; Мурзабулатов, 1999; 2011].

С 90-х гг. XX в. в Республике Башкортостан начали выходить научные публикации, основанные как на данных официальной статистики, так и на результатах социологических исследований. В них рассматривались социальные, этнические аспекты демографических процессов в среде башкирского этноса [Валиахметов, 1993; Насибуллин, 1997; Киекбаев, 2000; Хилажева, 2001; Бурханова, 2004; Султанмуратов, 2008; Баймухаметова, 2009; Скрыбина, 2012; Шамсутдинова, 2013]. Комплексный анализ современного демографического развития башкир был представлен в VII томе издания «История башкирского народа» [Бурханова, Галин, Утяшева, Хилажева, 2012. С.121-146].

В течение последних лет в республике проведен ряд социологических исследований, посвященных проблемам социально-демографического развития народов Республики Башкортостан, в т.ч. и башкир. Ряд из них организован Институтом социально-политических и правовых исследований Академии наук Республики Башкортостан.

Учеными республики проведена значительная работа по исследованию проблем социально-демографического развития башкирского народа. Однако многие вопросы

остаются до сих пор дискуссионными и до конца неисследованными. Нет единой точки зрения по вопросу о динамике численности башкирского этноса; не изучены проблемы естественной убыли башкирского населения, миграционного движения башкир во второй половине XX в. – начале XXI в.

Наиболее проработанными являются вопросы рождаемости и репродуктивного поведения башкир. Этой проблеме исследователи республики в последние десятилетия уделили достаточно большое внимание. В статье представлены основные выводы ученых республики в исследовании данного вопроса.

Рождаемость – как и любая сфера демографического развития тонко реагирует на происходящие изменения в социальной и экономической жизни этноса. Традиционный уклад жизни народов предполагает более высокие показатели рождаемости. В условиях урбанизации происходит их трансформация, показатели рождаемости начинают снижаться.

Данные официальной статистики достаточно ярко демонстрируют более высокий уровень рождаемости башкирского населения по сравнению с другими народами. Р.Р. Галлямов, приводит статданные за 1979-1993 гг. об уровне рождаемости народов РБ, в т.ч. и городе (табл. 1).

Из данных видно, что башкиры опережали по количеству рожденных детей татар и русских как в целом по РБ, так и в городах. Р.Р. Галлямов отмечает, что «... уже к началу 90-х годов рождаемость у русских по республике была почти в два раза ниже, чем у башкир, и почти в полтора раза ниже, чем у татар, хотя снижение темпов рождаемости наблюдалось у всех трех этносов» [Галлямов, 1996. С. 66, 67].

Таблица 1. Рождаемость народов Башкортостана в 1979-1993 гг., на 1000 чел.

Национальность	1979	1995	1987	1989	1990	1991	1993
Все население							
Башкиры	17,9	22,1	26,0	23,5	21,8	20,2	14,9
Русские	15,4	16,0	16,7	13,7	12,2	11,1	9,1
Татары	18,3	23,8	19,9	18,7	16,9	15,2	11,6
Всего по республике	17,2	19,9	20,9	17,8	16,1	14,6	11,6
Городское население							
Башкиры	21,80	22,80	26,70	24,60	22,30	19,90	15,05
Русские	15,60	15,58	16,46	13,50	11,98	10,76	8,83
Татары	17,80	20,05	22,50	19,80	17,67	15,30	11,50
Всего по республике	17,20	18,10	20,05	17,20	15,40	13,40	10,60

Обратную картину – более низкий уровень рождаемости башкирского населения в 1989-2000 гг. – показывает И.З. Султанмуратов. Согласно его расчетам, в 1989 г. в городах РБ на 1000 башкир рождалось 5,8 детей, татар – 6,8; русских – 9,9. Тенденция относительно низкой рождаемости башкир, и высокой у русских, по данным И.З. Султанмуратова, сохранилась и в 2000 г. (8,5 детей у башкир, 9,7 – татар, 13,7 русских). Автор предполагает, что причины этого могут быть связаны с более низким уровнем жизни городских башкир по сравнению с другими народами [Султанмуратов, 2009. С.80, 148].

Противоречивую картину уровня рождаемости городских башкир, которую рисуют авторы, следует дополнить данными социологических исследований о репродуктивных установках башкир, русских и татар, проживающих в городах. Данные, которые получены в ходе многочисленных опросов населения республики, демонстрируют все еще сохраняющуюся приверженность городских башкир к большому количеству детей, чем у русских и татар в 1990-е годы.

Р.Р. Галлямов, М.Д. Киекбаев приводят данные этносоциологического опроса 1993 г. о желаемом и ожидаемом числе детей трех основных этносов республики. Анализ таких показателей, как «ожидаемое» и «желаемое» число детей, показывает, что башкиры значительно сильнее ориентированы на трех и более детей (ожидают 17,8 % опрошенных башкир, 16,2 % татар, 9,4 % русских) и намного меньше на одного

ребенка (ожидают – 5,9 % башкир, 6,6 % татар и 9,3 % русских) [Галлямов, С.77; Киекбаев, 1998. С.256].

Результаты исследования «Демографическое развитие РБ», проведенное ИСППИ РБ в 2007 г., также показали зависимость репродуктивного поведения жителей РБ от их национальной и социально-территориальной принадлежности [База данных социологического исследования «Демографическое развитие Республики Башкортостан»]. Во-первых, наблюдается разница в уровне «идеального» и реального числа детей у трех основных этносов РБ. Среди башкир меньше респондентов, ориентированных на одного-двух детей, и больше – на трех и более. Во-вторых, у всех этносов в городах происходит снижение установок на определенное количество детей. И «идеальное» и реальное количества детей у сельских респондентов гораздо выше, чем у городских. В-третьих, значения реального числа детей у все народов намного ниже «идеального». Только 7 % городских и 3,4 % сельских башкир считают, что лучше всего иметь в семье только одного ребенка. В реальной жизни доля таких башкир намного больше (28,1 % городских и 16,9 % сельских башкир).

Материалы последних переписей населения показали, сохраняющиеся различия в уровне рождаемости, башкир, русских и татар. За последний межпереписной период снизилось число рожденных детей у всех трех этносов РБ. Если у башкир в 2002 г. среднее число рожденных детей было более двух детей (2,035), то к 2010 г. оно сократилось до значения менее двух детей (1,888) [Утяшева, С.140]. Эти процессы охватили и другие народы РБ. Башкиры здесь демонстрируют более благоприятные показатели, чем русские и татары.

Таким образом, исследователи, опираясь на многочисленный эмпирический материал (данные официальной статистики и социологических исследований) в основном говорят об относительно высоких показателях рождаемости башкир по сравнению с русскими и татарами.

Сохранение более высоких значений рождаемости является следствием сохраняющихся у башкир установок, характерных для сельского (традиционного) образа жизни, относительно поздним вступлением башкирского этноса в процессы урбанизации.

Литература:

1. Асылгужин Р.Р. (в соавт.). Демские (минские) башкиры: этническая история, культура и численность. Уфа: ООО «ДизайнПолиграфСервис, 2006. 108 с.
2. Асылгужин Р.Р. Башкиры Свердловской области. Уфа: Хан, 2007. (На рус. и баш яз.).
3. Асылгужин Р.Р. (в соавт.). Западные башкиры: политическая история, проблема этнической идентичности. Уфа: Хан, 2010.
4. Баймухаметова Г.Р. Региональные особенности этнодемографических процессов в Волго-Уралье: пример Республики Башкортостан: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Казань. 2009.
5. Бикбулатов Н.В. Современные этнодемографические процессы в Башкирии // Социально-политические и этнодемографические процессы на Южном Урале в XVII–XX вв. Уфа, 1992. С. 36–62.
6. Бикбулатов Н.В. Урбанизация населения Башкирии // Вопросы этнографии городского населения Башкортостана. Уфа, 1992. С. 17–36.
7. Бурханова Ф.Б. Семья и брак в Башкортостане. Уфа: РИО БашГУ, 2004. 158 с.
8. Бурханова Ф.Б. Репродуктивные установки башкир (по данным социологических исследований) // Проблемы демографического развития башкирского народа. Сборник научных статей по итогам работы круглого стола / Под ред. Р.М. Валиахметова, М.М. Кульшарипова, Р.З. Шакурова. Уфа, АН РБ, Гилем, 2010. С. 114-124.
9. Бурханова Ф.Б., Галина Р.А., Утяшева И.Б., Хилажева Г.Ф. Этнические аспекты демографических процессов // История башкирского народа: в 7 т. / Гл. ред. М.М. Кульшарипов. Уфа: Гилем, 2012. Т 7. С. 121-148.
10. Валиахметов Р.М. Национально-культурное развитие башкир в сельской местности на современном этапе: Автореф. дис. ... канд. социол. наук. Уфа, 1993.

11. Галин Р.А. Население Республики Башкортостан: тенденции и особенности развития на пороге нового тысячелетия / Под ред. А.Х. Махмутова. Уфа: РИО БАГСУ, 1998. 204 с.
12. Галин Р.А., Галина Л.Л. Миграция населения Республики Башкортостан. Уфа: РИО БАГСУ, 1994. 42 с.
13. Галин Р.А., Галина Л.Л. Население Республики Башкортостан: динамика и особенности формирования. Уфа: РИО БАГСУ, 1996. 72 с.
14. Галлямов Р.Р. Многонациональный город: Этносоциологические очерки. Уфа: Гилем, 1996.
15. Киекбаев М.Д. Башкиры в городах Башкортостана: история и современность. Уфа: Нур, 1998.
16. Киекбаев М.Д. Социально-этническое развитие башкир в современном городе. Автореф. Дис. ... докт. соц. наук. Уфа, 2000.
17. Киньябаева Г.А. Семья и брак у башкир в XIX веке: основные тенденции демографического развития. Уфа: Гилем, 2012. 128 с.
18. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. М.: Наука, 1974. 408 с.
19. Кузеев Р.Г. Историческая этнография башкирского народа. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1978. 264 с.
20. Кузеев Р.Г. Народы Южного Урала и Среднего Поволжья. Этногенетический взгляд на историю. М.: Наука, 1992. 347 с.
21. Кузеев Р.Г. Демократия. Гражданственность. Этничность. М.: ЦИМО, 1999. 376 с.
22. Кульшарипов М.М. Трагическая демография. Уфа: Китап, 2002. 28 с.
23. Маннапов М.М. Башкиры Степного Заволжья (история расселения, родоплеменная структура, хозяйство): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2009.
24. Маннапов М.М. Демографические процессы в башкирском обществе степного Заволжья в XIX-XXI вв. // Вестник Башкирского государственного университета. Уфа, 2008. Т.13. №1. С.118-122.
25. Мурзабулатов М.В. Брак и семья в Башкортостане 1939–1989 гг. Уфа: Гилем, 1999.
26. Мурзабулатов М.В., Аратова А.Ш. Традиционные и современные брачно-семейные отношения народов РБ. Уфа: Гилем, 2011.
27. Насибуллин Р.Т. Население Республики Башкортостан: социально-экономический анализ. М. ИС РАН, 1997.
28. Скрыбина Я.А. Особенности репродуктивного поведения населения в условиях трансформационной российской экономики. Уфа: БАГСУ, 2012. 284 с.
29. Султанмуратов И.З. Башкиры: социально-демографический облик. Уфа: Хан.
30. Утяшева И.Б. Рождаемость в Башкортостане: этнические особенности // История башкирского народа. 7 т. 2014. С. 139-146.
31. Хилажева (Ахметова) Г.Ф. Башкирская женщина и современный город. Уфа: РИО РУНМЦ Госкомнауки, 2001.
32. Хилажева (Ахметова) Г.Ф. Современная демографическая ситуация в Республике Башкортостан // Проблемы семьи, материнства, отцовства и детства в Республике Башкортостан / Отв. ред. К.А. Аралбаев. Уфа: 2008. С. 41-51.
33. Шамсутдинова Н.К. Демографические процессы в Башкортостане в 1970-2002 годы: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2013.
34. Юлдашбаев Б.Х. История формирования башкирской нации: (дооктябрьский период). Уфа: Башк. кн. изд-во, 1972. 336 с.
35. Юлдашбаев Б.Х. Новейшая история Башкортостана. Уфа: Китап, 1995. 287 с.
36. Юлдашбаев Б.Х. История формирования башкирской нации: (дооктябрьский период). Уфа: Башк. кн. изд-во, 1972. 336 с.
37. Юлдашбаев Б.Х. Новейшая история Башкортостана. Уфа: Китап, 1995. 287 с.
38. Юсупов Р.М. (в соавт.). Башкиры. Этническая история. Традиционная культура Уфа, 2002.
39. Юсупов Р.М. Башкиры на рубеже тысячелетий // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа. Уфа, 2006. С. 95–101.
40. Юсупов Р.М. (в соавторстве.). Курганские башкиры. Уфа, 2008.
41. Янгузин Р.З. Этнография башкир (история изучения). Уфа: Китап, 2002. 192 с.

Источники:

База данных социологического исследования «Демографическое развитие Республики Башкортостан». ИСППИ РБ, 2007. Руководители проекта Р.М. Валиахметов, Г.Ф. Хилажева. Объем выборки – 1000 человек в возрасте от 18 лет. Выборка: вероятностная, стратифицирована по типу населенного пункта и социально-экономическому подрайону Республики Башкортостан с квотированием на этапе отбора в домохозяйстве по возрасту, полу, национальности и уровню образования. Метод исследования: личное интервью по месту жительства.

Хисамитдинова Ф.Ф.(Өфө)

БАШКОРТ ЭТНОМЕДИЦИНАҢЫ ТУРАҢЫНДА

Башкорттар Рәсәй Федерацияһында йәшәгән төрки халыҡ. 2010 йылғы мәғлүмәт буйынса, Рәсәйҙә 1584554 башкорт бар, шуның төп өлөшө Башкортостан Республикаһында йәшәй [1]. Бынан тыш башкорттар компакт рәүештә үзҙәренең тарихи ватанында, йәғни хәҙерге Силәбе, Курған, Свердловск, һамар, һарытау, Ырымбур өлкәләрендә, Пермь крайында, Татарстан Республикаһының кайһы бер райондарында, калаларында йәшәй [2].

Башкорттар Көнъяк Уралдың борон-борондан йәшәгән төп халқы. Быны, беренсенән, Көнъяк Урал археологияһы иҫбатлай. Билдәле археолог В.В. Овсянниковтың фекере буйынса, Көнъяк Урал башкорт халқының бишеге. Төрлө осорҙар, мезәниәттәр алмашыныуына карамаҫтан Уралда һәр ваҡыт бер этник ядро һаҡланып килгән. Был ядро үткән һәм яңы быуын кәбиләләрен, уларҙың мезәниәтен бәйләп торған. Ошо этник ядро башкорт халқы формалашуға төп роль уйнаған [3].

Икенсенән, башкорттарҙың Көнъяк Уралдың төп халқы икәнлеген антропология ла күрһәтә. Билдәле антрополог Р.М. Йосопов фекере буйынса, башкорттар биш антропологик типка карай: урал, памир-фирғәнә, кара диңгез йәки понт, көнъяк себер, аҡһыл европа типтары. Был типтар араһында иң боронғоһо урал тибы. Башкорт составында был тип зур урын алып тора [4]. Ошоларҙың сығып башкорт халқының төп этник үзенсәлектәрен булдырыуға урындағы урал кәбиләләренең роле зур булыуын һызыҡ өҫтөнә алырға кәрәк.

Өсөнсөнән, Башкортостан территорияһында урынлашқан Шүлгәнташ мәмерйәһе һүрәттәре менән башкорт халқының «Урал батыр», «Аҡбузат» кобайыр-эпостарының сюжеттары тура килеүе күрһәтә. Билдәле ғалим-археолог, мифолог В.Г. Котов Шүлгәнташтың палеолит осорона караған һүрәттәрен күптән өйрәнә. Уның фекеренсә, билдәһеҙ рәссам «Урал батыр», «Аҡбузат» эпостарының нигеҙен тәшкил иткән мифтарҙы, мифологик караштарҙы белгән, үҙенең һүрәттәрендә сағылдырған [5]. Ысынлап та, Шүлгәнташ мәмерйәһе һүрәттәре һәм башкорт кобайырҙары араһында уртаҡлыҡ бар икән, был инде һүрәттәргә булдырыусы, ижад итеүсә боронғо кәбиләләр менән башкорттар араһында этномәҙәни бәйләнештәр булыуын күрһәтә.

Ошоларҙы иҫәпкә алһаҡ, башкорт халқының төп асылы, үзенсәлектәре урындағы урал кәбиләләре менән бәйле.

Шул уҡ ваҡытта борон-борондан Көнъяк Урал үҙенең йәшәү өсөн бик уңайлы булыуы менән төрлө кәбилә, ырыуҙарҙы үҙенә тартып торған. Шуға ул, археологтарҙың фекере буйынса, интенсив контакттар зонаһы булған. Шуның өсөн Көнъяк Уралдың төп халқы – башкорттарҙың этник составы, этногенезы, этномәҙәниәте бик катмарлы, күп компонентлы. Беренсенән, үрҙә әйткәнсә, башкорттар 5 антропологик типтан, 40 ашыу кәбиләнән, 100 ашыу ырыуҙан, 2000 ашыу ара, аймаҡ, түбә, нәсәлдән тора. Улар араһында төрки сығанаҡлы, фин-уғыр, һинд-европа, монгол компонентлы ырыу-кәбиләләр зә бар [6]. Шуның өсөн дә башкорт халыҡ мезәниәте бик бай, күп төрлө, ултыраҡ һәм күсмә халыҡтарға хас сифаттарға әйә.

Традицион башкорт мезәниәтен мифология һәм фольклор, йола һәм ғәрәф-ғәҙәттәр, традицион сәнғәт һәм халыҡ медицинаһы һ.б. тәшкил итә.

Без үзәбездә сығышыбыҙҙа традицион мезәниәттең тик бер төркөмөнә, йәғни халыҡ медицинаһына икенсә, төрлө әйткәнсә этномедицинаһына, тукталмаксыбыҙ.

Традицион башкорт халыҡ медицинаһы тураһында тәүге мәғлүмәттәр XVIII б.

барып тоташа. Тәүге академик экспедицияларға XVIII б. катнашкан И.Г. Георги, П.С. Паллас, И.И. Лепехиндар үззәренең хезмәттәрендә башка мәғлүмәт менән бергә башкорттардың им-том менән булышкан шайтан-күрәзәһе, курсалау һәм дауалау магияһында йыш кулланылған артыш тураһында мәғлүмәттәр язып калдырған [7]. XIX б. башкорт тардицион медицинаһы буйынса хезмәттәр күбәйә. Улар араһында рациональ һәм магик медицина буйынса материал туплаусылар за бар. Быларҙан башкорт ғалимдары араһынан шифалы үләндәр, корот тураһында яҙған М. Өмөтбаевты, кымыз менән дауалаусы профессор Н.В. Постниковты, магик медицина, бигерәк тә ауырыу эйәләре, имләү, әмәлләү ысулдары тураһында бай материал калдырған Д.П. Никольскийҙы телгә алырға мөмкин [8]. Ә инде 20 быуат ғалимдары араһынан, әлбиттә, махсус халыҡ медицинаһы буйынса монографик хезмәт яҙған В.З. Гүмәровты күрһәтеп китергә кәрәк [9]. Дөйөм алғанда, башкорт тардицион медицинаһы буйынса һиндәйҙер кимәлдә эштәр башкарылған һымаҡ. Шулай уҡ ваҡытта әле башкорт тардицион медицинаһының магия менән бәйлә еләшә өйрәнеләп бөткән, тип әйтеп булмай. Әлбиттә, был өлкәлә күпмелер материал йыйылған, хатта кураған башкорттары халыҡ медицинаһы буйынса З.И. Минибаева тарафынан кандидаттыҡ диссертацияһы ла якланған [10]. Әммә был өлкәлә эшләйһе эштәр күп, сөнки бөтә башкорт территорияһынан, язма һәм архив материалдары йыйылып бөтмәгән. Бөз үзөбөзгә сығышта тик кайһы бер башкорт магик медицинаһының дауалау ысулдарына ғына тукталмаксыбыҙ.

Тардицион халыҡ медицинаһын ғәзәттә ике зур төркөмгә бүлөп карайҙар. Был рациональ һәм иррациональ төркөмдәр. Икегә бүлөүгә нигеҙә ауырыуҙың тәбиғәтен, этиологияһын аңлатыу менән бәйлә. Ғәзәттә башкорттар ауырыуҙың барлыҡка килеүен һыуыҡ үтеү, эсә кабыу, эс төшөү, күз тейеү, куракыу, ауырыу эйәһенең кешегә инеүе, яман заттарҙың йөгөнһөһө, урта донъяла йәшәгән төрлө эйәләргә көйһөзләнеүе, сихыр (бозом) һ.б. сәбәптәр менән аңлаталар. Үрзә килтерелгән өс сәбәп, йәғни һыуыҡ үтеү, эсә кабыу, эс төшөү кеүек сәбәптәр, әлбиттә, рациональ медицинаға карай. Шуға ла күрһәтелгән сәбәптәр менән барлыҡка килгән ауырыуҙарҙы йүнәлтөү өсөн рациональ саралар кулланыла. Мәсәлән, һыуыҡ үткәндә **бал, мәтрүшкә, корот, курай еләге** кулланыу таралған. Үпкәгә һыуыҡ үтһә, кымыз, бурһык, айыу майы эсереп дауалағандар. Быуындарға һыуыҡ үтһә, йәки уларға тоҙ ултырһа, тау тишегенән сыккан йылы быуға тоткандар, үләнгә күмгәндәр, тоҙло күлдәргә йөрөткәндәр. Үрзә килтерелгән миһалдар тардицион рациональ медицинаның тәбиғәттән алынған дауалау саралары менән бәйлә икәнлеген күрһөтө. Беренсенән, был үсөмлөктәр донъяһы байлығы, йәғни үләндәр, еләк-емеш, ағастар, кыуақтар. Икенсенән, төрлө йәнлек, хайуандарҙан алынған дауалау саралары. Миһалға йылкы һөтөнән кымызды, һыйыр һөтөнән коротто, айыу, бүрө үтен, бал кортоноң еләмен йәғни прополисты, һарык тиреһен, тауык, каз майын килтерергә була. Бынан тыш башкорт рациональ медицинаһында минералдар кулланылыуын дә әйтеп китергә кәрәк. Мәсәлән, ауыз, танау, тамак, теш ауырыуҙары менән интеккәндә тоҙ менән сайкау, яраға эсөташ һөртөү, ашказан, бөйөр кеүек ауырыуҙарға минералдарға бай сығанақтарҙан һыу эсөү һ.б. Башкортостан бындай сығанақтарға бай. Әле санаторий, профилакторий кеүек дауалау учреждениелары шундай сығанақтарҙан алған һыу менән дауалай.

Бынан тыш Башкортостан ерендә тау астынан сыккан быу, йылға, күлдәргә баткағы, ләме кулланыла. Миһалға, Янғантау санаторийы бөгөн тәқдим иткән быу тураһында әйтеп китергә була. Был быу борон-борондан башкорттар тарафынан быуын һызлауҙан, ревматизмдан кулланылған.

Башкорт тардицион медицинаһының икенсе өләшөн иррациональ, йәғни магик медицина тәшкил итә. Рациональ медицинанан айырмалы рәүештә магик медицина ауырыуҙың этиологияһын, тәбиғәтен, дауалау һәм диагностикаһын миһик донъя менән бәйләй. Мәсәлән балаға нык итеп йәки һокланып караһаң, башкорт ышаныуҙары буйынса, уға күзгәң уғы йәки кешенең һөһө барып тейә. һөзөмтә буларак бала ауырый, көслө күз уғынан үлеүе лә ихтимал. Күзгән кеше генә түгел, хатта мал дә, үсөмлөк тә зарар күрөүе ихтимал. Хатта «күз кешене көбергә, малды казанға кертер» тигән әйтем дә бар. Шулай итеп күз уғы миһик зат, ауырыу сығанағы итеп һүрөтләнә. Күз уғынынан йәки һоктан барлыҡка килгән ауырыуҙарҙы ла иррациональ ысул менән дауалайҙар. Мәсәлән, бала күз тейеп ауырый башлаһа, тәзрә быуы, ишек сайындыһы, һүрөнтө төтөнө, өшкөртөлгән һыу менән имләйҙәр. Ә инде профилактик күзлектән бала

маңлайына күз теймәһен тип кызыл йә кара буяу һөртөү, төрлө суктар, тәңкәләр, муйынсактар, кортбаш тағыу, бетеү тегеү һ.б. саралар кулланыла. Ислам ингәс мосолман доғалары укыу, өшкөрөү киң таралыш ала.

Иррациональ медицинала күз тейеүзән тыш ауырыузың сәбәпсәһе, сығанағы булып кешегә сир эйәләренәң үтеп инеүе тора. Ышаныузар буйынса, һәр ауырыузың үз эйәһе була. Улар яман заттар төркөмөнә қарай һәм кешенән уларҙы сығарыу өсөн баксылар тарафынан төрлө ысулдар кулланыла. Мәсәләһ, осок эйәһенән кыуып, ташлап, күсереп, һалып, әпсенләп котолоп була. Миҫалға, автор тарафынан язып алынған ике курсак эшләп, уны ете әйбер менән (көл, сөй, сепрәк, икмәк, еп, сәс, йомортка қабығы) бизрәгә һалып ташлауҙы килтерергә була [11]. Осок ташлауҙа мотлак уның әпсене кулланылырға тейеш. Ышаныузар буйынса, әпсенһез осок әйәһе китмәй икән. Тубәндә миҫалға бер әпсен килтерелә. Сағыштырығыҙ:

Осок булһаң, осоп кит.
Таштан килһәң, ташка кит.
Қайзан килдең, шунда кит,
Был бахырза нейең бар?
Яр астында өйең бар.
Бар, кит, ос! Мине күп әтләнең,
Инде һимез кешегә бар,
Йомшак түшәклегә бар! [12]

Магик медицинала ауырыузың сығанағы булып куркыу за тора. Бындай ауырыуҙы куркыу алған, кото осқан, тизәр. Кото осқанды дауалау өс өләштән тора. Тәүзә ак курғаш йәки балауыз иретеп баланың кемдән йә нимәнәң куркыуы билдәләһә, йәғни диагноз куйыла. Артабан нимәнәндер куркып осқан котто қайтарыу процедураһы үткәрелә, йәғни ак курғаштан йөрәк формаһы төшкәнсә кабат-кабат кот койоу. Кот койоу шулай ук әпсенләү, арбау һүззәре, һамағы әйтеү менән үткәрелә. һуңғы этапта төшкән котто бәләкәй генә кот муксайына һалып култык астына, елкәгә тағып куялар. Кот койолған һыу менән бит, кул йыуалар, қалғанын эсеп куялар [13]. Ошо процедураларҙан һуң кот қайтыуына ышанып ауырыу тынысланып йоклап китә. Шуның менән кешенәң куркыуы, куркыузан барлыкка килгән ауырыуы бөтә икән.

Башкорт традицион медицинаһында ауырыузарҙың сәбәпсәһе булып кешене уратып алған төрлө ер-һыу, көртә-кура һ.б. эйәләре, хужалары тороуы ла ихтимал. Мәсәләһ, утқа төкөрһәң, Ут әйәһе ирен, мороноңа сабыртма ебәрә. һыуҙы күп тотонһаң, қояш байығас һыу алһаң, таныш булмаған һыузан рөхсәтһез һыу алһаң, йә унда һыу инһәң, һыу әйәһе тота икән. һыу тотмаһын тип тәңкә һалыу, һүренте, сәс ташлау йолалары әле лә бар [14].

Қыйһы бер ауырыузарҙың этиологияһы ен-шайтан, пәрәй-албақтылар менән бәйлә. Әгәр хужалар, әйәләр насарлык қылғанға, тәбиғәт, йәмғиәт нормаларын бозғанға ғына зыян килтерһә, ен-шайтандар яман зат буларак барыһына ла зыян килтерә икән. Мәсәләһ, яңғыз қалған сабийҙы, әгәр әргәһенә бысак, қайсы йә доғалык һалмаһаң, шайтан алмаштыра, тизәр [15]. Алмаштырылған бала, ғәзәттә, етейән (рахит), эпилепсия, дебилизм менән ауырай икән. Ышаныузар буйынса, бындай ауырыузарҙы, ғәзәттә, йүнәлтөп булмай. Дәйөмләштереп шуны әйтергә мөмкин, башкорт традицион медицинаһы бик бай, уны әле өйрәнәһә һәм өйрәнәһә бар.

Әзәбиәт:

1. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. по Республике Башкортостан. Bashstat. gks.ru / wps/wsm/connect/rossbat ts/bashstat/resupces/
2. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Региональные реконструкции. М., 2002. С. 217.
3. Овсянников В.В. Предисловие к I т. // История башкирского народа. В 7 т. Т. 1. М., 2009. С. 11.
4. Юсупов Р.М. Антропология населения в эпоху бронзы // История башкирского народа. В 7 т. Т.1. М., 2009. С. 291-294.
5. Котов В.Г. Башкирский эпос «Урал-батыр». Историко-мифологические основы. Уфа, 2006.

6. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. М., 1974. 570 с.; его же. Историческая этнография башкирского народа. Уфа, 1978. С. 184-198.
7. Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. В 3 кн. Кн. 1, Уфа, 2011. С. 9-13.
8. Минибаева З.И. Этнографический аспект исследования народной медицины башкир. rusnauka.com/6. 2012.
9. Гумаров В.З. Башкирская народная медицина. Уфа, 1985. 144 с.
10. Минибаева З.И. Народная медицина башкир Курганской области: конец XIX в. - XXI в. Уфа, 2011. 214 с.
11. Лечебная и охранительная магия башкир. Тексты. // Ф.Г. Хисамитдинова. Уфа, 2009. С. 254-254.
12. Там же. С. 254.
13. Там же. С. 205-222.
14. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. М., 2010. 455 с.
15. Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. Уфа, 2014. С. 65-66.

Хусаинова Г.Р. (Уфа)

**О ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ СОВРЕМЕННЫХ БАШКИР
ЗИАНЧУРИНСКОГО РАЙОНА РБ
(по материалам комплексной экспедиции 2014 года)***

Плановые академические экспедиции фольклористов ИИЯЛ УНЦ РАН, восстановленные в 2003 году, продолжают. В 2014 году полевые исследования проходили в родном районе видного ученого-антрополога и этнографа Р.М. Юсупова, памяти которого посвящена очередная конференция.

Как известно, в современных условиях выявлять образцы устно-поэтического творчества народа не просто. Очередную экспедицию считать удачной в плане сбора материала не приходится. Зафиксированные произведения свидетельствуют лишь о продолжении бытования отдельных образцов башкирского фольклора, сохранении некоторых этнографических сведений.

Прежде всего, остановимся на "главных" жанрах устно-поэтического творчества народа, под которыми подразумеваются эпосы, сказки. По нашим наблюдениям, эпосы почти прекратили свое бытование, о чем свидетельствуют те редкие записи неполных текстов и отрывков их во время экспедиций [Хусаинова, Юлдыбаева, 2012. С. 10; 30; 117-125; Хусаинова, Юлдыбаева, 2012а. С. 121-122], поэтому запись эпоса "Урал-батыр", осуществленная Р.А. Султангареевой в Хайбуллинском районе в 2010 г. от А.М. Усмановой, 1930 г.р. [Султангареева, 2013. С. 378-383] через сто лет после М.Бурангулова, вызывает много вопросов.

К сожалению, эпические произведения не сохранились и у зианчуринцев, хотя один информант сказал, что «Кузыйкүрпәсте һейләйҙәр ине» («Про Кузыйкүрпяс рассказывали») (7), однако судя по хамаку произведения: «Кузыйкүрпәс өйҙәме? («Дома ли Кузыйкүрпяс?») / Ҡутырлы көсөк өйҙәме? («Дома ли покрытый коростой щенок?») / Ҡылыс, мылтык сөйҙәме?» (на месте ли меч, ружье?) и предложению «Кузыйкүрпәс дейеүгә каршы көрәшеп йөрөгән кыззарзы һаҡлап» (Кузыйкүрпяс боролся против дэвов, защищая девушек) речь идет о распространенной башкирской сказке «Килтэй Мәргән». Не лучше судьба и другого традиционного жанра фольклора – сказки, образцы которой удастся записывать все реже и реже. К счастью, в Зианчуринском районе нас нашел информант Хайдар Азнабаев, 1931 г.р., и сказал, что у него хранятся тексты двух сказок о животных «Ҡутырлы көсөк» и «Һап-һары тәңкә», которые он слышал в детстве, в 40-е годы XX века, от своей тетушки: «Был караһүҙзе, карһүҙме әллә, миңә Мәзит ауылында 1939-1940 йылдарҙа Юланова Зәнзәбил исемле 65-70 йәштәрҙәге туганым, инәйем, һейләне». Он сказал также, что знал десяток сказок

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ и РБ «Урал: история, экономика, культура» в рамках научно-исследовательского проекта № 14-14-02601 «Экспедиция в Зианчуринский район».

из репертуара тети, в том числе сказку “Ел, ел, арбам”, которую раньше рассказывал детям. Несмотря на то, что представленные сказки известны и варианты их опубликованы в томах сказок о животных научного свода “Башкирское народное творчество” [БХИ, 2009. №№ 68, 101, 102], они привлекают внимание относительной полнотой текста для современных условий. Сказки местное население называет “Җарһүз” и утверждает: “Җарһүзләрҙе мин бала сакта күп һөйләйҙәр ине” (Когда я был маленький, сказки рассказывали много) (7). Удалось записать текст сказки “Кем көслө?” (Кто сильнее?) (8), Упоминались также названия сказок “Акыллы карт”, “Сүлмәганай” (8).

Среди записанных топонимических легенд привлекли внимание два текста, названия которых связаны с мифологическими персонажами: “Элек шайтаннар, эсәйҙәр әйткәнсә, азын, халык йәйләүгә сыккан мәлдә, биреләр зә яз йәйләүгә сыккан. Шуларҙың йәйләгән урынын Биреғол үзәге тизәр”. (Раньше шайтаны, как говорили родители, весной, когда народ уходил из деревни на летовку, бире (бесы) тоже отправлялись на летовку. Место их летовки называют Биреғул), “Шайтан тауының башы ташлы, каялы. Шуға уны Шайтан тауы тигәндәр” (Вершина Шайтан тау каменистая, скалистая. Поэтому ее называли Шайтан гора) (1). Последняя легенда перекликается с легендой “Шайтан йылғаһы”, услышанной и записанной нами в дер. Аккужино Учалинского района от Шарапова К.Ш., 1933 г.р., в 2007 году, которая гласит: “Йыл әйләнәһенә тыныс ағып, язғы ташкын мәлендә шайтан кеүек котороп баксаларҙы баҫа, күперҙең өҫтөнөн ағып сыға, юлындағы нәмәләрҙе ағызып алып китә. Шуға уны, ауыл уртаһынан аккан бәләкәй генә йылғаны, “Шайтан йылғаһы” тизәр” (Круглый год спокойно течет, но во время весеннего половодья эта маленькая речушка становится неузнаваемо большой, шумной, накрывает водой огороды, мосты, смывает все на своем пути[ПЗА]. Как видно из примеров, “шайтан” ассоциируется в случае с горой с каменистостью, скалистостью, а в случае с речушкой с сильным разливом реки в весеннюю пору, быстрым, шумным, бурлящим течением.

Из быличек достойны внимания следующие: “Әйәһез өй булмай. Күрше ауылда йәшәгәндә үзәбәз сығып китәбәз. Өҫтәл өҫтөнә будильник ултыртып китһәк, изәндә ята торғайны. Булыша торғайны. Мейес астында йәшәй ул. Урыҫ үзә менән алып китмәгән өйөнөң эйәһен. Өй эйәһен сакырмаһаң, ул кала. Яңы хужаһын яратмай. һәр кемгә беленмәй” (Дома без “хозяина” не бывает. Когда жили в соседней деревне, к нашему приходу будильник, стоявший на столе, валялся на полу. Это дело “хозяина”. Живет он под печкой. Русский с собой не позвал “хозяина”. Если, переезжая, хозяина с собой не позовешь, он остается. Новых хозяев дома он не любит. Не все чувствуют его присутствие); “Эсәй әйтә ине, тау эйәһе, була тип. Тауға барғанда: “Тау эйәһе, мин килдем. Йыуа алам”, - тип һорайҙар, имеш тип (Мама говорила, что у горы есть хозяин. Когда поднимаешься на гору, будто, надо просить разрешения: “Хозяин горы, я пришел. Дикий лук возьму”); “Балык тоторға беренсә барғанда эсәй ике йомортка бирә ине, һуу эйәһенә бир тип. һууға ағыза инек: “Балык тотам инде, ашарға, рәхсәт ит”, - тип” (Когда первый раз шел на рыбалку, мама давала мне два яйца для хозяина воды. Мы бросали их в воду и говорили: “Я буду ловить рыбу для пропитания, разреши, пожалуйста”); “Түбәләс – һууҙың уртаһы. Шунда йылан-аждаһа кешене косаҡлап ала ла ебәрмәй икән” (Түбәләс – середина воды. В том месте змея-аждаха обнимает и не отпускает человека оказывается) (1). Скучными оказались материалы и по обрядовому фольклору. Из свадебного обряда привлекли внимание названия двух эпизодов: снох, которые организовывают брачную ночь молодым, у зяанчуринцев называют “тотторған еңгә” (вручившая сноха);), в отличие от башкир других районов, здесь свадьба начинается на стороне жениха, после свадьбы мать невесты остается и проводится “килен яулығы”, где невеста раздает подарки” (2). Интересный пример зафиксирован по знахарству: “Көстрүлгә һуу һалдым, шуға өшкөртөлгән тоҙ һалдым. Ак сепрәккә баһтым да, әзерләгән һууҙы аяғыма койҙом, сихыры вак кына кыл булып, ак сепрәккә йәбешеп калды” “В кастрюлю налила воду, насыпала туда заговоренную соль. Встала на белую ткань и налила приготовленную воду на ноги, ворожба в виде мелких волос осталась на ткани) [4].”

Во время экспедиции были выявлены и зафиксированы также сведения по обычаям: “әйтеү әйткәндә ак корбан салалар” (в заявленном случае в жертву приносят животное белого цвета), “нигез корған вақытта стакан менән һуу ултырталар, тулы

гына ултырһа таң аткансы, шул тыныс була”(на месте, где задумали поставить дом, на ночь оставляют стакан воды, если утром обнаруживают его в неизменном виде, т.е. без мусора, не пролитую, место считают спокойным) [3], “өй һалыр урынға таба түңкәрәләр төнгөлөккә, дымланһа һәйбәт була, өй һалалар” (на месте, где будут строить дом, на ночь оставляют опрокинутую сковородку, если к утру она будет влажная, место считается хорошим [4], “бала тормаһа, қораманан тегеп, эт күлмәге тип, йәш балаға кейзерәләр ине. Әзерәк кейзерә лә, һыуға ағызалар көсәк күлмәген” (если дети не выживают, очередному родившемуся ребенку надевают сшитую из лоскутков рубашку, которая называется собачьей. Через некоторое время ее снимают и бросают на речку [5] и т.п.; запретам: “кыйлы урынға, өс юл сатына өй һалмайзар” (на перепутье трех дорог, на месте, где лежал мусор, дом не строят), “шишәмбе көн нигез кормайзар, зур эш башламайзар” (во вторник дом строить не начинают, вообще большую работу не начинают [4], “Ир кешенең кейемен алама тип, иске кейемен, тупһаға һалырға, аяк һөртөргә ярамай, абруйы төшә кеше араһында” (старую одежду мужчины на порог не кладут, ноги не вытирают, происходит урон его авторитета среди людей [6], “Яулыкты өскөлләп ябынмайзар, фәрештә күнмай. Боронғоса ябынырға кәрәк” [4] (Нельзя завязывать платок в треугольной форме, ангелов напугаешь. По –старинному надо завязывать),

“Өс силәк менән һыу ташыма, балаларың игез була” (нельзя таскать воду тремя ведрами, двойняшек родишь) [2]; календарным праздникам: “ямғыр теләгәндә укынып ярык қазанды йылғаға түңкәрәләр” (при засухе на речку опрокидывают треснутый казан) [1]; поговорки: “Қайғы қайза бараһың? Қартайтырға барамын”, “Көнөң бөтһә, көн дә үлем” [5], “Аяғың тыпылдамай, ауызың шапылдамай”, “булмаһа ла булмай икән базарға сөсикмәк” [8], “Үзеңдеке – үстергәнсе, балаңдыкы – үлгәнсе”[9], “үзәкле малға үлем бар” [13]; загадки: “15 ерзән ишелә, туззы ниһә тишелә” (септә һуғыу), “арттан китмәс арт” (ултырғыс) [13], “көлдөксәлә комған – ике күзен йомған” (бесәй), “Дөбөр-дөбөр дүртәү, ағалиме алтау, Сәфәр ағай яңғыз (һыйыр имсәге, күзе, ауызы, койроғо” [15].

В народе активно бытуют такмаки, протяжные песни Шаура», «Буйракай», «Сыбай кашка» [1]. Записана редко исполняемая песня “Гильминур”, историю которой информант изложила несколькими фразами: “Бер ир 25 йылға армияға китә. (Эллә қайта, эллә юк бит инде. Балалары үсеп бөтә). Шул ир қатынына арнап ошо йырзы сығарған.” (Один мужчина уходит на 25-летнюю службу в армию (То ли вернется, то ли нет. Дети вырастают). Он посвятил жене эту песню). В припеве песни: “Мәхрүм генә қалдың мәүйүзи һылыуым, Янықайым, бәхил бул!” [1], есть забытое в языке слово “мәүйүзи”. На мой вопрос, что оно означает, информант ответила: “Мәүйүзи – иркәләү һүзе, “йәнем”, “бәгерем”, “һөйөкләм” тигәнгә тура қилә. Иркәләп, яқын күреп, наҙлы әйтеү. “Мәүйүзи” тип элегерәк әсәйзәрзән ишеткеләй инем, хәзәр әйтмәйзәр. Апайымдан мин дә һораным шул һүззе” (ласкательное слово. Означает “душа моя”, “родимая”, “любимая”. Раньше у мамы я слышала это слово, но сейчас не говорят) [1].

Во время экспедиции удалось записать и два текста считалок, притом редко встречающихся:

“Гөр-гөр гөрөлдәк,
Ике тауық, бер әтәс.
Тауығы һиңә булыр,
Әтәсе миңә булыр.

Ике балық һуғышқан,
Уның қанын кем әскән.
Ак сук, қара сук,
Бында торма, бар сық [3].

Уйын һанағыстары
Гөр-гөр гөрөлдәк,
Ике тауық, бер әтәс.
Тауығы һиңә булыр,
Әтәсе миңә булыр (1).

Ике балык һуғышкан,
Уның канын кем эскән.
Ак сук, кара сук,
Бында торма, бар сык [1].

Таким образом, по изложенным выше материалам комплексной экспедиции 2014 года, на наш взгляд, можно получить некоторое представление о духовной культуре современных башкир Зианчуринского района Республики Башкортостан, земляков покойного нашего коллеги Р.М. Юсупова.

Литература и источники:

1. Башкорт халык ижады. Хайуандар тураһында әкиәттәр / Төз., баш һүз авт. Г. Хөсәйенова. Өфө: Китап, 2009.
2. Султангареева Р.А. Эпос “Урал-батыр”: живые традиции исполнения и новые свидетельства по мифопоэтике и антропологии // Урал-Алтай: через века в будущее: Матер. VI Всерос. тюрколог. конф. (с международным участием). Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014. С. 378-383.
3. Фольклор экспедицияһы материалдары-2011: Учалы районы / Төз. Хөсәйенова Г.Р., Юлдыбаева Г.В. Өфө, 2012.
4. Хусаинова Г.Р., Юлдыбаева Г.В. Современное состояние башкирского фольклора. Уфа, 2012.

Информанты:

1. Кадырбеков Р.Н., 1935 г.р. (дер. Яныбаево).
2. Кувандыкова М.М., 1937 г.р. (дер. Идяшево).
3. Идельбакова Ф.Б., 1948 г.р. (дер. Утягулово).
4. Ишкильдина Х.Г., 1940 г.р. (дер. Юнаево).
5. Тайсина З.М., 1927 г.р. (дер. Сирегулово).
6. Ишмухаметова С.Ф., 1943 г.р. (дер. Садалы).
7. Абдуллина М.Р., 1923 г.р. (дер. Байдавлетово).
8. Мурзабаева А.С., 1954 г.р. (дер. Ибраево).

Хәкимйәнова А.М. (Өфө)

БАШКОРТ ХАЛЫК ЙЫРЗАРЫНЫҢ НАКЛАНЫУ РӘУЕШЕНӘ ҚАРАТА (2014 ЙЫЛДА ИШЕМБАЙ РАЙОНЫНДА ЯЗЫП АЛҒАН МАТЕРИАЛДАР НИГЕЗЕНДӘ)

Башкорт халқының йыр мирасы уның күңелендә быуаттар буйы һакланып килгән гүзәл музыкаль-поэтик хазина. Йырзарза халык үзенең тыуып-үскән илен данлай, шатлык-кыуанысы, кайғы-хәсрәте менән уртаклаша, кисергән хис-тойғоларын аңлата. Ата-бабаларыбыздың баһалап бөткөһөз рухи хазиналарын йыйыу, өйрәнәү, һаклап калыу – безең изге бурысыбыз. Шул максаттан Тарих, тел һәм әзәбиәте институты хезмәткәрзәре бына бер нисә йыл рәттән Башкортостандың төрлө райондарына филми экспедициялар ойштора. 2014 йылда фольклорсылар республиканың Ишембай районына сираттағы экспедицияға юланды. Экспедиция ағзалары: Розалия Солтангәрәева – филми етәксе, Фәнирә Файсина, Айгөл Хәкимйәнова, Тимур Мерәсов. Был тарафтарза һуңғы фольклор экспедицияһы 1968 йылда билдәле ғалим-фольклорсы Нур Зарипов етәкселегендә эшләгән. Экспедиция составы: Әнүр Вәхитов, Фәнүзә Нәзәршина, Роза Нафиқова, Абрар Ғабдрахманов.

Халык ижадының мөһим бер үзенсәлеге: уның быуаттар буйы халык күңелендә һакланып, телдән-телгә күсә килеүе. Ошо ике филми экспедиция араһындағы ярты быуат вақыт эсендә фольклор жанрларының быуындан-быуынға күсеү мөлендә ниндәй кимәлдә үзгәреш кисереүен, репертуардың һакланыу-һакланмауын йыр жанры миҫалында қарап үтәйек. Быға тиклем башкорт халык ижадының һакланыу кимәлен әкиәт жанрында XX быуаттың 90-сы йылдарында Гөлнур Хөсәйенова қарап үткәйе [2].

Материалдар Ишембай районының элек-электән йыр-моңға бай ер булыуын күрһәтә. Был төбәктә «Сибай», «Ашқазар», «Буранбай», «Сәлимәкәй» кеүек халықта киң билдәле йырзарзы элеккесә яратып башқаралар. Күп райондарзағыса, был яктарза

ла, теге йә был йырзы башкарыр алдынан информанттар «быныһы атайым йыры», «был йырзы әсәйем яратып башкара торғайны», тип әйтә. Мәсәлән, Карайған ауылында йәшәүсә Сәфәрғолова Фәризә Ниязғол кызы беззә капка тышына сығып урамда каршы алды: «Халык йырзырын язып алыусылар килгән тигәс, урамға сығып бағтым әле, – тип каршыланы ул беззә, – Минең атайымдың бер йыры тынғы бирмәй. Ниндәй генә тапшырыузар карамайым, бер ерзә лә ишеткәнем юк уны. Бик матур йыр, юғалып калмаһын ине», – тип безгә «Дүнәнем» йырын йырлап ишеттерзә (4). Рәсәй фәндәр академияһы Өфө филми үзәге Филми архивында һакланған 1968 йылғы экспедиция материалдары араһында Нигмәт Шоңқаров тарафынан ошо Карайған ауылында йәшәүсә Аминев Ниязғол Садик улынан «Дүнәнем» йыры язып алынғанын белдем [1]. Бакһаң, Фәризә апайзың атаһынан ярты быуат элек язып алынған был йыр. Нигмәт Шоңқаровтың 1968 йылғы языуы буйынса, Ниязғол ағай бик ошта курайсы булған, ул 113 халык көйөн уйнай белгән. «Атайым бик ошта курайсы ине. Уның балалары бер зә тормаған, тыуып торған, үлеп торған. Шунан уға, курайсының балаһы тормағ, тип әйткәндәр. Шунан инде атайым анттар биреп, курайын ташлап куйған. Азактан «бала һатып алыу» йолаһын аткарып, апайымды тәзрә аша һатып алып, балалары тороп киткән», – тип һөйләнә Фәризә апай.

Дүнәнем

(1968 йылда язып алынған)

*Бәләкәйзәр минең дүнәнем,
Дүнәнемә, дүнәнемә күрә
бит йүгәнем.
Һез генә лә кунактың, әй, алдында,
Калыр минең, калыр минең
уйнаған-көлгәнем.*

Дүнәнем

(2014 йылда язып алынған)

*Бәләкәй зә минең, ай, дүнәнем,
Дүнәнемә күрә йүгәнем.
Һез генә лә, дуғтар, араһында
Калыр минең уйнап-көлгәнем.

Атты ғына екһәң, ек шундайын,
Ял-койроғо ергә һалынһын.
Ялынмайык, дуғтар, без дошманға
Дошман үзә безгә ялынһын.*

*Карағай за үсә, ай, дан өсән,
Коштар кунып һайрай бал өсән.
Әскенәйем бошһа, мин йырлайым
Йөрәккәйләрәмә ял өсән.*

Ошо ике йырзы сағыштырып карап, шуны әйтергә була: 1968 йылда язып алынған йыр тексы бер генә строфанан торһа, 2014 йылда язып алынған йыр өс строфанан тора. Ләкин, был варианттың өсөнсә куплеты йырға мәғәнә яғынан тура килмәй һәм ниндәйзәр икенсә йырзан килеп ингәндәр, тигән һығымта яһарға була. Текстарзы без бер генә уртақ строфа буйынса сағыштыра алабыз. Күренеүенсә, уларзың лексик составы нигеззә бер. Тик 1968 йылғы текстағы «кунак алдында» һүзбәйләнеше 2014 йылғы язмала «дуғтар араһында» тип үзгәргән. Әммә ялғаузар, һүз кабатлаузар һуңғы язмалағы текска тура килмәй, ә был ижектәр һаны үзгәреүгә килтерә. Шулай булуға карамастан, ижектәр һаны буйынса ике вариант та традицион озон көйгә карай. Қызғаныска каршы, төрлә йылдарза язылған был йырзың көйөн сағыштырыу мөмкинселеге юк, сөнки ошо вақыт арауығы эсендә 1968 йылда язылған магнитофон таһмаһы бик насар хәлдә һакланған.

Макар ауылында йәшәүсә Сабитова Қобра Әбделкәдир кызы (3), Хөббөтдинова Рәмилә Дәмин кызы (6), Нәбиуллина Рәйлә Абдулла кызы (2), Карайған ауылында йәшәүсә Сәфәрғолов Әғзәм Йәләләтдин улы (5), Кинйәбулат ауылында йәшәүсә Мәрийәм һәм Кәшәфәтдин Әмирхановтар гаиләһе (7) үззәрен халкыбыззың йыр-моңон күңелендә йөрөтөп, озон көйзәрзә ихлас башкарыуы, киләсәк быуынға һаклап калыусылар итеп танытты. Уларзың репертуарында халкыбыззың киң билдәлә «Таштура», «Сәлимәкәй», «Гөлмәрфуға», «Зөләйха», «Ишмырза қарақ», «Байғотло», «Гөлъямал» һәм башка күп төрлә йырзар һакланған. Сабитова Қобра апайзың моңло, сағыу тауышына таң калмаған кеше һирәктер (3). 1968 йылғы архив материалдары араһында Нур Зарипов тарафынан ошо Қобра апайзан язып алынған «Кесе арқа» йырына юлыктым. Әлегә көндә лә апай был йырзы матур итеп башкара. Йырзы ул

Ишембай районы Иҫәкәй ауылында йәшәүсә Шәрипова Гөлниса инәйзән откан. «Йөрәктәргә үтеп инмәле сағыу тауышлы апай гел генә ошо йырзы йырлар ине. Унда шундай һүззәр бар:

Кесарка аша бейек тау булмай,
Кесарка төрән һыу булмай.
Ҙазандарза кайнап һыу куйырмай,
Мөкәддәрзә язған юйылмай.

Миңә мөкәддәр тигән һүз аңлашылмағас, йүгереп кайтып өләсәймдән һораным. Ул миңә: «Мөкәддәрзә язған юйылмай – ул балам, маңлайыңа язған юйылмай тигән мөгәнәлә, язмыш тигәнде аңлата», – тип төшөндөрөп биргәнә һаман да хәтерзә. Йырзың көйө бик матур, оригиналь. Ҙызғаныска каршы, йырзың тарихы билдәһез. Ҙобра апайзың әйтеүе буйынса, был йыр Кесе арка тигән тау аша ағып ятқан йылға исеме менән бәйле.

Башка халыктарзан айырмалы рәүештә башкорт халык йырзаның айырым бер үзенсәлеге бар: уларзың күбәһе үззәренә тарихтары менән бергә йәшәй. Әлеге көндә лә йырзаны уларзың килеп сығыу тарихы менән берлектә язып алырға мөмкин. Мәсәлән, Ишембай районында киң таралған «Ишмырза карак» йыры ХХ быуатта бик популяр булыуы асыкланды. Беренсә экспедиция ағзалары тарафынан был йыр бер нисә вариантта үзенә барлыкка килеү тарихы менән берлектә язып алынған [1]. «Ишмырза карак йыры» әлеге көндә лә халык күңелендә йәшәй, популярлығын юғалтмаған. Макар ауылында йәшәүсә Сабитова Ҙобра Әбделкадир кызы безгә йырзың тарихын ошолар бәйән иттә: «Ишмырза Иҫәкәй кешәһе булған. Ишмырза менән Ишбирзә икәһе бер туған булалар. Улар ярлы була. Тарихы шулар килә. Минәң атай һәйләүе буйынса шулар. Улар ярлыларзы йәлләгәннәр, яклағаннар индә. Төндә сығып байларзың малларын урлап төннә ярлыларға өләшә һалып бирәләр зә, шул төн үззәре урманға каса. Шунан былларзы эзләй башлайзар бит индә, эзләп-эзләп тапмайзар. Урманда был яктың кешеләре үтеп киткәс, Ишмырза менән Ишбирзә кая башынан йырлайзар икән:

Ҙояш кына сыға, ай, әйләнәп,
Бейек-бейек тауға бит бәйләнәп.
Бер кайтмаһак, бер кайтырбыз өлә,
Тыуып-үскән илгә әйләнәп.

Улар бик күп вакыт төрлә тау араһында касып йөрәйзәр, тыуған илдәренә кире әйләнәп кайта алмайзар. Улар кайтмай, юкка сыккас, халык Ишмырза менән Ишбирзә йырының икенсә куплетын уйлап сығара:

Бейек кенә бейек, ай, тау башы
Ҙат-кат икән уның ташлары.
Ишмырза ла менән Ишбирзәнең
Ҙайтмаҫ ергә китте бит баштары.
Азақ улар урманда үлөләр, кайта алмайзар.

Һәр якта халык ижадына мөккибән китеп гашик булған, уны бөртөкләп йыйып, тарихын өйрәнәп, киләсәк быуынға һаклап калыу уйы менән янған кешеләр осрай. Ишембай районы Кинйәкәй ауылында йәшәүсә Йәһүзина Райһана Йәүзәт кызы (1) шундайзарзан. Был яктарға Әбйәлил районы Бурангол ауылынан килән булып төшкән был апай халык ижадын өйрәнәүзә үзенә бурысы итеп алған. Унан без «Урал», «Көнһылыу», «Зәки йыры» исемле йырзаны уларзың тарихтары менән берлектә язып алыу бәхетенә ирештек.

Шулар итеп, 2014 йылда Ишембай районына кылған сәфәрәбез уңыштарға бай булды. Был төбәктә әлеге көндә лә башкорт халык йырзаны репертуары сағыштырмаса тоторокло һакланып, кешеләргә тәҫбир көсөн юғалтмай, мәғлүмәттәрзән күренәүенсә, уның сағыу үрнәктәре быуындан-быуынға тапшырыла килә.

Әзәбиәт:

1. Рәсәй фәндәр академияһы, Өфө ғилми үзәге, Ғилми архив Ф. 3, һ. б. 2, Әш. 735.
2. Хусаинова Г.Р. Поэтика башкирской народной волшебной сказки. М.: Наука, 2000.

Информанттар исемлеге:

1. Йәһүзина Райхана Йәүзәт кызы, 1957 йылғы, 3 бала әсәһе, юғары белемле, Әбйәлил районы Буранғол ауылынан килен булып төшкән, Кинйәкәй ауылы.
2. Нәбиуллина Рәйлә Абдулла кызы, 1948 йылғы, урта профессиональ белемле, 3 бала әсәһе, Эткол ауылынан килен булып төшкән, Макар ауылы.
3. Сабитова Кобра Әбдекәдир кызы, 1936 йылғы, Иҫәкәй ауылында тыуған, Макар ауылы.
4. Сәфәрғолова Фәриҙә Ниязғол кызы, 1936 йылғы, 7 бала әсәһе, 7 класс белемле, Карайған ауылы.
5. Сәфәрғолов Әғзәм Йәләлетдин улы, 1932 йылғы, юғары белемле, 2 бала атаһы, Карайған ауылы.
6. Хөбөтдинова Рәмилә Дәмин кызы, 1947 йылғы, 4 бала әсәһе, 11 класс белемле, Ибрай ауылынан килен булып төшкән, Макар ауылы.
7. Әмирханов Кәшәфетдин Сәйфетдин улы, 1942 йылғы, 7 класс белемле; Әмирханова Мәрийәм Тимерғәли кызы, 1942 йылғы, 6 бала әсәһе, 7 класс белемле, колхозда һауынсы булып эшләгән, Кинйәбулат ауылы.

Шагапова Г.Р. (Нефтекамск)

РИТУАЛЬНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ В ИГРАХ ТЮРКСКИХ ДЕТЕЙ

Современная игровая культура детей тюркских народов обстоятельно изучена: можно назвать многочисленные работы по башкирам, татарам, казахам, киргизам, ногайцам, туркам, каракалпакам, якутам и пр. [Симаков, 1984; Айтмамбетов, 1967; Чудинова, 1966; Народы Средней Азии и Казахстана. 1962, 1963; Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967; Воробьев, Романов, Симонова, 1956, 1970; Омурзаков, Мусин, 1973; Калмыков, 1980; Сунчугашев, 1963; Тугутов, 1961; Самбу, 1978; Султангареева, 1998; Абсаликова, 2000; Галяутдинов, 2002, Хусаинова, 2006; Сулейманов, 2007.]. Отличительной чертой всех этих работ является их описательный характер и замкнутость в рамках одного этноса, но во многих работах присутствуют попытки анализа игровой культуры, выделения функций игры, ее воспитательного значения, значимости для социума и пр. Отдельную проблему в изучении игр представляет ее систематика. К примеру, в основу классификации кладут половозрастной принцип, ее сезонный характер, выделяют игры, направленные на физическое и умственное развитие, с предметами и без и т.д.

Несмотря на то, что отечественная и зарубежная наука накопила внушительный материал по игровой культуре тюркоязычных народов мира, на сегодняшний день отсутствуют обобщающие работы по играм тюркских народов, не проведен сравнительно-сопоставительный анализ игр, не выявлены и отличительные черты в игровой культуре. Можно утверждать, что такое направление – новое для этнографии. Между тем такого рода исследования были бы весьма плодотворны и могли бы дать дополнительный материал при изучении вопросов этногенеза, этнической истории, духовной культуры этносов. В рамках статьи мы остановимся только на двух играх – «Отдай птенца, не отдам птенца» (или «Слепой», «Коршун и цыплята»), а также «Баба Яга» (названия могут быть различными), и продемонстрируем результаты такого сравнительно-сопоставительного анализа.

Данные игры взяты нами для анализа не случайно. Переходные черты в играх современных детей сохраняются до сих пор. На примере игровой культуры башкирских детей можно видеть и такие, в которых явно или не явно, но проглядываются следы древних обрядов. Например, Л.П. Атанова изучала только музыкальную составляющую игр башкирских детей и обратила внимание на архаичный характер музыкального текста, сопровождающего игру типа *Убырлы карсык* (досл. бабка-вампир), или Баба Яга [Атанова, 1980. С. 125.]

Прежде чем перейти к собственно анализу игры, поговорим о её содержании. В любой отдельно взятой игре при наличии нескольких вариантов можно выделить

единую модель. К примеру, в башкирской «Алырым кош...» (и в татарской, казахской, киргизской) всегда есть два ведущих, один из них ловит детей, которые, в свою очередь, прячутся за спиной другого ведущего, и держатся друг за друга «гуськом». Это и есть мотив игры, описание её сути без деталей. А вот вариаций мотивов может быть множество.

В игре принимают участие исключительно девочки подросткового возраста – 10-14 лет. После определения при помощи считалки двух ведущих начинается её первый этап. Первый ведущий представляется существом нашего среднего мира, он играет роль медиатора между мирами и называется матерью (*инэ*). Она отвечает за всех детей, а все дети вроде как принадлежат ей. Другой ведущий представлен в образе птицы. В башкирском, татарском, казахском фольклоре он не называется конкретно вороном, как это мы наблюдаем у многих других народов. Но всегда перед нами злая птица со всеми чертами хтонического персонажа: у нее темный цвет оперения, ей не разрешается поднимать глаза* (однозначно надо понимать как временную слепоту, ассоциируемую со смертью), не имеет права переходить через линию, т.е. ограничена в пространстве и т.д. Кроме того, птица грозит матери засыпать детям глаза песком, вводя и их в состояние слепоты-смерти.

Между ведущими происходит диалог, основной чертой которого является принцип кумуляции. Любопытно, что диалог, как правило, имеет приблизительно одинаковую структуру у многих тюрков. Ниже приведен пример наиболее полного диалога, записанного у башкирских детей (в переводе на русский язык) [Архив УНЦ РАН Ф.3.]

- Бабушка, что ты копаешь?
- Иголкой землю копаю.
- А для чего это ты делаешь?
- Мешок буду шить.
- С мешком что будешь делать?
- Камни туда наполню.
- С камнями что будешь ты делать?
- Твоим детям в глаза буду кидать.
- А зачем им в глаза кидать?
- От белой коровы столько-то масла украли, от черной коровы столько-то украли (руками показывает - сколько).

- Ты неправильно увидела, мы в чужие погреба не лазаем, мы за матерью следом ходим, - отвечают дети.

- А вы куда идете?
- Идем посмотреть, на сколько лен вырос, хороший ли будет урожай.
- И мой лен заодно посмотрите, какой вырос.

Дети, держась друг за друга, уходят смотреть лен и скоро возвращаются.

Старуха, не подымая глаз, говорит:

- Как мой лен, насколько вырос?
- Бабушка, твой лен вот таким вырос (невисокий), а наш вот какой (большим) - показывают руками.

- Бабка начинает их ловить, а матка не дает ей.

Злой бабушке необходимо не только поймать, выхватить их из ряда. При этом она кричит:

- Отберу птенца!
- Не отдам птенца! - отвечает матка.
- Отдай птенца!
- Не отдам птенца!

Третий этап игры наступает на фразе: «Отдай птенца!», и детей начинают ловить. Мать мешает птице, широко расставляет руки, отвечает: «Не отдам птенца!». Игра заканчивается тогда, когда бабка по одному переловит птенцов.

Иргит Самбу записал такой вариант у тувинцев,

* Данное условие является обязательным, и его неоднократно подчеркивают все, без исключения, информаторы.

В разных местах Тувы эту игру называют по-разному. Одни называют аскак – кадай – хромая ведьма, другие – куске, моортай – кошка, мышка. Главные роли в игре исполняют Согур – аза (черт), авазы (мать), и дети.

Впереди становится мать, за ней вереницей, держась друг за друга, стоят дети. Мать с чертом встречаются и разговаривают. Будто обмениваются словами и затем мать один из детей бросает наземь трубку и при этом говорит:

- У черта трубку не буду курить, у отца и матери – буду курить.

Услышав это черт спрашивает у матери:

- Что за тобой?

- Это мой когээржик (кожаный сосуд для молочной водки. Существует поверье, что черт не может пить араку).

- За когээржиком что?

- Тень моего когээржика.

- За тенью твоего когээржика?

- А там мои дети!

- Если дети, - говорит черт, - я их съем.

С этими словами черт выскакивает и кидается, чтоб кого-нибудь поймать. И в это время мать тоже выскакивает, заслоняет своих детей. Кого поймал черт, тот из игры выходит. Игра продолжается до тех пор, пока черт всех не переловит. В следующий раз заново выбирают “черта” и “мать” [Самбу, 1978. С. 93-94]

Аналогичные варианты можно констатировать у татар, чувашей Башкирии, туркмен, таджиков, казахов, киргизов, ногайцев. Может отсутствовать игровой фольклор, так как выпадение части игры – явление обычное, но сам мотив игры сохраняется более чем устойчиво.

Сравнительный анализ персонажей, правил игры, диалогов игрового сюжета позволяют реконструировать игру полностью, а, следовательно, и весь обряд.

В ходе игры ощущается искусственное нагнетание ситуации. Первый ведущий обвиняет игроков в нарушении каких-то установленных правил, а затем переходит к агрессивным действиям. По-одному (!) ловит и забирает детей к себе. Игра идет до тех пор, пока не будут пойманы все дети. Для понимания роли хтонического персонажа – первого ведущего нужно рассмотреть те тексты, в которых он выступает в виде птиц, т.к. они наиболее архаичны. Птица не живет с людьми, она - не человек, но может с ними вступать в отношения. К тому же, забирая себе детей, птица им не вредит и только держит их при себе. Роль ворона станет понятной, если мы обратимся к аналогиям в мировом фольклоре. В мифологии многих народов Азии и Америки ворон является демиургом, культурным героем, главой рода, тотемом. Ему, как почитаемому существу, воздавались почести, он посвящал подростков в члены племени. Существуют сведения о том, что ворону (или его подобию) принадлежала важная роль в инициации девочек. Следовательно, птица в игре – не просто хтонический персонаж, – он выступает как покровитель рода, племени, как главное божество. Представляется не случайным и тот факт, что тотем носил орнитоморфный облик. Известно, что у многих тюрков фиксируются обычаи почитания ворона, женская богиня Хумай у тюрков так же предстает в образе птицы.

В таком случае роль матери – второго ведущего, защищающего детей, выглядит совершенно иначе, мать – никто иной, как жрица, хранительница ритуала, она выступает медиатором между мирами живых и мертвых. Возможно, под именем матери речь идет не о матери конкретно, а о старшей матери, то есть Матери матерей. В свете вышесказанного становится ясно, что обряд преследовал конкретную цель: защиту детей от злых духов, задача матери не отдавать своих детей, максимально охраняя их. Можно предположить, что обряд проводился во время каких-то бедствий, например, эпидемий, болезней. Но можно отметить и другое. В большинстве известных вариантов у тюркских детей игра на этом заканчивается. [ПМА, 1993-1994 г., 2009, 2010-2012 гг.] Но так быть не должно. Мать не может и не должна отдавать детей потусторонним силам, она их обязана вернуть. Мы полагаем, что игра имеет продолжение в игре, которую традиционно называют Баба Яга. В этой игре участвуют те же персонажи, с аналогичными функциями, так же обманом уводятся дети, но их мать возвращает обратно. Важная деталь игры в конце: обязательное посещение бани, либо сжигание Бабы Яги, но и то и другое ничто иное как ритуальное очищение. В рамках статьи мы не

можем привести примеры этой игры, но отметим, что игра «Баба Яга» записана у башкир, татар, чувашей, тувинцев, казахов. Сюжеты ее у тюркских детей также фрагментарны, однако их совокупность позволяет реконструировать обряд девичьей инициации.

Таким образом, перед нами исключительно женский обряд первобытнообщинного строя, языческий по своему происхождению, следовательно, он сложился и существовал задолго до появления на исторической арене собственно тюрков. Игра, безусловно, имеет единые корни. Об это свидетельствуют общие этапы игры, персонажи, правила, фольклорный материал и пр. Интересный результат дает картографирование игры. Можно видеть, что она распространена на территории проживания тюрков: Средняя Азия, Кавказ, Поволжье, Приуралье, Сибирь, Алтай. Но, если мы не будем ограничиваться только тюрками, а возьмем шире, то имеем более интересную картину: аналогичные игры известны народам алтайской, уральской языковой семьи, палеоазиатским народам. Этническая карта Евразии сложилась относительно недавно, тюрки расселились по миру только во втором тысячелетии нашей эры. Поэтому можно утверждать, что тюрки принесли ее с собой на места современного проживания, она уже тогда была в репертуаре детских игр. Более того, учитывая, что игра имеет приблизительно одинаковую структуру у многих евразийских народов, можно утверждать, что обряд возник в генетически однородной, компактно проживающей среде. Привлекая материалы археологии можно предположить, что эти племена – скорее всего эпохи бронзы – жили либо в районе Алтая, либо недалеко от Алтайских гор. Прослеживается определенная связь и с палеоазиатскими языками Евразии, так как игра описана у чукчей и эскимосов.

В заключении хотелось бы отметить следующее. В целом, традиционная игровая культура тюрков оказалась намного пластичнее, чем можно было бы ожидать. Традиционная игра продолжает сохраняться в культуре современных тюркских детей, в том числе башкирских [Хусаинова, 2012. С. 154], не всегда с привычным названием, но с легко узнаваемым сюжетом. Безусловно, часть игр потеряет свою привлекательность вследствие отмирания привычной для ее существования среды, но большая часть игр показывает устойчивую стабильность и сохранность даже в условиях урбанизации и глобализации культуры. Подъем национального самосознания тюркских народов, наблюдаемый в последнюю четверть века, только способствует сохранению и развитию народной игры.

Литература и источники:

1. Абсаликова Ф.Ш. Игры и развлечения башкир. Уфа: Гилем, 2000.
2. Айтмамбетов Д. Культура киргизского народа во второй половине XIX и начале XX века. Фрунзе, 1967. С. 155–190.
3. Атанова Л.П. Музыка в башкирских играх // Обычаи и культурно-бытовые традиции башкир. Уфа: Китап, 1980. С. 125.
4. Воробьев Н.И., Романов Н., Симонова А.Р. Чуваша. Чебоксары, 1956. Ч. 1; Чебоксары, 1970. Ч. 2.
5. Галяутдинов И.Г. Башкирские народные детские игры (на русс. и башк. яз.). Кн. 1. Уфа: Китап, 2002.
6. Калмыков Б.Х. Традиционные виды игр у ногайцев // Проблемы этнической истории народов Карачаево-Черкессии. Черкесск, 1980.
7. Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1962. Т. 1; 1963. Т. 2.
8. Омурзаков Д., Мусин Ю. Киргизские народные игры. Фрунзе, 1973.
9. ПМА, 1993-1994 г., 2009, 2010-2012 гг.
10. Самбу И. Тувинские народные игры. Кызыл, 1978.
11. Симаков Г. Н. Общественные функции киргизских народных развлечений. Л., 1984.
12. Сөлөймәнов Ә. Бала-сағаның уйын фольклоры. Уфа: Китап, 2007 (на башк. языке).
13. Сунчугашев Я.И. Материалы по народным играм хакасов // Уч. зап. Хакасского НИИ ЯЛИ. Абакан, 1963. Вып. IX.
14. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967.
15. Тугутов И.Е. Общественные игры бурят // Этнографический сборник БКНИИ СО АН СССР. Улан-Удэ, 1961. Вып. 2 и др.
16. УНЦ РАН Ф.3, оп. 47, ед. хр. 37, тетр. 7.
17. Чудинова М.А. Якутские подвижные игры для детей. Якутск, 1966.

ПЕНСИОННОЕ ОБЕСПЕЧЕНИЕ КОЛХОЗНИКОВ БАССР В КОНЦЕ 1950 – НАЧАЛЕ 1960-Х ГГ.

Поступления из общественных фондов потребления в виде пенсии, пособия от государства (колхоза) в 1950–1960-е гг. являлись подспорьем для семьи колхозника. Но пенсионное обеспечение оставалось одним из социальных проблем крестьянства.

Примерный Устав сельхозартели, принятый II Всесоюзным съездом колхозников-ударников и утвержденный Советом Народных Комиссаров СССР и ЦК ВКП (б) 17 февраля 1935 г. (ст. 11), обязывал правление колхоза по решению общего собрания членов артели создавать социальный фонд для оказания помощи инвалидам, старикам, колхозникам, временно утратившим трудоспособность, нуждающимся семьям военнослужащих, для содержания детских садов, яслей и сирот. Фонд должен был создаваться из полученного колхозом урожая и продуктов животноводства в размерах не свыше 2 % от всей валовой продукции колхоза. Колхоз, по возможности, выделял в фонд помощи продукцию и денежные средства. По своему усмотрению колхозы также могли устанавливать престарелым колхозникам и инвалидам труда постоянное пенсионное обеспечение путем ежемесячной выдачи им продуктов, денег или начислять трудовни. Размеры и порядок пенсионного обеспечения (пенсионный возраст и необходимый для получения пенсии трудовой стаж) определялись общим собранием членов артели или собранием уполномоченных. Пенсия, выплачиваемая колхозом, обычно состояла из натуральных выплат [Решения..., 1967. С.524].

Часть колхозников имела право на государственную пенсию. До 1964 г. она назначалась председателям колхозов, механизаторам, специалистам, инвалидам Великой Отечественной войны, а с 1957 г. – членам колхозов, ставшим инвалидами в связи с выполнением долга гражданина СССР по охране колхозной собственности [Колхозное право, 1962. С. 393]. Таких колхозов насчитывалось немного.

К 1957 г. пенсии выплачивались в 800 колхозах республики. С января 1965 г. введена новая система пенсионного обеспечения колхозников путем создания для этих целей специального фонда за счет государственных средств и отчислений сельхозартелей. Партийные и советские органы провели в связи с этим большую работу. Был создан республиканский совет социального обеспечения колхозников, состоящий из представителей колхозов, финансовых органов и органов социального обеспечения, а также районные и колхозные советы. По новому закону в республике на 1 октября 1965 г. пенсии получали 124 тыс. колхозников, кроме того, 19 тыс. бывших членов сельхозартелей, земли которых перешли к совхозам. Всего к концу семилетки в республике имелось 568 тыс. пенсионеров, по сравнению с 1959 г. их число увеличилось в 1,5 раза, а расходы государства на пенсионное обеспечение в 1,9 раза [Козлова, 2010. С.207].

В конце 1950-х – начале 1960-х гг. значительно выросли заработки крестьян в колхозе, обеспечение пенсией и другими видами доходов. В данный период государственным обеспечением пользовались инвалиды Великой Отечественной войны. Передовые колхозы устанавливали свои колхозные пенсии для ветеранов труда. Государственные пенсии по старости выдавались лишь председателям колхозов, специалистам, направленным работать в колхоз из города, специалистам и механизаторам бывших МТС. В конце 1950-х гг. многие колхозы выплачивали своим работникам пенсии по старости, пособия по временной нетрудоспособности и женщинам по беременности. Часть оплаты труда колхозников поступала в виде натуральных выдач из колхозов.

Однако столь позитивные изменения в уровне материальной обеспеченности не означали быстрого улучшения уровня обеспеченности колхозной семьи.

Литература и источники:

1. Козлова Н.Н. Социальное положение в БАССР в 1955–1965 гг. // Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Научное, педагогическое и просветительское наследие М.К. Любавского и актуальные проблемы социально-

экономической и политической истории России и ее регионов XVI–XX вв.» (07 декабря 2010 г.). Уфа, 2010. С. 207.

2. Колхозное право. М., 1962. С. 393.

3. Решения партии и правительства по хозяйственным вопросам (1917-1967 гг.). М., 1967. Т.2. (1929–1940). С.524.

Шамсутдинова Н.К. (Уфа)

РОЖДАЕМОСТЬ В МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ СЕМЬЯХ И АДАПТАЦИОННЫЕ СТРАТЕГИИ ЖЕНЩИН ПРИ ПЕРЕЕЗДЕ В ГОРОД

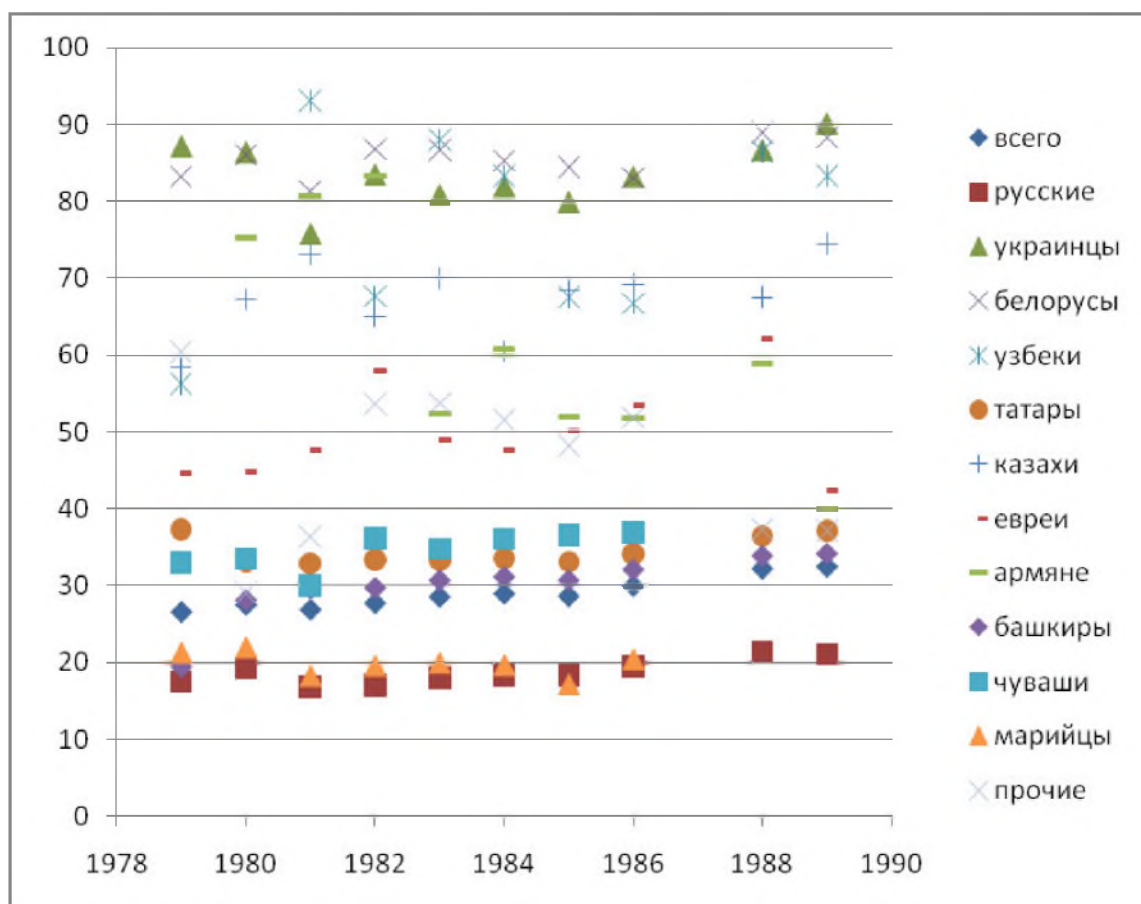
Советский период ознаменован небывало интенсивными процессами урбанизации: если в 1926 г. всего 17,3% населения РСФСР проживала в городах, то к 1989 г. – уже 73,4%. В регионах этот процесс проходил неравномерно. В БАССР Всесоюзная перепись 1926 г. зафиксировала 8,8% жителей городов, 1989 г. – 63,8%. Известно, что процесс включения в состав городского населения был сильно этнически дифференцирован. Рост уровня урбанизации одновременно отражал и влек за собой изменения социальной структуры, нес шлейф культурных традиций недавних сельских жителей в город и запускал механизм их адаптационных стратегий в меняющихся реалиях. Этнический облик демографических изменений в условиях позднесоветского города достаточно хорошо изучен: анализировались изменения рождаемости, межнациональные браки [Галлямов, 1996; Киекбаев, 1998; Мурзабулатов, 2011 и др.]. Гендерный аспект этих изменений освещался сравнительно реже [Сулейманова, 1998; Ахметова, 2001]. Особенностью таких работ является то, что сравнительный анализ проводился по трем народам (башкирам, русским, татарам). В нашем случае нас интересует, как адаптационные стратегии отразились на межнациональной брачности, что, в свою очередь, приводило к росту числа родившихся в таких семьях. Межнациональная брачность была скрупулезно изучена М.В. Мурзабулатовым. Мы же в настоящей статье намерены осветить этнические различия рождаемости в таких семьях, обращая внимание не только на башкир, татар и русских, но и на относительно малочисленные народы.

Источником для анализа являются данные, сохранившиеся в фонде Башкирского республиканского статистического управления (Р-472), хранящиеся в Центральном историческом архиве РБ (ЦИА РБ). В частности, мы извлекли таблицы «Сведения о родившихся и умерших по национальностям», содержащие данные о родившихся по национальности матери, в том числе и о новорожденных, у которых отец другой национальности. Динамика новорожденных определенной национальности, отраженная в текущей статистике, представляет лишь часть всей картины этнодемографических процессов, на которые будут значительно влиять доля межэтнических браков и степень интенсивности этнотрансформационных процессов.

Согласно переписи 1970 г. подавляющее большинство из существующих семей в Башкортостане было однонациональным (более 84%). Однако все больше заключающихся браков было смешанного национального состава. В 1970 г. каждый третий зарегистрированный брак в БАССР был смешанным [Мурзабулатов, 2011. С. 84]. Судя по хранящимся в фонде Башкирского республиканского статистического управления ежегодным статистическим сводкам, на протяжении 1979-1989 гг. почти треть новорожденных появлялось в смешанных семьях. С 1979 г. по 1989 г. доля детей в них увеличилась с 26,6 до 32,4%. Однако предпочтения в выборе брачного партнера имеют этническую специфику, что отражается в доле детей определенной национальности, отцы которых являются представителем другой национальности. Значит, процессы смены этнического сознания происходили у них по-разному.

Дети белорусок и украинок чаще всего, по сравнению другими национальностями, имели отцов другой национальности. Значительная доля детей из смешанных семей делает возможным смену этнической идентичности, и каждая перепись фиксирует снижение численности.

Рис.1. Динамика доли детей, родившихся от отца другой национальности (1979-1989 гг.).



Немного ниже, но высокие показатели у армян, узбеков, казахов, евреев. Однако ввиду относительной малочисленности новорожденных этих национальностей сложно сделать какие-либо выводы.

По сравнению с другими, марийские и русские дети реже появлялись от отцов, национальность которых отлична от матери.

Доля таких детей у русских матерей и отцов других национальностей повысилась с 17,1 в 1982 г. до 22,5% в 1990 г., марийских – с 19,5 в 1982 г. до 22,3% в 1994 г.

Чаще всего от мужчин другой национальности имели детей украинки и белоруски. От них немного отставали казашки, узбечки, армянки, еврейки. Средний показатель был у чувашек, татарок, башкирок. Причем внутри группы четко прослеживается градация – от высокой доли новорожденных от отцов другой национальности у чувашей, немного ниже – у татар, и далее у башкир. Самой низкой была доля детей от мужчин другой национальности у русских и мариек.

Для полноты картины необходим учет такого важного фактора, как место жительства. Априори мы знаем, что межнациональных браков в городах больше. И средняя доля детей, отцы которых имеют другую национальность (помним, что национальность детей фиксировалась по матери), в городе действительно больше. Она составляла здесь 31,6 против 22,4% на селе в 1982 г., и постепенно повышалась и достигла 37,7 и 26,2% соответственно.

Однако сравнение показывает, что у русских матерей-горожанок дети от мужчин другой национальности появляется реже, чем у сельчанок. Это можно объяснить численным преобладанием русских в городе, где легче найти супруга одной национальности. Доля родившихся украинцев, белорусов, казахов, татар в сельской местности от отца другой национальности реже, чем в городе, но ненамного (в пределах 10–12% разницы). А вот разница между новорожденными, имеющих родителей разных национальностей, по доле в городе и селе у башкир, чувашей, марийцев, татар и других национальностей была более значительной. Так, дети этой национальности намного

реже появлялись в смешанных семьях на селе (20,3, 24,2, 12,2%, соответственно), чем у их сородичей в городе (45,6, 53,2, 38,9%). Выходит, в городе башкирки, марийки, чувашки выходили замуж за человека другой национальности значительно чаще, чем в сёлах. По данным М.В. Мурзабулатова, исследовавшему межнациональные браки в указанный период по материалам архивов ЗАГС 11 городов республики за 1989 г., показатели по ним были неодинаковы. Но они позволяют констатировать, что башкирки чаще, чем женщины других национальностей, склонны были при переезде в город выходить замуж за человека другой национальности [Мурзабулатов, 1994. С. 21].

Итак, русские женщины значительно реже, чем представительницы других народов, выходят замуж за мужчин другой национальности и в городе, и в сельской местности. Очень низкий, по сравнению с другими национальностями, уровень межнациональной брачности был характерен также и для русских мужчин [Мурзабулатов, 1994. С. 21]. Самой высокой была доля детей от мужчин другой национальности у украинок, белорусок, узбечек. Остальные горожанки – башкирки, чувашки, марийки, более склонны выходить замуж за представителя другой национальности в городе. Доля детей у сельских жительниц этих национальностей, рожденных от мужчин другой национальности, намного ниже, чем в городе, отсюда довольно невысокий средний показатель. М.В. Мурзабулатов заметил закономерность, что «чем крупнее диаспора, тем меньше (реже) ее представители идут на браки с инородцами. И наоборот» [Мурзабулатов, 1994. С. 21]. Действительно, башкиры составляли в 1989 г. 14,5%, чувашаи 2,1% всех городских жителей. Однако предупреждение М.В. Мурзабулатова о недопустимости абсолютизации указанного фактора находит подтверждение на примере марийцев. Они составляли в городе еще меньшую долю: 1,4% в 1989 г. Однако дети марийцев в 1980-х гг. в городе чаще, чем у башкир, татар, чувашей, рождались в однонациональных семьях. Несмотря на малочисленность горожан-марийцев, они были более склонны к выбору брачного партнера одной национальности.

Существует несколько возможных причин различий в распространении межнациональной брачности и доли рождений в межнациональных семьях в городах. Первую мы привели выше – это доля городских и сельских жителей среди того или иного этноса. Большая этническая однородность браков русских в городах, связанная с их более долгой городской историей, в свою очередь, вела к рождению людей с однозначной этнической идентичностью. Более позднее вступление в городскую среду башкир приводило к распространению межнациональной брачности и рождению детей с двойственной идентичностью. Однако этот фактор не сработал в случае с марийками. По крайней мере, можно назвать еще два фактора: соотношение полов и существование социальных сетей внутри этноса. В естественных условиях воспроизводства населения действует универсальная закономерность: мальчиков рождается больше, чем девочек [Бедный, 2003]. С возрастом соотношение меняется в пользу женщин. Такие закономерности можно наблюдать у самых многочисленных народов республики – русских, башкир и татар. Однако «женское» лицо миграции в позднесоветский город обусловил некоторые особенности: перевес женщин у башкир в городе до сих пор значительно выше, чем у русских и татар в возрастных группах 18–49 лет. Ослабление этнических связей, а также высокая этническая мозаичность, увеличивающая межэтнические контакты – еще причины, способствующие межнациональной брачности [Киекбаев, 1998. С. 151]. Однако у нас есть основания предполагать, что абсолютно детерминированным указанный процесс назвать нельзя. Переезд в город предполагает включение индивидуальных стратегий адаптации. Причем традиционные ценности, которыми руководствуются недавние жители села, совершенно необязательно способствуют этнической однородности браков. Это можно проиллюстрировать на примере башкирок. Гендерный порядок в традиционной семье предполагает, что роль добытчика в ней играет мужчина, а женщине более присущи обязанности матери и хозяйки («хранительницы очага»). Башкирки зауральских городов демонстрировали ожидания от мужа как традиционного, так и нового поведения [Ахметова, 2000. С. 18]. Есть основания предполагать, что башкирские мужчины в городе, значительная часть из которых находилась в нестабильном социально-экономическом состоянии адаптации, не могла удовлетворить таким ожиданиям. Этнические традиции в виде эндогамии в таком случае внешне ослабляли

свое влияние. В то же время другие традиции играли роль адаптивного механизма в меняющихся реалиях. Русские, городская история которых началась значительно раньше, оказались более «стабильной» этнической общностью с высокой долей детей, рожденных в этнически однородных браках. От уровня урбанизированности и адаптированности этноса зависит уровень стабильности его воспроизводства, при этом имеет значение гендерный фактор.

Литература и источники:

1. Ахметова Г.Ф. Башкирская женщина и современный город: конфликт или гармония? Уфа: РИО РУНМЦ ГКН РБ, 2001. 205 с.
2. Ахметова Г.Ф. Современная башкирка в городах Зауралья Республики Башкортостан: этносоциальные и этнокультурные процессы: Автореф...канд. ист. наук. Уфа, 2000. 23 с.
3. Бедный М.С. От чего зависит численное соотношение полов? [Эл. ресурс] // Демоскоп Weekly. 2003. №131-132. Режим доступа: <http://www.demoscope.ru/weekly/2003/0131/analit01.php>
4. Галлямов Р.Р. Многонациональный город: этносоциологические очерки. Уфа: Гилем, 1996. 200 с.
5. Киекбаев М.Д. Башкиры в городах Башкортостана: история и современность (опыт историко-этнографического и этносоциологического исследования). Уфа: Башполиграфсервис, 1998. 212 с.
6. Мурзабулатов М.В. Однонациональные и национально-смешанные браки в городах Республики Башкортостан (Препринт доклада). Уфа: УНЦ РАН, 1994. 24 с.
7. Мурзабулатов М.В., Аратова А.Ш. Традиционные и современные брачно-семейные отношения народов Республики Башкортостан. Уфа: Гилем, 2011. 160 с.
8. Сулейманова Р.Н. Женщины Башкортостана: социальный облик (конец 50-х – начало 90-х годов. Уфа: Китап, 1998. 224 с.

Шарипов Р.Г. (Уфа)

ЭВОЛЮЦИЯ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ И ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ БАШКИРСКОГО ЭТНОСА

Обращение к материалам героического эпоса башкирского народа в этнологических исследованиях представляется особенно актуальным. Во многом это обусловлено тем, что в Волго-Уральском регионе до сих пор практически не обнаружено фрагментов рунической письменности, в то время как в более южных регионах Восточной Европы, не говоря о Центральной Азии и Южной Сибири, таких памятников найдено множество. Это, разумеется, усложняет возможность исследования наиболее точных и непредвзятых источников истории древних насельников Уральского региона. Большинство данных использованных при составлении этнополитической картины мира кочевников Волго-Уральского бассейна эпохи раннего средневековья – это разрозненные, а порой и противоречащие друг другу свидетельства, почерпнутые из арабских, иранских, древнерусских, западноевропейских и иногда даже и китайских источников.

Возможно именно по этой причине история «кочевого» периода этногенеза башкир до сих пор излагается невнятно и противоречиво. Более или менее связный образ она получает уже приблизительно с конца золотоордынской эпохи и распада постордынских государств.

Именно по этой причине, углубленное изучение башкирского героического эпоса приобретает особое значение для получения информации об этногенезе башкирского народа, особенно на ранних этапах.

В этом плане героический эпос как наиболее яркий феномен устного народного творчества, духовной культуры, в котором сохраняются, пусть и в преобразованном и иногда даже искаженном виде, основные пласты исторической памяти, представляет наибольший интерес для этнологов.

Основные этапы этнополитического развития того или иного народа вполне можно изучить отталкиваясь от предложенных рядом исследователей схем стадийно-типологического развития самого эпоса. Так, например, С.Г.Кляшторный свою типологию древнетюркского эпоса, связывал с тремя этапами развития мифологического цикла:

01. Космогония и космология.
 02. Мифы о богах и божественных силах.
 03. Этнология и генеалогия.
- [Кляшторный, 2006. С. 121].

В свою очередь мы хотим предложить свою типологию развития башкирского героического эпоса и связать его с основными этапами формирования башкирского этноса.

Первый эпический пласт: тотемные, космогонические и генеалогические мифы. Коррелируют с периодом первобытнообщинного строя и началом его разложения. Наиболее отчетливо прослеживается в башкирском эпосе «Урал-батыр». В этом раннем эпическом пласте народного творчества отразился наиболее сложный этап этногенетической истории древнебашкирских племен. На основании анализа эпоса «Урал-батыр» можно сделать вывод о сложном и неоднозначном пути формирования башкирского этноса на самых ранних фазах этногенеза из целого конгломерата племен и народов древнего мира – иранских, прототюркских и др., (вероятно даже шумеро-аккадских). Вместе с тем сходство отдельных эпизодов башкирского эпоса с эпическими фрагментами, сохранившимися в рунических памятниках эпохи каганатов, позволяет говорить, что этногенетическое развитие кочевников Волго-Уральского региона (во всяком случае, относительно первой половины I тыс. н.э.) было неразрывно связано с общим процессом формирования древнетюркской этнокультурной общности. На общность исторических судеб древних башкир и древнетюркской кочевой ойкумены (Рах Тураним [Шарипов, Хайруллин, 2007. С. 20-23]) на этом переходном этапе этнополитической истории указывают и другие эпические памятники – например эпосы «Бабсак и Кусяк», «Узак-Тузак – последний из рода балабашняков», «Конгур-буга» и ряд других.

Этот этап нами предлагается назвать *гунно-огузским этапом формирования башкирского этноса*.

Второй эпический пласт – богатырский, который большинство исследователей эпоса связывают с периодом распада родоплеменных отношений и становления ранних государств – т.н. период «военной демократии». Этот этап этногенеза наиболее отчетливо прослеживается на примере богатырского эпоса, который в отличие от «Урал-батыра» распространен не только у башкир, но у других тюркских народов, в этногенезе которых приняли активное участие кипчаки. Это эпосы «Кузы-Курпес и Маян-хылу» и «Алпамыш и Барсын-хылу».

Существует большое разнообразие сюжетных линий «Кузы Курпеса...», собранных у информаторов из разных районов Башкортостана. В версии Т. Беляева (нач. XIX в.) прямо указывается на место начала развития сюжета данного эпоса – р. Иртыш [Куз-Курпяч..., 1987. С.267]. Это наталкивает на аналогии (хоть и не связанные прямо с вышеупомянутым эпическим памятником) с легендой о происхождении кимаков в изложении арабского путешественника Гардизи, где р. Иртыш – ключевое место начала кимакской истории [Кумекоев, 1972. С.35].

В случае с рядом версий эпоса «Алпамыш» исследователям приходится сталкиваться с большим числом поздних наслоений, однако наиболее древние варианты данного памятника неопровержимо указывают на алтае-кипчакскую основу эпоса, которую можно датировать VIII-XI вв.

Этап формирования башкирского этноса, отраженный в этих сказаниях можно условно назвать *кимако-кипчакским этапом башкирского этногенеза*.

Третий этап развития эпического творчества башкирского народа неразрывно связан с пребыванием башкирского народа в составе государства Золотая Орда и нашел свое наиболее яркое отражение в эпическом произведении «Идукай и Мурадым». Исследователи мало знакомые с этим уникальным эпическим памятником зачастую склонны рассматривать «Идукай и Мурадым» всего лишь как одну из версий общетюркско-ордынского эпоса «Эдиге» («Идегей»). Как известно, в эпоху гонений

сталинской эпохи, именно по этой причине эпос «Идукай и Мурадым» наравне с другими вариантами золотоордынского литературного памятника «Идегей» был предан остракизму и запрещен. Однако в случае с башкирской версией мы можем говорить лишь о заимствовании сюжетной линии и имен главных героев из поэмы «Идегей». Идеиное наполнение эпической поэмы «Идегей» и башкирского эпоса «Идукай и Мурадым» диаметрально противоположны. В «Идегее» красной нитью проходит имперская идеология, он во многом имеет аристократический характер, в нем содержится апология ханов из династии Чингизидов, имеет место идеализация образов Идегея (Эдиге) и других подлинно существовавших исторических персонажей той эпохи.

Главной идейной линией эпоса «Идукай и Мурадым» является национально-освободительная борьба башкирских племен с Золотой Ордой, и главные действующие герои – Идукай и Мурадым – не реальные исторические лица, а представители башкирского народа, всего лишь названные их именами. Поэтому можно говорить не об ордынском, а антиордынском характере данного эпического памятника. Если эпос «Эдиге» («Идегей») содержит в себе апологию былого величия государства Золотая Орда и идеализирует образы Чингиз-хана и его потомков, то «Идукай и Мурадым» содержит в себе откровенно враждебные мотивы, направленные против самого института ханской власти:

«Ханға кулың биргән һуң,
Ханға түшәк йәйерһең,
Батыр аттан төшкән һуң,
Ханға башың эйерһең,
Ҡылысың кынға тыккан һуң,
Хандың коло булырһың» [Изеукәй менән Моразым, 2000. С.43].
«Если хану руку подашь,
Считай, для него расстелешь постель;
Если с богатырского сойдешь коня,
Пред ханом голову преклонишь;
Если вложишь саблю в ножны,
В ханского раба себя превратишь» [Идукай и Мурадым].

Таким образом, мы можем рассматривать «Идукай и Мурадым» как достаточно самостоятельный эпический памятник, и применить к нему формулировку следующего характера – не башкирская версия эпоса «Эдиге», а поэма, написанная *по мотивам* общетюркско-ордынского эпоса «Эдиге».

Тем не менее, этап формирования башкирского народа отраженный в данном уникальном эпическом памятнике, мы предлагаем назвать *ордынским этапом развития башкирского этноса*.

Четвертый этап развития эпического творчества башкирского народа хронологически совпадает с выходом башкирских племен из состава постордынских государств (Ногайской Орды, Казанского и Сибирского ханств) и вхождения их в состав Российского государства. Четвертый эпический пласт связан с постепенным затуханием героического эпического начала и переходом устного народного творчества башкир к новой его форме – волшебным и бытовым сказкам. Рудименты героического эпоса мы можем видеть в богатырских сказках, песнях и кубаирах (напр. о Салавате Юлаеве, отражающие участие башкир в войне с Наполеоном – «Любизар», «Перовский» и др.). В целом этот этап угасания героической эпической традиции мы можем сопоставить с этапом консолидации башкирских племен в единый этнос и условно назвать этот этап *постордынским этапом развития башкирского народа*.

Литература и источники:

1. Кляшторный С.Г. Эпические сюжеты в древнетюркских памятниках // Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб.: Наука, 2006. 590 с.
2. Шарипов Р.Г., Хайруллин И.Р. Рах Turanum как городская цивилизация: pro i contra // Вестник АН РБ, 2007, № 2. С. 20-23.

3. Куз-Нурпач, башкирская повесть // Башкирское народное творчество. Т. 1. Эпос. Уфа: БКИ, 1987. 544 с.
4. Кумекон Б.Е. Государство кимаков IX-XI вв. Алма-Ата: Наука, 1972. 156 с.
5. Изеукэй менэн Моразым. Башкорт һалык ижады. V том. Тарихи кобайырзар, хикэйәттәр (иртәктәр). Өфө: Китап, 2000. 392 бит.
6. Идукай и Мурадым. Башкирский народный эпос.
7. Электронный ресурс: URL: <http://www.bashskazki.ru/page111.html>. (дата обращения – 16.12.2013).

Шутина Т.К.
(Горно-Алтайск, Республика Алтай)

ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ-БОГАТЫРШИ В АЛТАЙСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ «АЛТЫН-ТУДЬЫ»

В образ человека входит описание телесных, природных, и в частности, возрастных свойств (черты лица, фигуры, свет волос), а также всего того в облике человека, что сформировано социальной средой, культурной традицией, индивидуальностью (одежда и украшения, прическа, манеры поведения и т.д.). При описании образа фиксируются характерные для персонажа телодвижения и позы, жесты и мимика, выражения лица и глаз. Всем этим создается устойчивый, стабильный комплекс черт человека.

В устном народном творчестве алтайского народа алтайский героический эпос занимает особое место. В произведениях алтайского устно-поэтического творчества нашло отражение образа женщины-богатыря в героических эпосах. Об активном участии женщины за свои права свидетельствует алтайский героический эпос «Алтын-Тудьы».

Для героического эпоса, как высокому жанру, характерны идеализирующие образы. Вот, например, строки о женщине-богатыре, которая вместо отца отправляясь в дальнюю дорогу, прощается с родными:

«Тас карынга карындаган энем
Тар кабайга јайкаган адам!
Каргап јаман айтпагар,
Кату болор јолыма!
Арбап јаман айтпагар,
Ачу болор јүрүмиме,
Алкыжарды берип отураар –
Ат јолына болуш болор!
Тудам јетпес менин сөөгим,
Туулар талдап јадар ба?
Аршын јетпес менин сөөгим,
Алтай талдап чириир бе?
Јакшы аттын сөөги
Чак јеринде јадар деп,
Јакшы кижинин сөөги
Јуу јеринде јадар деп,
Адам-энем бойыгар айдатанар»,
Алтын-Туујы айдып берди.
[Суразаков, 1958. С. 144].

«В утробе выносившая моя мать,
В колыбели качавший мой отец!
Проклиная, плохо не говорите,
Тяжело будет мне в пути!
Ругаясь, плохо не говорите,
Горько будет мне в жизни!
Благословения [ваши] дайте –
Коню в пути подмогой будет!
Меньше горсти мои кости
Выбирая горы, будут лежать ли?
Меньше аршина кости мои,
Выбирая Алтай, будут гнить ли?
Хорошего скакуна кости
На поле брани должны лежать,
Хорошего человека кости
На поле боя должны лежать – так
Отец-мать, сами мне говорили»,
Алтын-Тудьы сказала.

В алтайских героических эпосах при всей их противоположности идеализирующие и гротескные образы обладают общим свойством: в них гиперболически запечатлевается одно человеческое качество: в первом случае – телесно-душевное совершенство, во-втором – материально-телесное начало в его мощи. Здесь раскрываются образы, характеризующие сложность и многоплановость облика персонажей. Здесь живописание наружности нередко сочетается с проникновением сказителя в душу героя. В этом случае часто используются сочетания «кайран

кӧӧркий», «кӧӧркий бараксан эмди», «айланайын Алтын-Туу ы» и т.д. В итоге сказитель дает психологический анализ состоянию своего героя:

Ак сагалду ӧлӧнчи деп бодогоны,
Ак чырайлу кыс бала болды.
Торко чачагы толголып,
Алтын чачагы жайылып,
Алтын-Тууы кӧӧркий
Ат ӱстӱнде мында турды.
[Суразаков,1958. С. 147].

Кого приняли за белобородого Ёлӧнчи,
Белолицей девицей оказалась.
Шелковыми кисточками извиваясь,
Золотыми кисточками развеаясь,
Алтын-Туды милая
На коне верхом тут сидела.

Мастерство исполнителя проявляется также в красочных эпитетах, сравнениях и других эпических средствах, с помощью которых он определяет детали описания и саму героиню, и черты ее лица различным цветом. При описании образа героя внимание сказителя сосредоточивается более на том, что выражают фигуры или лица, какое впечатление они составляют, какие чувства и мысли вызывают. Широкий ассоциативный диапазон дает возможность соматизмам образовывать сложную систему переносных значений.

Части головы человека – это глаза, нос, рот, язык, уши, зубы и др., это органы, имеющие свой внешний вид и весьма широкое, звуковое подобие слов, которое приводит к их семантическим переключкам и созданию образа.

При описании главного героя в эпосе «Алтын-Тууды» часто встречаются сочетания с соматизмом «глаза». Обозначая важнейшую часть человека, соматизм «глаза» образует фразеологическую единицу, характеризующую образ героя с самых разных сторон:

Ӧрӧ кӧргӧн эмди кӧзин
Тӧмӧн кӧрбӧй тура берди.
Тӧмӧн кӧргӧн эмди кӧзин
Ӧрӧ кӧрбӧй тура берди.
[Суразаков,1958. С. 135]

Глазами вверх посмотрев,
Вниз не опуская, стоять остался.
Глаза вниз опустив,
Вверх не поднимая, стоять остался.

Они считаются важнейшим из органов, который выражает внутренний мир человека, так же им приписывается таинственная магическая сила:

1. стереотипы поведения:

Кӧстин ажын тудунбай калды
[Суразаков,1958. С. 166]
Эки кӧзине кан чагылды
[Суразаков,1958. С. 170]

Не смог удержать слез
Оба глаза кровью налились

2. психологическое состояние:

Кӧл кептӱ кӧзине
Кызыл кан чагыла берди.
[Суразаков,1958. С. 133]
Кара кӧскӧ жаш айланды.
[Суразаков,1958. С. 141]
Эки кӧскӧ кан чагылды
[Суразаков,1958. С. 142]
Эки кӧстин изӱ жажы
Качарына јолдоп тӱшти.
[Суразаков,1958. С. 143]
Кара тегерик кӧзи мелтиреп
[Суразаков,1958. С. 144]
Кара кӧзине жаш тоголонып,
Эр кажын јунуп турды.
[Суразаков,1958. С. 149]
Кӧстин жажын тӧгеп турды.
[Суразаков,1958. С. 152].

Глаза, подобные озеру,
Красной кровью налились.
На черные глаза слезы навернулись.
Глаза кровью налились
Двух глаз горячие слезы
По щекам [её] потекли.
Черные круглые глаза [её] блестя
С черных глаз слезы скатываясь,
Луку седла обмывала.
Слезы свои стала проливать.

В эпосе описание образа женщины с соматизмом «глаза» дается эпитетами в сравнении, сопоставлении:

<i>Кө л кептү көзине</i> [Суразаков,1958. С. 133]	Глаза, подобные озеру,
<i>Кара көскө</i> јаш айланды [Суразаков,1958. С. 141]	На черные глаза слезы навернулись.
<i>Кара тегерик көзи</i> мелтиреп [Суразаков,1958. С. 144]	Черные круглые глаза [её] блестя
<i>Кара көзине</i> јаш тоголонып [Суразаков,1958. С. 149]	С черных глаз слезы скатываясь

Внешний облик человека как бы подменяется чувством лирической героини. В эпосе совокупность движений и поз, жестов и мимики, произносимых слов с интонациями характеризуют поведение женщины-богатыря. Поведение героя предначертано традицией, обычаем, ритуалом, способной усилием силы и воли демонстрировать словами и движениями умственную и физическую силу:

«...Јакшы аттын сөөги Чак јеринде јадар деп, Јакшы кижинин сөөги Јуу јеринде јадар деп, Адам-энем бойыгар айданар», Алтын-Туујы айдып берди. Качарынын каны кызарып, Кара тегерик көзи мелтиреп, Эки тана сыргазы мызылдап, Эне-адазыла јакшылажала, Аттын тискинин силке тартты, Ары болуп учуп ийди. [Суразаков,1958. С. 144]	«...Хорошего скакуна кости На поле брани должны лежать, Хорошего человека кости На поле боя должны лежать – так, Отец-мать, сами мне говорили», Алтын-Туды сказала. Щеки румянцем [её] пылая, Черные круглые глаза [её] блестя, Двумя перламутровыми сережками сверкая, Матерью-отцом попрощавшись, Поводья коня рывком взяла, Повернувшись, умчалась.
---	---

В алтайских героических эпосах диалог и монолог играют особую роль. Они составляют специфическое описание словесно-художественной образности. Персонажи неизменно проявляют себя в словах, произнесенных вслух или про себя. В алтайском героическом эпосе с помощью диалога или монолога раскрывается алтайская речевая культура, где от собеседника требуются чуткость к говорящему, гибкость мысли, острота ума, а также гармоническое соответствие между умением говорить и умением вслушиваться в слова собеседника:

Бар омогын алынала, Алтын-Туујы мынайда айтты: «Курсак та кайнадып јүрейин, Ойто сүрбей, кожо алыгар. Өлбөй јүрзем, өлөн үзүп берерим. Јалмажыгарга төжөк салып, Баш алдына јастык салып берерим». Оны уккан Тойбон-каан, Тенеридий күзүрт этти, Темир ошкош шынырай берди: «Каандардын барар јолына Кадыт кижі кожо јортпойтон! Канду јууга кирген тушта Кадыт кижі ондо јок болотон. Бистин јолды быјарсытпай, Ойто ары јангын түрген! Бистин көскө чөп болбой, Мынан кедери баргын!» [Суразаков,1958. С. 148]	Сколько есть бодрости набрав, Алтын-Туды сказала так: «Хоть еду буду готовить, Обратно не прогоняя, с собой возьмите Если жива буду, травы нарву. Под ваши бока постель постелю, Под голову подушку положу». Услышав это Тойбон-хан, Как небо [гром] загремел, Как железо зазвенел: «В поездку ханов Женщина не должна вместе ездить! Когда кровавая война начнется, Женщины там не должно быть. Нашу дорогу, не оскверняя, Обратно возвращайся поскорей! Нашим глазам соринкой не будь, Поскорей отсюда убирайся [ты]!»
--	---

Как отмечает В.Е Хализев «Диалоги могут быть ритуально строгими и этикетно упорядоченными. Обмен церемониальными репликами (которые при этом склонны разрастаться, уподобляясь монологам) характерен для исторически ранних обществ и для традиционных жанров, фольклорных и литературных». [Хализев, 2004. С. 218] Подобного рода диалоги составляют значительную часть алтайского героического эпоса. Так же в алтайском героическом эпосе глубоко укоренен и монолог. Он помогает читателю раскрыть внутренний мир героев в различных жизненных ситуациях. При этом монологическая речь успешно выступает как средоточие устойчивых и глубоких мыслей. Монологическая речь Алтын-Тууды опирается на правила и нормы риторики, нередко обретает патетический характер и внушающую, заражающую силу, вызывая энтузиазм и восторг, тревогу и негодование читателей.

«Айлу-күндү теңерим,
Агаш-ташту Алтайым!
Азыраган адам,
Эмискен энем!
Алтын-Тууыны ундубагар!
Темир јааны көдүрүп турум,
Канду жууга кирип жадым!
Ийне туткан колым ээлбе,
Оймок кийген колым кыймыктаба!
Караты-каанның айаң төжине
Тынду жебем једип тийзин!
Күр көксин ойо тийзин!
Мен адып јаткан эмезим,
Адам өлөнчи адып јат!» –
Алтын-Тууы онойдо кыйгырала,
Эртен тарткан темир јаазын,
Эңир киреде бождодып ийди.
[Суразаков,1958. С. 158-159].

«С солнцем и луной небо [мое],
С деревьями-камнями Алтай мой!
Вырастивший отец мой,
Вскормившая грудью мать моя!
Алтын-Туды [свою] не забывайте!
Железный лук поднимаю,
В кровавую битву вступаю!
Державшая иглу рука моя, не гнись,
Надевавшая наперсток рука моя, не дрожи!
В широкую грудь Караты-хана
Живая стрела [моя] пусть долетит!
Могучую грудь [его] насквозь пронзит!
Не я стреляю,
Отец мой Ёлэнчи стреляет!» –
Алтын-Туды так прокричав,
С утра натянутую железную стрелу,
Под самый вечер пустила.

Женщины-воительницы с соответствующим обликом воина-богатыря позволяют выявить особенности как художественной манеры в целом, так и индивидуального стиля. В героине эпоса сильны черты женщины-воительницы, которая вынуждена была заняться неженским делом. Это персонаж, способный явить человека с предельной полнотой и шириной, ценностной ориентацией которого является защита родных и близких ему людей, защита родины, своего народа. Алтын-Тууды активно борется за себя, за свободу, отстаивая свое женское право, тем самым верно служит своему народу. В эпосе наличествуют твердые установки сознания и поведения главного героя. Она открыта миру окружающих, способна любить и быть доброжелательной к каждому, готова к общению:

Ачулу үниле кыйгырды:
«Кааным, баатырларым, јайзандарым!
Ээн јерге мени таштабай,
Кожо мени апарзагар!
Өлбөй эзен јүргөдий болзом,
Өдүгер јамап бербезим бе?
Јуу-согушка шыркалатсагар,
Шыркагар танып бербезим бе?»
[Суразаков,1958. С. 151]

С горечью в голосе закричала:
«Хан мой, богатыри, зайсаны мои!
На пустынном месте меня не оставляя,
Вместе с собой меня возьмите!
Если не умру, в здравии [я] буду,
Обувь [вашу] заплатать не смогу ли?
Если в битве поранитесь,
Раны [ваши] перевязать не смогу ли?»

Образы природы в героических эпосах обладают глубокой и совершенно уникальной содержательной значимостью. В эпосе «Алтын-Туды» сказитель в соответствии с установившейся традицией дает каждой черте лица, каждой детали облика, одежды главного героя, ее оружия, коня и его сбруи в качестве эпитетов различные оттенки цветов природы, олицетворение природных образов:

Айланайын Алтын-Тууы
Ак токумын јайа таштап,
Ак чечектер өлөн үстүне

Прекрасная Алтын-Туды
Белый потник разложив,
На траву с белыми цветами

Амырап бойы жада берди...
 Карамтыгып, угуп јатса,
 Јаш агажы болгожын,
 Бур саргарбас јер эмир,
 Јайдын кужы болгожын,
 Ыни серибес јер эмир.
 Эмилдү агаштары болгожын,
 Јажыл турар јер эмир.
 Эдил күүктери болгожын,
 Ыни үзүлбес јер эмир.
 Оны угуп, Алтын-Туујы
 Меези јымжап, амырап јатты,
 Кулагы сүүнип, тындап јатты.
 [Суразаков,1958. С. 153]

Отдыхать сама прилегла...
 Когда в полудреме слышит,
 Если ветви у молодых деревьев
 Не желтеют – такая земля, оказывается,
 Если летом у птиц,
 Голоса не умолкают – такая земля, оказывается.
 Если хвойные деревья,
 Вечнозелеными стоят – такая земля, оказывается.
 Звонкоголосые кукушки,
 Голоса [свои] не прерывают – такая земля, оказывается.
 Услышав это, Алтын-Туды
 Мыслями расслабляясь, отдыхала,
 Ушами радуясь, слушала.

В описании черты лица или детали наряда Алтын-Туды составляют, как правило, семантические пары. Двустийшия, их содержащие, строятся по принципу полного грамматического параллелизма. Например:

Күмүш сыргазы болгожын,
 Күн одына мызылдап јадат.
 Эки качары болгожын,
 Кызыл марал кеберлү јадат.
 [Суразаков,1958. С. 153]

Серебряные сережки [её], если о них сказать,
 В лучах солнца сверкали.
 Две щеки, если о них сказать,
 Подобно красному маральнику стали.

Строки эпоса представляют собой как бы промежуточный случай: это не статичная характеристика облика героини, но и еще развернутое определение ее красоты в движении:

Ол боочыга чыгып келип,
 Аттын терин соодорго,
 Кара күрен адынан түшти,
 Јымжак үниле адына айтты.
 [Суразаков,1958. С. 153].

На этот перевал поднявшись,
 Чтобы коня остудить,
 С темно-каурого коня спустилась,
 Мягким голосом коню сказала.

Оны көргөн Алтын-Туујы
 Кара-күренди ээртеди,
 Катан чүмин чүмденди.
 Күлер үзени чөйө тееп,
 Адына түрген минди.
 Кара талай јарадына
 Шуургандый учуп јетти,
 [Суразаков,1958. С. 151].

Увидев это, Алтын-Туды
 Темно-каурого оседлала,
 Крепкие доспехи [свои] надела.
 На бронзовое стремя ровно ступив,
 На коня быстро вскочила.
 На берег черной реки
 Как вьюга, прилетела,

Ол боочыга чыгып келип,
 Аттын терин соодорго
 Кара күрен адынан түшти,
 Јымжак үниле адына айтты.
 [Суразаков,1958. С. 153]

На этот перевал поднявшись,
 Чтобы коня остудить,
 С темно-каурого коня спустилась,
 Мягким голосом коню сказала.

Оны көргөн Алтын-Туујы
 Кара-күренди ээртеди,
 Катан чүмин чүмденди.
 Күлер үзени чөйө тееп,
 Адына түрген минди.
 Кара талай јарадына
 Шуургандый учуп јетти
 [Суразаков,1958. С. 151].

Увидев это, Алтын-Туды
 Темно-каурого оседлала,
 Крепкие доспехи [свои] надела.
 На бронзовое стремя ровно ступив,
 На коня быстро вскочила.
 На берег черной реки
 Как вьюга, прилетела

Кроме внешности и наряда в портретное описание героини входит и изображение ее коня. В эпосе единая последовательность описания: не от коня к герою, а наоборот,

от описания красавицы к описанию ее коня. Эта особенность связана с тем, что речь идет о женщине, облик и наряд которой требуют большей акцентировки, чем облик мужчины, чтобы подчеркнуть необычность ситуации – отправляющейся в поход не мужчины, а женщины. Ее конь – предмет воспевания мужества, мудрости и силы:

Алтын-Тууы жараш кыс
Кайра жыгыларга сананганда,
Куйругыла жөмөп жүрди.
Туура жыгыларга келгенде,
Кабыргала жөмөп жүрди.
Ичкери жыгыларга келгенде,
Жалыбыла жөмөп жүрди.
[Суразаков,1958. С. 153]

Алтын-Туды красивая девица
Когда назад падала,
[Конь] хвостом своим удерживал.
Когда в сторону падала,
[Конь] ребрами своими удерживал.
Когда вперед падала,
[Конь] гривой своей поддеживал.

Конь наряду с богатырем является одним из центральных персонажей сказания. Конь является неразлучным спутником героя: его боевым другом и помощником для совершения подвигов и достижения целей. На коне герой преодолевает громадные расстояния, пересекает непроходимые леса и горы. Конь предостерегает своего хозяина от опасности, учит преодолевать трудности, дает ему мудрые советы:

Мындый суракту жайнады:
«Эрженелү кара-күрен,
Адамнын энчилү койлоозы эдин!
Кара талайды кечетен
Арга-сүмени табарын ба?»
Оны уккан кара күрен
Ат чырайы эрий берди.
Шыркырада киштеп айтты:
«Комудаба, Алтын-Тууы!
Бир күндүкке кайра баралы,
Онын кийнинде бис экүге
Бир арга табылар болор бо?..»
[Суразаков,1958. С. 151].

С такою мольбою спросила:
«Драгоценный темно-каурый,
Отца [моего] завещанный дар!
Через черную реку переправиться
Способ-совет найдешь ли?»
Услышав это, у темно-каурого
Конский лик подобрел.
Тихим ржанием стал отвечать:
«Не горюй, Алтын-Туды!
На один день назад возвратимся,
После этого нам, двоим,
Один способ, может, найдется?..»

Кроме внешнего облика женщины-богатыря описывается и ее боевой наряд. Герой эпоса владеет своим, особым видом оружия, который, как и его конь, входит в характеристику облика героя.

Таким образом, нами была предпринята попытка выявить описание женщины-богатыря в алтайском героическом эпосе «Алтын-Туды». Следует подчеркнуть, что заслуживает внимания акцентирование сказителем последовательности описания женщины-героя: описание с головы до пят, манеры поведения, речи, описание боевого снаряжения, коня, ведения ею боя. Как видно из приведенных выше примеров, женщина в алтайском обществе умела смело жить, бороться и отстаивать свои права наравне с мужчинами и занимала достаточно независимое положение, которое выражалось, в частности, в участии в боевых сражениях, так же в умении выступить в особой дипломатической роли.

Литература и источники:

1. Алтай баатырлар Т. 1 // Алтын-Тууды / Сост. С.С. Суразаков. Горно-Алтайск, 1958. С. 130-216.
2. Давлетшина А.Р. Описание женщины в эпических произведениях башкирского народа // Урал-Алтай: через века в будущее: Матер. Всерос. науч. конф. Уфа, 2005. С. 430-432.
3. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Избранные труды. Л.: Наука, 1974. 727 с.
4. Рифтин Б.Л. Описание женщины-богатырши в восточно-монгольском эпосе // Этнопоэтика и традиция: К 70-летию чл.-корр. РАН В.М. Гацака / Отв. ред. В.А. Бахтин: Ин-т мировой лит-ры им. А.М. Горького. М.: Наука, 2004. С. 18-28.
5. Хализев В.Е. Теория литературы. М.: Высш. шк., 2004. С. 218.

БАШКОРТОСТАНДЫҢ ЕЙӘНСУРА РАЙОНЫНА УЗҒАРЫЛҒАН ЭКСПЕДИЦИЯ ҺӨЗӨМТӘЛӘРЕ (АВТОР ЙЫЙҒАН МАТЕРИЛДАР НИГЕЗЕНДӘ)*

Рәсәй фәндәр академияһы Өфө филми үзәге Тарих, тел һәм әҙәбиәт институты фольклорсыларының быйылғы филми сәфәре Ейәнсура яктарына ойшторолдо. Рәсәй гуманитар фонды гранты сиктәрендә узғарылған академик экспедицияның ағзалары: фольклорсылар Гөлнур Хәсәйенова, Гөлнар Юлдыбаева (экспедиция етәксеһе), тарихсы Нәркәс Әхмәдиева. Ейәнсура районының ун дүрт ауылында (Үтәғол, Юнай, Сәғит, Яныбай, Ярғаяш, Изәш, Абзан, Юлдаш, Серәғол, Саҙалы, Ибрай, Байдәүләт, Сөләймән, Кинйәбулат) эш алып барылды.

Кызғаныска қаршы, был төбәктә халық ижады ынйыларының ныклап юғала барыуы асықланды. 2003 йылдан алып узғарыла килгән фольклор экспедициялары һөзөмтәләренә қарағанда, Ейәнсурала ғына түгел, Башқортостандың башка райондарында ла хәзер инде эпостар, әкиәттәрзең ололар хәтерәнән юйыла барыуы яңылык түгел, ә бына легенда-риүәйәттәрзең, йырҙарзың, бәйәттәрзең, мөнәжәттәрзең, такмактарзың, им-томдоң, тыйыуҙарзың, һынамыштарзың, мәкәл-әйтемдәрзең был районда халық телендә бик аз һакланыуы күрендә. Әлеге мәкәләлә ун көн һузымында алып барылған эштәң һөзөмтәһенә бер аз күзәтеү яһала.

Тәү сиратта шуны билдәләп үтергә кәрәк: күп ауылдарҙа фольклор ансамблдәре ойшторолған һәм улар бик әүзем эшләй. Йор һүзлә, йырға-моңға бай ағинәйҙәрзең ерле материалдарға таянып йолаларын, байрамдарын тергезеп, уларҙы сәхнәләштереп, төрлө конкурстарҙа катнашыуы, рухи хазиналарҙы шул рәүешле һаклап калыуы, йәш быуынға күрһәтеүе - изге эш. Йәйзең бер көнә кышты туйзыра, тигән халық мәкәлә. Ошо тынғыһыз йәй көнөндә бар эштәрен ташлап, милли костюмдарын кейеп, башқортка хас ихласлык менән, безҙе сәй әҙерләп, ихлас қаршы алған Үтәғол ауылының "Йәмһибә", Ибрай ауылының "һүрәм" фольклор ансамблдәре ағинәйҙәре менән орашыу хәтерҙә уйылып калды.

Райондың Юлдаш ауылы мәктәбендә дәүләт эшмәкәре Рәхим Ибраһимов исемендәге комплексы музей ойшторолған. Экспонаттарға бай, тәрән йөкмәткәгә әйә булған музей эшләй бында. Ауыл халқының, балаларзың зур теләк менән ошо музейҙы материалдар менән байытыуы зур хөрмәткә лайык.

Алда язып үткәнемсә, был яктарҙа халық ижадының төп жанры һаналған эпостарҙы язып алыу түгел, уларзың ниндәйҙер өзөктәрен булһа ла ишетәү бәхетә теймәнә, әкиәт жанры ла юк дәрәжәһендә. Әкиәттә был төбәктә "қарһүз" тип атайҙар. Оло быуын вәкилдәре "Қарһүзә теттеләр инде борон. Боронғолар нык һөйләйҙәр ине, иштә генә калмаған"(5) тигәндән ары китмәнә. Шулай ға, Ярғаяш ауылында бер әкиәт язып алынды.

Ғөмүмән алғанда, экспедицияларҙа әкиәт жанрына қарата қызыклы күренеш күзәтелә, қайһы яқка ғына барһанда, һәр районда тиерлек "Үгәй қыз" әкиәтенәң үзенсәлекле варианттары язып алына. Әкиәт белгесе Г.Хәсәйенова ла быны билдәләй [10, 130, 139 б.б.]. Ейәнсура районының Ярғаяш ауылында был қарһүз "Сүлмәғанай"(2) сюжетында һакланып калған. Әкиәттәң был яқта ниндәй дәрәжәлә йәшәүен, һакланып калыуын күрһәтеү мақсатында һүзмә-һүз бирәүзә кәрәкле тип таптык: "Борон-борон заманда бер әбей менән бабай булған, ти. Бабайзың әбейә үлеп киткән дә, бабай икенсә әбей алған. Ул әбейзең әйәреп килгән қызы булған, қызҙар килешеп йәшәрҙәр әле бергә, тигәндәр. Ике қыз бергә уйнар, шаярып йөрөрҙәр, тигәндәр. Қызҙар үсә бара, үсә бара, әбей үзенәң қызын нык тартқан, был қыззы ситләткән.

- Қызың алама, был қыззы қайза булһа ла алып барып ташла, - тигән бабайға.

Бабай қыззы урманға алып киткән. Қайза калдырырға белмәгән.

- һин һыу буйында балық тотоп ултырып тор, - тигән дә, қыззы калдырып киткән.

Қыз балық тотоп ултырған. Бабай бер тукмақты тапқан да, бәйләп киткән, йәнә лә утын

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ и РБ «Урал: история, экономика, культура» в рамках научно-исследовательского проекта № 14-14-02601 "Экспедиция в Зианчуринский район".

кисә. Теге тукмак “так-так” тип, ел искән һайын такылдап тора икән. Караңғы булып киткән, караңғы булғас, был кыз ни эшләргә белмәгән, атаһын эзләп киткән урман яғына. Урман яғына барһа, бер өй ултыра, тей, ул өйгә инһә, бер әбей ултыра, тей.

- Уй, балам, кайзан килеп сыктын, әйзә ултыр, йыуын, аша, эс, - тип әйтә, тей. Тамак та ашамаған бит инде был кыз, атаһы тамак биреп киткән бит инде.

- Ятып йокла ла, иртәнсәк торғас мине мунсаға алып барырһың, - тигән.

- Мунсаға нисек алып барырға? - тигәс, әбей:

- Кулымдан тот та, күтемә тип, - тигән. Шунан был кыз әбейзе кулынан тоткан, ипләп кенә алып барған мунсаға. Йыуындырған матур итеп тороп. Шунан йыуындырғас, был кыззы әбей яраткан. Шунан бер көн йоклаткан, тағы мунса индерткән, иртәгәһенә был кыз тағы матур итеп кенә йыуындырған. Әбей таза булып ултырып калған. Әбей кызға:

- Ана шул атаң калдырған йылға буйына төш, мин бер сүлмәк бирермен, “сүлмәганай, сүлмәганай, мине алып кайт, кайта алмайым”, - тип телә тигән.

Был кыз “сүлмәганай, сүлмәганай, мине атайыма алып кайтып еткер инде”, тигән. Сүлмәк һыу буйлап аккан, сүлмәк артынан был киткән-киткән, көртәләренә барып еткәс сүлмәк туктаған. Кайтып еттем инде, тигән кыз. Шунан сүлмәкте асып караһалар, эсе тулы алтын булған. Был кыззы атаһы ла, әбей зә яратып киткән. Алтынды базарға алып барып һатып, был кыззы матур итеп кейендергәндәр. Әсәһе “миңең кызымды ла алып бар” тигән, теге кыззы алып киткән. Кызын алып барып калдырған бабай. Кыз илап-илап һыу буйында ултырған да ултырған, икенсе көнмө, өсөнсө көнмө, хәле бөткәс, шул урманға киткән. Шул өйгә барып кергән. Әбей “мунса индер” тигән. “Калайтып индерәйем”, тиһә, әбей: “кулымдан тот та, артыма тип”, тигән. Кулынан тоткан да артына типкән был кыз, кулынан тоткан да күтенә типкән. Шунан был кызға әбей фатиха бирмәгән, риза булмаған. “Сүлмәганай, сүлмәганай”, тиһәң, кайтып етерһең, теге кызға биргән сүлмәкте һиңә лә бирәм”, - тигән дә, йылан тултырған да сүлмәккә, кайтарып ебәргән. “Сүлмәганай, сүлмәганай” тип был кыз кайтып еткән дә сүлмәкте асып караһалар, эсе тулы йылан булған. Шунан кыззы Хозай Тәғәлә наказать иткән инде, йылан да саккан, шикелле. Теге бабайзың кызы матур кыз булып калған инде”.

Әкият жанрының безең көндәргә ошо хәлдә булһа ла килеп етеүе фольклорсылар өсөн бер табыш.

Легенда, ривәйәттәргә килгәндә, халык телендә ер-һыу атамаларының бары исемдәрен генә һанап һанайзар, ауылдарзың килеп сығышын иһә иң беренсе булып ошо урынға килеп ултырған кеше исеменә бәйләйзәр. Башкорт халык ижадында был бик таралған күренеш. Шулай за Юлдаш ауылы мәктәп музейында һакланған альбомдарзан ошо ауылға қағылышлы бер нисә легенда күсереп алынды. “Иң тәүзә ауыл булаһы урынға Ырымбур өлкәһенән Ырыскол карт килеп ултыра. Уның алты улы була: Кәйепкол, Ишеғол, Шәмиғол, Сорағол, Солтанғол, Хәләмғол. Ул вакиға 1600 йылдар тирәһендә була. Улар ауылға Юлдаш тип исем кушырға булалар.

Борон был яктарға йыш кына калмыктар һөжүм итә торған булғандар. Килендәре балалары менән таузан кыскырып һыбай, яулыктарын болғай-болғай һуғыш барған ергә төшә торғандар. Калмыктар, был башкорттарзың һалдаттары күп икән, тип куркып қасқан. Тирә-яктағы таузар был карттың килендәренең исемдәрен алғандар: Сибай, Зөһрә, Мәмекәй, Мәзинә.

Икенсе тарих буйынса, Әселе йылғаһы буйында Үсәргән ырыуы башкорттары йәшәгән. Улар араһында укымышлы ғына бер карт булған. Уны қазақтар пленға алғандар, қасмаһын өсөн, уның аяк-кулдарын телгеләп, кыл куйып тотқандар. һигез йыл тотконлокта йәшәгәс, ул нисектер, уларзың ышанысына инә. Ләкин үзенәң Әйек буйзарын һағынып йәшәй. Ул ат көткән була. Берзән-бер көндә якшы бер атты эйәрләп қаса. Күп тө үтмәй, уны қазақтар белеп қалып, қыуа төшәләр. Сабып килгәндә бер һазматта аттан һикереп қала һәм йәйәү Әселе йылғаһы буйына килеп сыға. Шунда бер кешене оската. һөйләшөп китәләр һәм карт уға қоллоқта, тотқонда булғанлығын һөйләп бирә. Ә теге кеше, эт қоллоғонда йәшәгәнһең икән, тигән. Миңең дә йәшәр урыным юк, әйзә, бергәләп йәшәйек, юлдаш булайык, тигән. Шунан киткән Юлдаш (Этқол) тигән ауыл исеме. һуғышқа тиклем Юлдаш ауылында 89 өй була”(8).

Шулай ук, Юлдаш ауылында үзенәң ер-һыуы тарихына битараф булмаған Қыуатов Нурвил Шәриф улынан да (1945 й.) қызыклы мәғлүмәттәр язып алынды. Уның

һөйлөгәндәренән: “Юлдаш (Эткол) ауылына Эткол тигән кеше нигез һалған. 1755 йылғы восстанияға тиклем һалынған ауыл ул. Эткол карттың уландары Уразгилде Буранбаевтар токомдары. Тәүзә ауыл һыу арьяғында, баһкынсыларҙан, қазақтарҙан һакланыуға һык уңай урында була.

Икенсе легенда буйынса, Юлдашты бала сағында қазақтар урлап алып китә. Ул қазақтар араһында йәшәй, шунда бер қазақ байының кызы Айжан менән һөйләшәп, һыбай килеш был якка касалар. һакмар буйында Воздвиженка тигән ауыл янында Юлдаштың аты һыуға һикерә, ә Айжандың аты һыуға төшмәй, куркып кала. Қазақтар кыззы кире алып китә, ә Юлдаш бында кайтып ет.

Қазақтар барымтаға килгән вақытта беззең Туңйорт тигән урында мал туплайҙар. Төндә ут яккан мәлдә быларзы ауылдыкылар күреп калып, күтәреләп сығып, тегеләргә һөжүм итеп баһтырып китәләр. Теге қазақ кызы тороп калған урынга, Воздвиженкаға, кисеүгә барып етәләр. Қазақтар ошонда Юлдашты ук менән атып үлтерәләр.

Беззең ауыл янында Байыш карауылы тигән урын да бар. Борон бер ярлы, байғош малай була. Был малай йылкылар көткән була. Қазақтар барымтаға килгәнде һизәп, ауылға хәбәр итә торған булған. Ул мәргән уксы ла булған. “Қазақтарзың кайһы еренә атайым, үңәсенәме, башынамы?”, тип һораған ул. Беззең якта хәзәр шундай әйтем калған “яу булмағанда байғош, яу булғанда – Байыш батыр”. Байышевтар бына шунан калған токомдар улар”(6).

Сәғит ауылы янындағы Көнбикә шишмәһе тураһында ла мәғлүмәт язып алынды. “Көнбикә тигән кыҙ һырттан килгән килән булған. Ул бик зирәк килән булған. Қасмарт йылғаһына һыуға йөрөргә йырак тип, бер ерзә һыу сокоп караған. Шунда шишмә ағып сыккан, ошо шишмәгә уның исемен биргәндәр инде”(5).

Әш мәлендә ауыл янында изге урындар, әүлиә кәберлектәре тураһында ла материалдар осраны. Мәсәлән, Изәш буйында “якшылар һыуы” бар икән. “Унда бөтөн яктан киләләр. Таузың моронан ағып ята ул һыу. Унда бер әүлиә әбей ерләнгән кәберлек тә бар. Қышкыһын да туңмай ул. Кешеләр унда “кырк баһкыс” та яһап куйғандар. Таузы тишәп сыккан ул. һыузың йыланы ла бар, һасар күңелле кешеләргә ул һыу бирмәй, тизәр, уралып кына ята шунда. Күп кешеләр күргән уны.

Әүлиә әбей һыуға гел барып йөрөгән, бер барғанында үләп калғас, шунда ерләгәндәр”, - тип бәйән итте ололар(4).

Ауылдарҙа безгә моңло тауышлы, күңелдәргә үтеп инерлек йырҙар йырлаусы әбей-бабайҙар ҙа осраны. Мәсәлән, Сәғит ауылында йәшәүсе Йылкыбаева Мәмдүзә Ғәлиәс кызы (1927 й.) ошо яктарға һас кына үзенсәлек менән моңло итеп “Зиләйлүк” йырын баһкарзы:

һөйләгәнһең сапсан бағанаға,
Япрак төслә һары йөззәрең.
Әйй, кыҙғанмайса күңелем түзә алмай, Зиләйлүк,
Бигерәк моңһоу карай күззәрең,
Бигерәк моңһоу карай күззәрең.

Ултырзым да көмә, әй, түренә,
Қараным да һыузың төбөнә.
Әйй, һыу төпкәйзәрендә һис кара юк, Зиләйлүк,
Аллам кушқан эшкә сара юк,
Аллам кушқан эшкә сара юк.

Ул такмакка ла бик оһта булып сыкты, “Минең такмағым икә ток та, бер моқсай”, тип бер һисә такмағын да әйтеп күрһәттә.

Юнай ауылында йәшәүсе Мөхәмәтйәров Хәким Хәмзә улы (1927 й.) иһә, “Йәш вақыттарығыҙҙа һиндәй йырҙар йырлай иһегеҙ?” тигән һорауға рәхәтләһәп көләп: “Минең бер зә йырлағаным юк, һез һорағас, йырлайым әле бер”, тип, үзенең йәшлек йырын баһкарзы:

Йыр йырлаукайҙары, ай, һөнәрме,
Йыр йырлаған кеше лә, әй, үләрме?
Йыр йырлаған кеше үлеү менән,
Ер кыуышкайҙары ла, әй, тулармы?

Йыр йырлаган кеше үлеу менән,
Ер кыуышкайзары тулармы?(7)

Бына шулай экспедиция вакытында йәш сактарын иштәренә төшөрөп, киске уйындарзы хәтерләтеп, йырламаган кешеләрзе йырлатып кыябыз без кай сакта.

Экспедицияларза иң тоторокло һакланган жанр төрә булып такмактар һанала. Һәр ауылда тиерлек такмакка ошта әбейзәр осрай, улар әйтелгән һүзгә ошта ғына итеп такмак менән яуап кайтара. Юлдаш ауылында иһә такмак әйтеп бейетә торған Сәмигә әбейзе хәтерзәрәндә һаклайзар. Уның ижадынан бер нисә бейеу такмагы өлгәһә:

Һизарай, һизарай,
Һизамизыр, лизарай.
Литатизыр, литатизыр,
Литатизыр, литарай.

Тауза куйан эзе бар,
Беззә кунак кызы бар.
Мулла кызын күргәң килһә,
Курай ал да безгә бар.

Ли-ти-та, ли-ти-ти,
Литаязыр, ларита(8).
Кис ултырғанда йырланған такмактарзан да бер нисә өлгә язып алынды:

Зилим, зилим, Зөбәйзә,	Түбәтәйем, түбәтәйем,
Зилим, зилим, Зөбәйзә.	Түбә тактаға тейә,
Алма үсә, гөлдәр үсә	Карамайым, карамайым,
Изел буйы туғайза.	Караһам, күзем тейә.

Алмағаска бәйләп куйзым,	Гармун, мандолин,
Ала-сыбар тайымды.	“Ыскырипка” кылдары.
Алмай калһаң үкәнерһең,	Исем китә гармунсыға,
Быйыл сыккан заемды.	Нисек уйнай кулдары(8).

Был яктарза “Үгез йөзөгә”, “Йәшерәм яулык”, “Күршең татыумы?”, “Сәпсек куйзым”, “Сөрәкә”, “Ак тирәк, күк тирәк” кеүек уйындар, йырлы-бейеүлеләрзән “Наза”, “Күләгә” яратып уйналған.

Мәсәлән, беззәң иғтибарзы “Сәпсек куйзым” уйыны йәлеп итте: Уйнаусылар тезелеп ултыра, бер алып барыусы була. Алып барыусы ауылдан йәки урамдан бер ғаиләне исенә ала ла, унда кемдәр йәшәгәнлеген уйлай, шунан ултырғандарға:

– Сәпсек кыузым,- тип әйтә.

Ултырыусылар:

- Кайза кыузың?

- Карағайтуғай һазына, - тип яуап бирә алып барыусы.

- Нисә ул, нисә кыз?

- Бер кыз, өс ул, атаһы ла әсәһә, өләсәһә.

- Басирзәр.

Әгәр уйланылған ғаилә дәрәжә булһа, уны табыусы кеше алып барыусы менән урынын алмаша. Уйын артабан шулай дауам итә(8).

Күп төбәктә популяр булған уйындарзың береһә - “Йәшерәм яулык” уйыны - Ейәнсураларзың исендә лә якшы һаклана. “Кискеһен йыйылһак “Йәшерәм яулык” уйынын уйнай торғайнык. Барыбыз за түңәрәк яһап ултырабыз. Берәү куляулык тотоп түңәрәкте уратып йөрәй, шунда әйтә:

Йәшерәм яулык, йәшерәм яулык,

Йәшел кайын астына.

Һиззәрмәйсә һалып китәм,

Бер иптәшем артына, -

тип әйтеп (информант был һамакты матур итеп көйләп әйтте – Г.Ю.), куляулыкты берәүзәң артына һиззәрмәй генә һалып китә. Әгәр зә ул кеше һиззәрмәй, тороп уның

артынан бақтыра башлай, теге кеше йүгереп барып уның урынына ултырып өлгөрөргә тейеш. Өлгөрмәһә, уға яза бирелә, яңынан кульяулык һалыусы була, өлгөрһә, теге кеше уның урынына кала(4).

Киске уйындарға килгәндә, был якта йәштәр борон “Күләгә”гә сыккандар. Зур түңәрәккә тороп, такмак әйтешеп, бер-береһен уртаға сақырып сығарып бейегәндәр. Мандолинала уйнаусылар за булған был төбәктә. Юнай ауылында безгә мандолина моңон да ишетергә тура килде.

Вақыт-мизгел йолаларынан ейәнсуралар “Кәкүк сәйе”, “Карға буткаһы”, “Теләккә сығыу”зы телгә алдылар. “Кәкүктең яз көнө беренсе тауышын ишеткәс тә, теләк теләргә кәрәк. Әбейзәр элек, уң колағың менән ишеттеңме, әллә һуң колағың менәнме, тип һорайзар за, уң колағың менән ишетһәң, һәйбәткә булыр, тиерзәр ине. Ул кыскырһа ике колак менән дә ишетәһең инде ул, тик уң колағым менән ишеттем, тип яуапларға кәрәк инде. Ололар шулай тип әйтә инеләр. Кәкүк ауылға инеп кыскырһа, ул ултырып кыскырған ағастың төбөнә ак: һөтмө, катыкмы койорға кәрәк, тип әйтәләр. Кәкүк ауылда кыскырһа, берәй афәт килер ауылға, тизәр ине. “Карға буткаһы”на язғыһын сығып, бутка бешерәләр ине. Қалған азықты, коштар за ашаһын, тип ағас төптәренә һалып китәләр. “Нилектән узғарыла был байрам, тигән һорауға, информант, “илдәр имен килһен, илдә тыныслык, уңышлы йыл булһын, тип теләп узғарабыз”, тип яуап бирзе(4).

Ямғыр яумайынса, королок йонсотканда, ауыл халкы йыйылып теләккә сығып, йылғаға кара қазан түңкәргәндәр. Үтәғол ауылында “Йәмһибә” фольклор ансамбле ағинәйзәренән ямғыр теләүзең һамактары ла язып алынды:

Яу, яу, яу, яу, яу, яу, ямғырым,
Ямғыр яуһа, ергә май,
Иген үсһен ишелеп,
һыйырзарға һөт төшһен,
Кәзәләргә май төшһен.
Ямғыр яу, яу, яу, яу,
Иген үсһен тау, тау, тау,
Арыштан, бойзайзан,
Без теләйбез Хозайзан.
Яу, яу, ямғырым,
Яуғаныңды көтөбез.

Ямғыр нык яуып йонсоһа инде, йылғаға түңкәргән қазанды кире барып алғандар.

Ырымдар, тыйыузар, һынамыштарға килгәндә, башкорттарза элек-электән қояш байығас, зур эштәр башларға, эңер төшкән вақытта йоклап ятырға, кайһы бер эштәрзе, йәғни, изән һеперергә, йыуынты һыузы тышка сығарып түгергә, йылғанан һыу алырға ярамағанлығы билдәле. Бындай материалдар һәр районда тиерлек, даими язып алына. Мәсәлән, “қояш байығас, йылғанан һыу алырға яраймы” тигән һорауға: “Зарураттан һыу алам, қан алмайым, һыу алам, тип әйтеп алырға ярай, тип яуап бирзәләр(4). Йәиһә, “ак һақаллы қарт килгән, төһәрәткә һыу кәрәк”, тип тә әйтәләр икән(5). Қояш байып, эңер төшкәс, қатын-қыззар яулык ябынып қына тышка сығырға тейеш, яулык уның нурын қаплап, һақлап торор”, - тип тә һөйләне информант(4).

Таң һыуының шифаһы, уны алған вақытта әйтелгән һамак өлгөһөн дә язып алырға тура килде:

Бисмиллаһир раһманир раһим,
Таң атаһы Сөләймән,
Таң әсәһе Айһылыу,
Уның қызы Таңһылыу,
Шифалыққа һыу алам,
Риза булып бир, Аллам, -

тип әйтеп алаһың да, доғалар укып, өшкөрөп, шул һыу менән койонһаң, бар булған ауырыузарзан котолаһың икән. Таң һыуына барған юлда ла, қайтқанда ла доғалар укып барырға кәрәк, тизәр ололар(2).

Ейәнсураларзың кул эше оҫталығы, уларзың бәйләгән шәлдәренәң даны күптән инде әллә кайзарға таралған. Шәл бәйләүгә кағылышлы ырымдар за ишетергә тура килде. Бактиһәң, шәл бәйләгәндә, берәйһе килеп инһә, уға йүгереп ин, тип әйтергә кәрәк икән. Был иһә шәлде тиз генә бәйләп бөтөр өсөн әйтелә. Әгәр зә шәл бәйләй башлағанда ауыр аяклы кеше килеп керһә өйгә, эш озақка китәр, шәл озақ бәйләнә имеш(4). Башка бер зур эш башлаған вақытта иһә, башка яктарзағы кеүек: икендегә етмәһен, ике һуқыр күрмәһен(1), тип әйтәләр, ейәнсуралар.

Бала бағыуға бәйле үзенсәлекле материалдар за язып алынды. Баланың тәүге “карын сәс”ен, кыркы сыккас, атаһы алырға тейеш. Тәүге сәсте һакларға кәрәк, карын сәсенәң карғышы каты булыр, ти. Уны бетеү һымак итеп, сәңгелдәккә тегеп куйырға кәрәк икән(2). Әгәр зә инде баланың карын сәсен алмай калдырһаң, кеше гүмере буйы карғышлы, күңеле кара булыр, ти(3). Баланы кыркы сыккансы яңғыз за калдырырға ярамай, бире алмаштырыр. Яңғыз калдырған вақытта, янына кайсымы, бысакмы һалып китергә кәрәк (2).

Бала тыуып, азна тирәһе үткәс, “эт күлдәге” кейзәрә торған булғандар. Эт күлдәген иҫке-моҫко кейемдән, әммә йомшак тукыманан, баланың тәнәнә батып ауырттырылык йөйзәрен мөмкин тиклем азырак итеп теккәндәр. Күлдәктәң муйын уйымы ла, ең, итәк остары ла бөгөп тегелмәй, ә елберләгән көйә калдырыла. Эт күлдәген баланың кыркы сыккансы кейзәрәп, һуңынан урамда берәй эткә кейзәрәп ебәргәндәр, йәнәһе, күлдәктәң хужаһы ошо эт кеүек әрһез булып үсәр, тигәндәр(8). Шулай ук, катындың тыуған бер балаһы үлеп торған вақытта ла, кырк өйзән “кырк корама күлдәк” тегеп кейзәргәндәр, был кырк кораманы ла һуңынан эткә кейзәрәп ебәрәп булғандар(9).

Балаға күз теймәһен өсөн иһә, баланың кейеменә, түш өлөшөнә ағастан яһалған мәрйен тегеп куйырғандар. Бының өсөн урман төпкөлөндә, кеше күзенә күрәнмәй үскән миләштең 4-5 мм. йыуанлығындағы ботағын 5-6 мм. озонлокта киҫеп алып, үзәген сокоп сығаралар, үзенә күрә ағастан яһалған мәрйен барлыкка килә икән. Кайһы бер кешеләр иһә баланың башлығына, күлдәгенәң түшенә кортбаш теккәндәр(8).

Бала бәүеткәндә көйләп әйтәлгән сәңгелдәк йырзары ла һакланған ағинәйзәр хәтерәндә. Бишек йырзарын көйләп башкарзы улар.

Кәзәләрем тауға кыу,
Таузан кайтһа, һыуға кыу,
һыузан кайтһа, бикләп куй,
Кәзәләрем утлаһын,
Беззәң бәпәс йоклаһын.
Аллаһыу, аллаһыу.(1)

Буш сәңгелдәктә бәүетергә ярамай, бала илак булыр, тип тә иҫләнеләр.

Боронғолар бала озақ атлап китә алмағанда “тышау кырккандар”. Бының өсөн кырк бер рәт итеп аяклаган епте баланың аяғына кейзәргәндәр зә, өс мәртәбә:

– Нимә кыркаһың?

– Тышау кыркам, - тип әйтеп, епте кыркып алғандар. Шулай итеп баланың аяғында күзгә күрәнмәйсә тотоп торған ептәрзә “тышау”зы алғандар(2).

Юл пәйғәмбәрә Хызыр-Ильяс тураһында хәрәфәттәр зә йәшәй халык телендә. “Хызыр-Ильяс ул изге хәлфә ул. Ул юлсыларзы һаклап йөрөтә. Бына кайһы берзә кискеһен, көтмәгәндә уйламаған кеше килеп инһә, ул кешегә якшы өндәшәп, риза булып, каршы алырға кәрәк. Хызыр Ильяс яратмаған кешең булып килеп керәүе бар. Ул кешенәң йомшон йомшлап сығарырға кәрәк. Бындай кешенәң етмеш тамыры ташып килер, тигәндәр. Йомшон бирмәһәң, үзәң зыян килер, ти”(4). Борон кешенәң кемгәләр инәлесе, йомшо төшһә, йөзһөрөп йәиһә башты әйеп, ике куллап күрешкәндәр икән(9).

Был яктарза өй нигезе һалырзан алда ауылдың эште якшы белгән иң оло кешеһе сақырылған. Иәш кеше уның кәңәшен тотқан. Нигез һалғанда, урын һайлау өсөн, тәңкәне нәзек епкә тағып ер өҫтөнән йөрөткәндәр. Тәңкә тирбәлгән ерзә өй тәзәргә ярамаған. Әй тәзәгәндә өмә менән эшләгәндәр. Әмәлә иң ауыр эштәр, хужа яңғызы эшләй алмаҫлыктары башкарылған. Ярзамға хужаның яқындары, туғандары килгәндәр. Әмәселәрзә ит, аш һәм кымыз менән һыйлағандар. Иң беренсе өмәгә нигез урынын билдәләргә ярзам иткән кешене сақырылар.

Нигеҙҙе, ен-пәрей, шайтандарҙан һаклау ниәтәндә, доға укып, тимер менән уратып һыҙғандар. Тел-тештән күрсалаусы доға укып, шул доға язылған қағыҙҙарҙы дүрт нигеҙ мөйөшөнә кыстырғандар. Өй хужаһының тормошо яҡшы, мул, бай булһын өсөн нигеҙ буйына, өрлөк остарына акса һалып калдырғандар. Беренсе өрлөктө күтәргәндә уға берәй эсемлек (кымыз, көрөгә) менән һауыт куйылған. Эсемлекте түкмәй, һауытты ватмай мендерергә тейеш булғандар, был йортта һәр ваҡыт тыныслыҡ, именлек булһын өсөн эшләнелгән.

Өйҙө, уның хужаһын хәүефһәтһәтһән һаклау маҡсатында ат башының һөйөгөн ихаталағы берәр бағана башына элгәндәр. Уны тыныслыҡ, бәрәкәт килтерерһе һын итеп һаклағандар йәиһә тупһаға даға кәккәндәр, кәйһылары өй эсенә тимер сөй кәкмағандар, фәрештәләр ултырһын, ял итһәндәр өсөн, гел ағас сөй кәккәндәр(8).

Зур эштәһә әйәнсуралар шаршамбы көндө, изге көндө, бәшкәргәндәр. Өйгә күсөү, өй туйлау байрамдарын да шаршамбы көндө үткәрерһә хуп күргәндәр. Ә йома – байрам һаналған. Был көндө өй туйлағандар. Нигеҙ һалғанда кәтһәһкәһ, кәңәш биргән кәрттәр табындың түрәндә булған. Шулай ук өмөлә кәтһәһыуһылар, туғандары, дуһ-иштәре, кәзалары сәкырылған.

Ибраһ ауылы “һүрәм” фольклор ансамбле ағзаларынан өй һылағанда әйтәлгән тамактәр за ишетергә тура килде:

Балһык бәһайык әле лә,
Өйҙө һылайык әле шул.
Фәрештәләр “амин” тиһәһ,
Эште бәһлайык әле.

Балһык бәһып, һыу кәйәһыҙ,
һаламын да өһтәйбәһ шул.
Эше генә булып торһон,
Ең һыҙғанып эһләйбәһ.

Раз, раз, еше раз,
һәһзә балһык бәһалармы.
Бәһзә балһык бәһалар.
һәһзә һисәк, бәһзә шулай,
Йырылашып эһ бәһлайҙар.

Раз, раз, еше раз,
Балһык бәһайык әле.
Хужаларһың күңәлә булһын,
Матур бәһайык әле.

Ауылдарҙа шиғыр яһыуһылар менән дә өһрашырға тура килде. Изәш ауылында йәшәүсә Кәһәһбаева Гәһйәһһән Сәйфулла кыһының шиғырҙары бер һисә йыл рәттән инде район гәһзите биттәрен бизәй, бәһзә лә ул үзәһәң ижады менән таныштырһы.

Шулай итеп, был мәкәләлә бәһ Әйәнсура төбөгә бәһкәрттарынан яһып алынған халык ижады ынйылары барланык. Бәһзәң маҡсат, экспедицияла йыһылған материалдар менән таныштырыу ине. Күрәһәүәһсә, игтибарһы йәләп итерзәй материалдар бар, уларһы эһкәртәүәһ дауам итеп, филми әйләһәһкә индәреү, киң кәтләм укыуһыларға еткәреү бәһзәң киләһәк маҡсат булып тора.

Информанттар иһемләге

1. Акбутина Мөкәрәмә Иһмәһил кыһы, 1964 йылғы, 9 класс бәләмлә, 3 бала әсәһә, колхозда эһләгән, Ағурҙа ауылында тыуған, Үтәһол ауылынан
2. Байбулатова Миңләһифа Камәләтдин кыһы, 1924 йылғы, 7 бала әсәһә, 4 класс бәләмлә, утын яққан тракторҙа эһләгән, Ярғаяш ауылынан
3. Бирзәһолов Әхмәр Урал улы, 1961 йылғы, 10 класс бәләмлә, 3 бала атаһы, клубта эһләй, гармунһы, Үтәһол ауылынан
4. Дәүләтбәкәһә Зилә Фәйҙрахман кыһы, 1949 йылғы, юғары бәләмлә, 3 бала әсәһә, мәктәптә эһләгән, Байыш ауылынан килән булып төһкән, Үтәһол ауылынан.
5. Йылкыбаева Мәмдүзә Гәһлиәһс кыһы, 1927 йылғы, 6 класс бәләмлә, 6 бала әсәһә, колхозда эһләгән, Сәһһит ауылынан
6. Кыуатов Нурвиль Шәһриф улы, 1945 йылғы, юғары бәләмлә, 2 бала атаһы, Юлдаш ауылынан
7. Мөхәмәтйәров Хәһким Хәмзә улы, 1927 йылғы, 4 класс бәләмлә, 5 бала атаһы, Юнай ауылыныкы, колхозда эһләгән: тимерсә, көтөүсә, урманһы.
8. Юлдаш ауылының мәктәп музейындағы альбомдарҙан алынды.
9. Юлдашбаева Мәрфуға Баймырҙа кыһы, 1942 йылғы, 7 класс бәләмлә, 4 бала әсәһә, колхозда эһләгән, Ибраһһән килән булып төһкән, Сәһһалы ауылы.
10. Хуһәһһинова Г.Р., Юлдыбаева Г.В. Современное состояние бәһкәһирского фольклора (һборник науһных статей). Уфа, 2012.

КОНЦЕПТ «ЗЛОЙ» В БАШКИРСКОЙ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА*

Одно из ведущих мест в любом языке занимают этические концепты, включающие в себя понятия «правда», «ложь», «добро», «зло» и др. В языковой системе применительно к человеку они обозначаются прилагательными, определяющими черты характера. В данной статье мы рассмотрим концепт «злой» / «злой человек», выраженный в лексической системе башкирского языка на уровне лексем, фразеологизмов, диалектизмов, паремий.

Концепт «злой» / «злой человек» в башкирском языке выражается через слова *уҫал*, *уҫаллык*. В толковом словаре башкирского языка дано 6 значений слова *уҫал*: 1. С резким характером; язвительный. / Лютый, хищный, кровожадный. 2. Вызванный, пропитанный злобой, злорадством, недоброжелательностью. / Выражающий злобу, злость. 3. Основанный на злобе, недоброжелательности. 4. Очень острый, крепкий, едкий (о напитках). 5. Резкий. 6. Очень сильный в своем проявлении, воздействии (о природных явлениях). / Приносящий беды, неприятности [Башкорт теленең һүзлеге, 1993. 483 б.]. На наш взгляд, толкования данного слова требуют более тщательной проработки, что мы и попытаемся сделать в процессе рассмотрения концепта «злой».

Ядром концепта «злой» является заключенное в различных словарях значение, понимаемое как человек, который исполнен чувства недоброжелательства, злобы, злости, враждебный. Синонимами являются: *асыулы* 'злбный, озлобленный', *яуыз* 'злой, зловерный, свирепый, лютый', *яман* 'злой', *яһил* 'злой, коварный', *каты* 'злой', *ажарлы* 'злой, энергичный', *астыртын* 'скрытный, злой', *зәһәр* 'злой, жестокий', *зәһәрле* 'желчный, язвительный', *үткер* 'резкий', *сая* 'бойкий, смелый; отчаянный', *мәкерле*, *шомбай*, *эскерле* 'злой, коварный', *үткер телле*, *зәһәр телле* 'резкий, язвительный'; *хәтәр* 'энергичный, злой'; устаревшие арабские заимствования *фираси*, *макир*, *шәрир*, сфера употребления которых ограничивается книжной речью. Примечательно, что из-за многозначности слова в одном ряду оказываются, казалось бы, несовместимые понятия, например, *яман* и *әсе телле*, *сая* и *астыртын*, *ажарлы* и *үткер* и др. Так, слово *сая* 'бойкий, смелый; отчаянный' через значение 'энергичный' становится синонимом слова *ажарлы* 'злой, энергичный'. Семантическая градация, на наш взгляд, выстраивается следующим образом: *бозок – насар – уҫал – асыулы – каты – яман – зәһәр – зәһәрле – үткер – сая – ажарлы – хәтәр – эскерле – шомбай – астыртын – астыртын уҫал – мәкерле – яуыз – яһил*. Одинаковые значения со словом *уҫаллык* 'зло, злость, злоба, злодеяние, злодейство' имеют слова *асыу* 'гнев, злоба, негодование', *яһиллык* 'злоба, коварство', *яуызлык* 'злодеяние, злодеяние, зло', *яманлык* 'зло, злоба; злодеяние, злость', *кенә* 'затаенная злоба, месть'. Исходя из этого, мы видим, что абстрактное понятие 'злость' было образовано на основе имени прилагательного со значением 'злой', т.е. для башкирской языковой картины мира первичен признак, этическая характеристика человека.

В переносном значении следующие слова и выражения соотносятся с понятием 'злой':

1) *кара* 'чёрный, тёмный; злой, злостный; мрачный'. На основе данного понятия образованы фразеологизмы: *кара асыу* 'тёмная, чёрная злоба'; *кара бауыр* 'злой, зловерный, жестокий', *кара йөрәк* 'жестокосердный'; *кара котко* 'злостное подстрекательство'; *кара ниәт* 'тёмное, злое намерение'; *кара уй* 'чёрный замысел'; *кара эсле* 'зловерный', *йәзә кара койолоу* 'почернеть от злости', *кара эш* 'тёмное дело; злонамеренное деяние'. В данном ряду особенно интересно привести словоупотребление *кара көс* 'нечисть, злой дух'. И.В. Кормушин в книге "Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика" (М., 2001) выделяет значения отрицательно-оценочной семантики общетюркского прилагательного *кара*. В ряде тюркских языков (караимском, кумыкском, татарском, ногайском, киргизском,

* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН "Традиции и инновации в истории и культуре".

алтайском, узбекском, якутском) *кара* трактуется как 'злой'. В каракалпакском и киргизском языках также обозначает злого духа [Кормушин, 2001. С. 593]. И.В. Кормушин отмечает, что если "мрачный" как значение слова *кара* может рассматриваться как метафора от "темный" (с тенью озабоченности на лице), то "злой дух" вряд ли метафорически выводится из "черный", "темный" или "мрачный", скорее, это метонимический перенос со значения "земля": "земля как место обитания и владения злого духа, подземное царство злого духа" – "злой дух". "Значения "злой, жестокий", "злосчастный, несчастливый", "хула, клевета" следует, вероятно, интерпретировать как признаки и деяния злого духа, того, что им или с его помощью насылается на человека – характер, судьба или оговор" [Кормушин, 2001. С. 595]. Здесь же необходимо отметить, что в чувашском языке понятие 'злой дух' передается сочетанием *усал сывлаш*, что нехарактерно для башкирского языка: в башкирском языке *усал* сочетается сугубо с представителями материального мира, но не с мифическими образами;

2) *каты* 'строгий, суровый, бесчеловечный, злой' образует фразеологизмы со значением 'злой, жестокосердный': *каты бауыр* (букв. 'твердая печень'), *каты бәгерле* (букв. 'с твердой душой'), *каты күңелле* (букв. 'с твердой душой'), *каты куллы* (букв. 'с твердыми руками'). Примыкает к данным выражениям и сочетание *таш бәгерле* (букв. 'с каменной душой'). Как видим, башкирской языковой картине мира свойственно представлять душу человека как нечто мягкое либо твердое, в зависимости от этого определяются черты его характера: мягкосердечный или жестокосердный.

3) Римский поэт Публилий Сир говорил: "Злой язык – признак злого сердца". Башкирские пословицы и фразеологизмы подтверждают эту мысль, выделяя злоречие одним из признаков злого человека: *йыландың ағыуы телендә, ямандың ағыуы күңелендә; яман катындың бысағы үтмәс, теле – үткер; әсе тел 'языкастый, злоречивый'* (букв. 'горький, острый язык'), *әсе телле 'злой на язык, язвительный'*, *әсе теллек 'злоречивый'*, *тилсә тел 'злой на язык'* (букв. 'язык с типунот (прыщ на языке птиц или человека)'), *үткер телле 'злой на язык, резкий'* (букв. 'с острым языком'), *зәһәр телле 'злоречивый, злой на язык'* (букв. 'с ядовитым языком'); *кесерткән тел 'злоречивый, злой на язык'* (букв. 'крапивный язык'); *тешле кеше 'злой на язык'* (букв. 'зубастый человек').

4) Злоба как выражение страсти, сильных эмоций уподобляется огню: быть злым, озлобиться, злиться передается фразеологизмами *ут сәсеу* (пылать огнем, источать огонь) и *ут сәсрәтеу* (брызгать огнем).

Также известны метафорические переносы:

1) *эт* 'собака' – *перен.* 'злой, скверный; вредный': *эт әзәм* 'скверный, злой человек', *эт яуызы кеше* 'очень скверный, злой человек'; *этлек* 'злой умысел, подлость'. Слово *эт* в языковой картине мира башкир имеет как положительную, так и отрицательную коннотацию. В верованиях, запретах, поверьях, обрядовом фольклоре собака традиционно считается святым животным [Хадыева 2005. С. 163-164]. Между тем в фразеологизмах *эт* несет яркую отрицательную коннотацию (*эт әзәм, эт яуызы*). Большинство башкирских пословиц характеризует собаку также с негативной стороны. К примеру, *усал эт тешенән языр, хәйләкәр төлкө койроғон өззәрәр, эт яманы өрмәй тешләр, яман кәтғи яман эт менән бер, яман егет – яман эт*.

2) *корт* 'червяк' – *перен.* 'злой, подлец': *кортло* 'пакостный, зловерный (о человеке)';

3) *саян* 'скорпион' – *перен.* 'злой', *саян кеше* 'злой человек';

4) *бүре* 'волк' – *бүре бауыр* 'злой, жестокий (о человеке)'; *бүре яға* 'злой, жестокий (о человеке)';

5) *йылан* 'змея' практически всегда ассоциируется с отрицательными персонажами, злыми духами. Она является символом подлости, злобы [Хадыева 2005. С. 156]. Образует фразеологизмы *кара йылан* 'злой, коварный человек; змея подколотная'; *йылан аяғын кишкән* 'злой, хитрый'; здесь же приведем фразеологизм *ағыу йоткан* 'зловерный, злопамятный'.

Таким образом, можно представить, каких представителей фауны башкиры олицетворяли как злобных живых существ: чаще сам характер их поведения (способность напасть и причинить вред человеку, что трактуется как открытое проявление злобы, недружелюбия) служили причиной подобного переноса значений.

Кроме того, имеется целый ряд мифонимов и теонимов, олицетворяющих злого человека: *аждаһа* 'дракон' – перен. 'злой человек, хищник' (*аждаһа* у башкир – из породы змей: змей, проживший 100 лет, не показываясь людям, превращается в дракона; в пословице *уҫал катындан аждаһа куржкан* утрируется злобность и отрицательные качества женщины); *албаһты* 'албаһты, в мифологии башкир демонический персонаж в образе женщины с длинными распущенными светлыми волосами и длинными грудями' – перен. 'растрепанная, неопрятная, безобразная, злая женщина'; *бәрәй* 'бес, нечистая сила' – перен. бран. 'бес, дьявол (о злом, взбалмошном человеке, о невоспитанном, капризном ребенке или о скандальной женщине)'; *ғазраил* 'Азраил (ангел смерти)' – перен. 'злодей, изверг, изувер'; *зобаный* 'адское воинство' – перен. 'злой, безжалостный, жестокий человек'; *кыуыш култык* 'ведьма' – перен. 'о злой теще или свекрови' (у злых духов, нечистой силы, принявших облик человека, подмышки полые), *убырлы карсык* 'Баба-Яга' – перен. 'о злобной старухе'; *фирғәуен* 'Фиргаун (имя древнеегипетского царя)' – перен. 'злой, жестокий человек'. К примеру: *Әскәп әбейҙе ауылда бик яһил, аждаһа карсык тип йөрәтәләр. Киленен элек тә бик қаға, улы һалдатка киткәс, бигерәк яфалай, тизәр ине. С. Агиш.*

Помимо них в башкирских диалектах имеется ряд слов, обозначающих понятие *злой*. *ямантай, ансайын, илтабан, һаждә, шомака, ышаһыз, бүрес, каткылырак, боҙок* 'зловредный', *сәсэн* 'горячий, злой человек', *зәһәр, зәһәрле, биреле, енле* 'дурной, придурковатый', *шепшә* 'злой человек', *дыуамал* 'злой', *салпа, салпы* 'злой', *кызма таҙ* 'злой', *сәйәх* 'злой', *сарға* 'визгливая женщина; злой человек', *чәчән* 'злой человек', *ажәу кеше* 'злой человек', *бәтлек* 'зло, плохое' – от перс. *бәд* 'плохое', *оздойлок* 'зловредность', *таш йәрәк* 'злой', *мәһәрманһыз, миһырбанһыз, текә, каты сырайлы* 'злой', *кара күкрәк* 'злой'; *шомбай, шомбый, шомнок, әрәбәғәтһез, шыкылһыз, эсле, эс қаһталы, шымафый, өндәшмәс, мүкләк сыйыр, сөмсөз, һонтоймас, һонтаймаһ, аһтыртын уҫал* 'злой человек, действующий исподтишка' и др.

Все вышеприведенные примеры позволяют сделать очень важный с точки зрения лингвокультурологии вывод о том, что в башкирском языке развитие понятия *уҫал* было тесно связано с мифологическим мышлением. Об этом писала Л.В.Потря применительно к чувашскому языку: "Концепты *ыра* и *уҫал* характеризуются сакральной, культовой принадлежностью, основанной на входящих в их состав представлениях об оказывающих определенное влияние на человеческую жизнь нематериальных сущностях, обладающих сверхъестественными способностями [Потря, 2004. С. 24]. Следовательно, можно говорить обо всех тюркских языках. Действительно, как никакой другой, концепт *уҫал* опирается и вбирает в себя представления из мифологии, отражает древнейшее домусульманское мифологическое мировидение, закрепленное в лексических средствах.

Как видим, каждый из вышеприведенных слов и выражений свидетельствует о резко отрицательной оценочной ориентированности понятия "злой". Вместе с тем наблюдается и положительное значение в его семантике, не совсем четко выделяемое в существующих словарях башкирского языка. К примеру, в предложении *Әбей бик уҫал, бик сапсан булған* (Әкиәттән) *уҫал* ставится вровень со словом *сапсан* 'трудолюбивый, проворный' – два понятия объединяются через посредство семы 'требовательный' (трудолюбие предполагает такое качество, как требовательность к себе, а требовательности присуща строгость, взыскательность, часто воспринимаемые как злоба, злость). В выражении *укытыусыбыз уҫал* также подразумевается строгость, требовательность учителя, нежели его злость. В пословице *уртаса уҫал – ил ағаһына килешерлек сифат* приветствуется умеренная строгость, суровость. Считаем, что данное значение обязательно должно быть учтено в словарных дефинициях.

Таким образом, в данной статье мы попытались проанализировать символ, концепт башкирской культуры *уҫал*, попытались выявить его семемы, что дало нам возможность определить дополнительные значения данного слова, не зафиксированные в существующих словарях. Помимо этого мы выяснили безусловную причастность к мифологическому мышлению этапов становления данного понятия.

Литература и источники:

1. Андреев Н. А. Человек и нечистая сила. М., 1990. 48 с.
2. Апресян Ю.Д. Образ человека по данным языка: попытка системного описания // Вопросы языкознания. 1995. № 1. С. 37–67.
3. Башкорт теленең академик һүзлеге: 10 томда. Т. V: (Җ хәрефе) / Ф.Ф.Хисамитдинова редакцияһында. Өфө: Китап, 2013. 888 с.
4. Башкорт теленең һүзлеге: Ике томда. М.: Рус. яз., 1993. Т. II. 816 б.
5. Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф. Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. 2-е изд., испр. и доп. Уфа: АН РБ, Гилем, 2012. 704 с.
6. Кормушин И.В. Цветообозначения // Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика: 2-е изд., доп. М.: Наука, 2001. С. 592-608.
7. Лисицька О.П. Концепты "добро" и "зло" в русской языковой картине мира : Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Харьков, 2001. 18 с.
8. Лотря Л.В. Концептуальная оппозиция "добро-зло" в этноязыковой картине мира: На материале русского и чувашского языков: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Чебоксары, 2004. 26 с.
9. Маслова В.А. Лингвокультурология: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. М.: Изд. «Академия», 2001. 208 с.
10. Мишин П.Я. Добро и зло, правда и ложь : общечеловеч. основы нравственности в изречениях и пословицах разных времен и народов / П.Я. Мишин. Оренбург, 2001. 767 с.
11. Хадыева Р.Н. Башкирская этнокультура и язык: Опыт воссоздания языковой картины мира. М.: Наука, 2005. 248 с.

Якупов Р.И. (Уфа)

К ЗАБЫТОЙ ТЕОРИИ ЭТНОСА*.

В отечественной этнографии (этнологии) с самых ранних этапов ее развития имели большое значение вопросы методологии. Пожалуй, что этой стороне науки о народах нигде не уделялось такого пристального внимания, как в России. Не случайно одним из выдающихся и широко известных в мире теоретиков от этнологии признан россиянин С.М.Широкогоров. И хотя у этого ученого и его теории есть свои критики [Этнос и нация..., 2008], в целом его не просто считают родоначальником общей теории этноса и основоположником отечественной этнологической школы, но к последователям этого ученого относили себя и некоторые западные исследователи [Ревуненкова, Решетов, 2003].

О том, что для России этнография как наука и теория этноса всегда имели особое значение, говорит и тот факт, что С.М.Широкогоров далеко не единственный теоретик своего времени, хотя обычно в литературе выделяют именно его. Его соратниками и в некотором смысле даже соавторами были Н.М. Могилянский, Д.Н.Анучин, Н.Н.Харузин [Могилянский, 1916; Анучин, 1889; Левин, 1947; Харузин, 1901-1905] и другие ученые.

В своих работах они сделали очень много для уточнения объекта, очерчивания предметной области и выделения этнографии в самостоятельную отрасль в системе исторических наук. В этой - по сути методологической, части своей научной деятельности на поприще этнографии (этнологии) они много размышляли над феноменом этничности, только в отличие от С.М.Широкогорова не посвятили отдельных монографий феномену этничности. Возможно потому, что считали имеющийся в то время в распоряжении науки арсенал эмпирических данных по мировой этнографии не достаточным для серьезных теоретических обобщений. Об

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ и в рамках научно-исследовательского проекта 14-01-00442 а «От описания племени к познанию этноса: этнография в Императорском Русском географическом обществе (1845-1917 гг.)».

этом одновременно говорили несколько российских ученых в частности Д.Н.Анучин и А.Н.Максимов, который в своем докладе от 1909 года на тему «Современное положение этнографии и ее успехи» прямо критикует западных (и популярных сегодня) ученых Бахофена, Мак-Ленана, Моргана за смелые, но уязвимые теоретические обобщения, видя их непрочность в первую очередь в недостаточности этнографического (эмпирического) материала или его недостоверности [Токарев, 1966. С. 428].

В Европе и особенно в США, в конце концов утвердилось понимание этноса, как одного из объектов антропологии - общей науки о человеке, как социальном явлении. При необходимости или в зависимости от аспекта изучения к основному названию науки добавлялось уточняющее определение – культурная, социальная, физическая, структурная и пр. антропология. Из подобной парадигмы вытекает и особое понимание этноса не как уникального и факторного явления, но больше универсально-социального и ментально-субъективного. Отсюда, видимо и столь популярная в зарубежной (прежде всего западной) антропологии идея конструируемой или воображаемой (субъективной) этничности.

Но, в России, и в политике, и в науке, этнический фактор всегда признавался особо значимым, потому видимо, что ее (России) полиэтничность и в целом история складывания многонационального государства не имеют близких мировых аналогов, однако постоянно проявляют себя во внутренних социально политических коллизиях.

В итоге, именно в России этнография конституировалась как самостоятельная наука, и именно здесь со всей, или с большей определенностью из нее выделилась теоретическая часть, что нашло выражение и в дефиниции названия этнология, и в утверждении понятия «теория этноса», которое в западной антропологии практически отсутствует. Можно отметить и такой факт историографии, что в России параллельно с термином этнография бытовало в научной лексике и номенклатуре понятие народоведение. Это говорит и о том, какое место определяли российские ученые науке о народах и естественно, о том, какое значение придавалось такому фактору как этнос в истории и культуре отечества и мира в целом.

В практическом же выражении этнологическая библиотека России накопила весьма значительный пласт научной литературы, посвященной исключительно теоретическому анализу проблем об этносе и феномене этничности [Зеленин, 1913; Библиография трудов Института этнографии..., 1967; Библиография трудов Института этнографии..., 2008; Бромлей, 1983].

Особенно активными стали методологические изыскания в советскую эпоху. Признанными теоретиками и даже основателями разных направлений общей теории этноса стали В.Г.Богораз-Тан [Богораз-Тан, 1928], С.П.Толстов, М.О.Косвен, С.М.Абрамзон, Н.Н.Чебоксаров, С.А.Токарев [Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи, 2004]. Не все, названные крупные ученые одинаково настойчиво занимались теорией этноса, но все они шаг за шагом вносили, каждый свой, вклад в ее развитие, способствуя тем самым складыванию отечественной, общероссийской школы этнологии в целом и теоретической в частности.

Движение к общей теории этноса в советскую эпоху было поэтапным в начале этого пути наиболее острым был круг проблем, связанных с так называемым «древним обществом» (родовой строй, матриархат, родо-племенная организация и пр.). Это, в свою очередь, затрагивало такие сложные, чисто теоретические проблемы как этногенез и типология этничности. Параллельно шла работа над классификацией этноязыковых и в целом этнографических явлений, завершившаяся созданием возникновением новых этнологических классификационных принципов – хозяйственно-культурной и историко-этнографической, хотя последняя окончательно оформилась только в 1980-е гг.

Следующий этап развития теоретической мысли стал временем концентрации внимания на проблемах исторической и синхронной типологии и таксономии теории. Особенно острым в этом смысле стал вопрос о «нации», как этнологическом явлении. Две причины способствовали усилению внимания этнологов к этому вопросу. Первая – чисто идеологическая, связана с опубликованием еще в 1946 году известной работы о нациях И.В.Сталина [Сталин, 1946. С. 290-367], в которой он фактически связал понятие «нация» с этносом и этничностью. Надо сказать, что эта публикация не только

придала импульс теоретическим исследованиям в этой области, но и во многом предопределила их результат. «Нация» заняла прочное место в типологии этнических общностей (и, соответственно, в терминологии), ее признаки, выделенные И.В.Сталиным, фактически легли в основу выделения и признаков этноса, а признанная фазой развития этноса, «нация» прочно обосновалась на вершине этой таксономической иерархии (таксономии).

В историко-этнографическом жанре науки в этой связи развернулись острые дискуссии по поводу «национальной идентификации» конкретных этносов, в особенности тех, которые сохраняли пережитки родовой структуры (или иных патриархальных форм этносоциальной организации) еще непосредственно перед революцией. Это ярко проявилось в изучении малочисленных народов Южной Сибири, Дальнего Востока и особенно Крайнего Севера. Впрочем, национально-федеративный принцип объединения Советского государства способствовал более широкому и повсеместному увлечению ученых гуманитариев этим, в общем – чисто теоретическим вопросом.

Третий этап развития теоретической мысли (1970-е – начало 1980) стал временем буквально расцвета теоретической мысли. Сложилась когорта ученых теоретиков, специализирующихся исключительно на теории. И в их числе первенство принадлежит, конечно Ю.В.Бромлею, которого полагают едва-ли не главным теоретиком страны. В принципе это и так, и не так. Он действительно автор десятков работ по вопросам теории этноса [Бромлей, 1973; Бромлей, 1979; Бромлей, 1981; Бромлей, 1983; Бромлей, 1987; Бромлей, 1988]. Но фактически главная заслуга Ю.В.Бромлея в том, что он, обобщая все лучшие достижения отечественной этнографии, при существенной, конечно, субъективной их интерпретации, все же, фактически завершил формирование отечественной теоретической школы. Мы не можем утверждать, что она будет долговечной с точки зрения концептуальной, но наверняка долго сохранит свою инерцию в плане методологическом, этическом, принципиальном и проблемно-тематическом.

На этом этапе особенно выделялись труды таких исследователей в области теории этноса как Л.Н.Гумилев, С.А.Арутюнов, В.И.Козлов, Г.Е.Марков, В.В.Пименов, А.С.Мыльников, Р.Итс, Ю.И.Семенов [Арутюнов, 1989; Гумилев, 1994; Итс, 1991; Козлов, 1969; Марков, 1993; Мыльников, 1975. Вып.5; Мыльников, 2002. №2. С.3-9; Семенов, 1974].

Распад СССР оказал сильное влияние на дальнейшее развитие этой школы. С одной стороны, это политическое событие и вызванный им, так называемый «взрыв этничности» на всем постсоветском пространстве, дал хотя и кратковременный, но мощный импульс дальнейшему развитию теоретического поиска в области этничности. Свидетельством тому стала известная дискуссия, продолжавшаяся в течении нескольких лет на страницах «Этнографического обозрения» [Филиппова, Филиппов, 1993. С. 3-10; Филиппов, Филиппова, 1993. С. 5-15].

С другой стороны, падение железного занавеса между Западной и восточной Европой, способствовало активному распространению в России новых «западных» идей, концепций этничности, особой, новой терминологии, новой проблематики. Появились группы ученых последователей уже западных школ, а российский этнографический «цех» ясно разделился на приверженцев старой теории и упомянутых новых.

Фактически, поскольку по своей парадигме отечественная этнологическая школа была ближе к западному примордиализму, основным, если можно сказать оппонентом отечественной (или, как ее иногда называют – «Бромлеевской») теории этноса стал западный конструктивизм.

Так сложилось, что главным теоретиком российского конструктивизма был признан В.А.Тишков, хотя он был и остается далеко не единственным исследователем использующим в своих изысканиях и эту концепцию этноса и элементы методологии конструктивизма. Одно можно сказать точно, что в числе теоретиков этноса последнего времени, будучи и академиком, и директором одного из главных этнологических научных институтов России, В.А.Тишков сохраняет ведущие позиции в течении двадцати лет. В этом с ним могут конкурировать пожалуй лишь Ю.И.Семенов –

философ, специалист по истории первобытного общества, этнолог и чл.-корреспондент РАН, этнолог С.А. Арутюнов.

В целом «постсоветский» этап в развитии теории этноса в России открыл новые имена на этом поприще науки. Прежде всего следует сказать, что теоретизирование перестало быть привилегией центральных научных структур России (в Москве и в Санкт Петербурге). В этом отношении следует особо отметить крупный вклад в теорию этноса внесенный Р.Г.Кузеевым и его собственной школой [Кузеев, 1992]. Труды Кузеева Р.Г. известны и признаны в России и в мире [Кузеев, 2012]. И хотя сегодня регионы все еще недостаточно активны в разработке теоретических вопросов связанных с этносом, в историографии регионов нет нет, да появляются новые серьезные и яркие работы и возникают новые имена [Кузнецов, 2006. С. 54-56; Фурсова, 2003. С. 250-255; Головнев, 2009 и др.]. В центральных институтах теоретическая традиция и российская школа так же продолжает развиваться [Рыбаков, 2001; Филиппов, 2010].

Приходится однако, констатировать и тот факт, что интерес к теории этноса в начале XX века существенно ослаб и, к сожалению, приобрел конъюнктурный характер. Ослабление интереса к теории проявляется в том, что за исключением считанных монографий в этой сфере науки почти нет заметных достижений. Да и в числе названных, большинство не стали новыми оригинальными концепциями или даже постановками этнологических проблем, но скорее являются критикой существующих теорий или их историографией. Исключение составляют работы упомянутых выше В.А.Тишкова, Ю.И.Семенова С.А.Арутюнова [Тишков, 2003; Tishkov, 1997; Семенов, 2001; Семенов, 2003; Арутюнов, 2012], касающиеся общей теории. К ним примыкают работы В.А.Шнилермана, М.Н.Губогло, назвЧто касается конъюнктуры, об этом необходимо сказать особо.

Парадокс заключается в том, что достижения в области теории этноса к концу XX столетия привели к тому, что сформировалось особое отношение к этнологии, как чисто теоретической дисциплине, а ее обязательное изучение в вузах, введенное министерством образования РФ в 1990-х годах, привело в целом к повышению общей эрудиции общества в этой сфере. Поэтому об этничности сегодня с одинаковой легкостью рассуждают и политики, и чиновники разного уровня, и деятели культуры и пр. Времена, когда это было прерогативой специалистов, привлекаемых в качестве экспертов, ушло.

В среде ученых по проблемам этноса и этничности теперь тоже рассуждают историки (специалисты в области социальной истории), особенно часто философы [Элез, 2001; Кара-Мурза, Куропаткина, 2014], социологи, психологи, более того - физики и математики [Липкин]. То есть стало естественным высказываться не просто на этнологические темы, но по проблемам теории, даже если исследователь не имеет в этой области какой-либо специализации. При этом не всегда это делается с должной глубиной понимания теоретических и методологических основ.

Дело конечно не в профессиональной принадлежности к «цеху», но в том, чистое теоретизирование в области этнического невозможно. Здесь требуется понимание этноса и проблем теории, через опыт непосредственного изучения, наблюдения за объектом. Необходимы: владение методами этнографического наблюдения, богатый опыт эмпирической, полевой работы, накопление собственного оригинального материала, хотя бы по одному конкретному этносу, еще лучше конгломерату.

Не случайно лучшие теоретики этноса имели и имеют во первых особую специализацию, во вторых прекрасно владеют материалом по истории и культуре народов России, но кроме этого, мы замечаем, что они в основном еще и специализировались на зарубежной этнографии. То есть имеют этнологический опыт мировой культуры.

Так же необходимо не только знание теории на уровне обобщений, но знание историографии, источников и умение их дифференцировать по степени надежности и достоверности. Этого недостает некоторым исследователям-гуманитариям, которые берутся размышлять над проблемами этноса и этничности.

Итог. Можно сказать, что, отечественная теория этноса, на наш взгляд, представляет собой некое единство, даже несмотря на выделение в ней нескольких самостоятельных направлений. К концу XX века достигнув определенного пика,

высокого уровня прочности и оригинальности, она сегодня как минимум развивается достаточно противоречиво. Некоторые исследователи даже называют такое состояние кризисом, хотя это, пожалуй, преувеличение. Все таки интерес к теории сохраняется и уровень компетенции самих этнографов значительно вырос.

Время, однако, вновь заставляет этнологов задуматься. В известном смысле, оно само снимает непрочные постановки теоретических проблем и способы и варианты их решения. Так на фоне популярных рассуждений о растворении этничности в поликультурном и глобальном мире вдруг возникает синдром Французской Канады, Шотландии, Каталонии, Курдистана, Западной Украины. И это только проблемы, имеющие международное значение. А сколько подобных феноменов носят локальный характер. Этничность по-прежнему продолжает играть факторную роль в истории, что означает неуместность ослабления внимания к вопросам теории этноса.

В завершении статьи, фактически - только постановки проблемы дальнейшего развития теории этноса в России, уместно хотя бы в общих чертах обозначить ее потенциальные проблемы. Первая – терминологическая. Острейшая проблема. Ревизия категорийного аппарата в принципе должна происходить с определенной периодичностью, чтобы ученый мир не утратил возможности взаимопонимания на уровне терминологических смыслов. Проблема усугубляется межязыковой интерференцией и увлечением иностранной лексикой. В настоящее время значительная масса терминов бытует в лексиконе этнологии, не имея прочного объяснения на энциклопедическом и словарном уровне. На эту тему почти нет и исследований, а имеющиеся представляются не вполне удовлетворительными.

Вторая серьезная проблема теории - развитие этничности в условиях технического прогресса. Вопрос не только в соотношении традиций и новаций, вопрос в глобальности техногенных воздействий и их последствий для этноса.

Третья из проблем вероятных к обсуждению – все еще о природе этнического. Эта проблема одинаково обращена как в прошлое, так и в будущее. Мир в начале нового века пережил очередную иллюзию «управляемой» этничности и даже отказа от ее признания. Отсюда и потерпевшие крах политики мультикультурализма вместе с теорией глобализации культуры и недооценка кросскультурных явлений и необходимости адаптации к ним.

Список проблем не исчерпывается этим. Главное одно, изыскания в области теории этноса требуют полноценного, планового и целевого продолжения.

Литература и источники:

1. Анучин Д.Н. О задачах русской этнографии. // Этнографическое обозрение. Кн. 1. М., 1889. С.1-35.
2. Арутюнов С.А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. М., 1989.
3. Арутюнов С.А. Силуэты этничности на цивилизационном фоне. М., 2012. 416 с.
4. Библиография трудов Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1900-1962. Л., 1967.
5. Библиография трудов Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1963-1975. СПб., 2008.
6. Богораз-Тан В.Г. Распространение культуры на земле. Основы этногеографии. М., Л., 1928.
7. Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М., 1973.
8. Бромлей Ю.В. О предмете культурно-социальной антропологии и этнографии в трактовке англо-американских и советских ученых (опыт сравнительного анализа) // Этнография за рубежом. М., 1979.
9. Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии: очерки теории и истории. М., 1981.
10. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983 412 с.
11. Бромлей Ю.В. Этносоциальные процессы: теория, история и современность. М., 1987.
12. Бромлей Ю.В. Национальные процессы в СССР: в поисках новых подходов. М., 1988.
13. Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи. Сборник статей / Сост. Д.Д. Тумаркин; отв. ред. В.А. Тишков, Д.Д. Тумаркин. М., 2004. 624 с.

14. Головнев А.В. Антропология движения. Екатеринбург, 2009. 497 с.
15. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1994.
16. Зеленин Д.К. Библиографический указатель русской этнографической литературы о внешнем быте народов России. 1700-1910 гг. М., 1913.
17. Итс Р.Ф. Введение в этнографию: Учебное пособие. 2-е изд. Л., 1991. 168 с.
18. Кара-Мурза С.Г., Куропаткина О.В. Национализм в современной России. М.: Алгоритм: Научный эксперт, 2014. 408 с.
19. Козлов В.И. Динамика численности народов. Методология исследования и основные факторы. М., 1969.
20. Кузеев Р.Г. Народы Поволжья и Южного Урала. Этногенетический взгляд на историю. М., 1992. 345 с.
21. Кузеев Р.Г. Ученый, творец, гражданин. Сборник статей. Уфа, 2012. 291 с.
22. Кузнецов А.М. Введение к дискуссии. (Истоки теории этноса: Широкогоров и другие) // Этнографическое обозрение. 2006. № 3. С.54-56.
23. Левин М.Г. Дмитрий Николаевич Анучин (1843-1923) // Труды ИЭ им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН. Новая серия. Т.1. М., Л., 1947.
24. Липкин А.И. Понятия этнос, народ, нация. Культуроцентрический взгляд. Препринт статьи для обсуждения. URL: <http://mipt.ru/education/chair/philosophy/publications/works/lipkin/drafts/ethnos.php>
25. Марков Г.Е. Очерки истории немецкой науки о народах. М., 1993.
26. Могиланский Н.М. Предмет и задачи этнографии. Доклад читанный в заседании Отделения этнографии Императорского Русского Географического общества 4 марта 1916 г. Птг.: тип. В.Д. Смирнова, 1916.
27. Мыльников А.С. К вопросу о локальных особенностях культуры в этнических процессах // Расы и народы. М., 1975. Вып.5.
28. Мыльников А.С. О феномене «постэтничности»: современный взгляд на некоторые идеи Ю.В.Бромлея // Этнографическое обозрение. 2002. №2. С.3-9.
29. Этнос и нация в условиях глобализации: опыт и прецеденты АТР. Материалы международной научной конференции. III Широкогоровские чтения. Владивосток, 2008. 344 с.
30. Ревуненкова Е.В., Решетов А.М. Сергей Михайлович Широкогоров // Этнографическое обозрение. 2003. № 3. С.100-119.
31. Рыбаков С.А. Философия этноса. М., 2001. 160 с.
32. Семенов Ю.И. Происхождение брака и семьи. М., 1974.
33. Семенов Ю.И. Введение во всемирную историю. Вып. 3. История цивилизованного общества (XXX в. до н.э. - XX в. н.э.). М., 2001. 208 с.
34. Семенов Ю.И. Философия истории. Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней. М., 2003. 776 с.
35. Сталин И.В. Марксизм и национальный вопрос. Соч. Т.2. М., 1946. С.290-367.
36. Тишков В.А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. 544 с.
37. Tishkov V. Ethnicity, Nationalism and Conflict in and After the Soviet Union: The Mind Aflame. London: Sage Publications, 1997.
38. Токарев С.А. Истрия русской этнографии (дооктябрьский период). М., 1966. С.428.
39. Филиппов В.Р., Филиппова Е.И. Credo experto (отечественная этнология сегодня и завтра) // Этнографическое обозрение. 1993. №5. С.5-15.
40. Филиппов Р.В. Советская теория этноса. Историографический очерк. М., 2010. 185 с.
41. Филиппова Е.И., Филиппов В.Р. Камо грядеши? // Этнографическое обозрение. 1993. №5. С.3-10.
42. Фурсова Е.Ф. Этнографические и этнические группы: проблемы их идентификации и методов исследования // Локальные традиции в народной культуре русского севера. Рябининские чтения. Петрозаводск, 2003. С.250-255
43. Харузин Н.Н. Этнография. Лекции, читанные в Московском университете. Вып.1-4. СПб., 1901-1905.
44. Элез А.Й. Критика этнологии. М., 2001. 304 с.

ТИПОЛОГИЯ МАРИЙСКИХ КЛАДБИЩ В РЕСПУБЛИКЕ БАШКОРТОСТАН

Похоронно-погребальный обряд марийцев на территории Республики Башкортостан представляет особый интерес. Длительное проживание марийцев в иноэтничном окружении сохранили в нем древнейшие этнические черты и элементы языческой веры. В то же время в результате контактов с местным населением марийцы испытали значительное влияние культуры соседних народов – башкир, татар, русских [Сепеев, 1975. С. 15]. Ярким примером служит традиционное марийское кладбище, анализ которого выявляет древние марийские элементы и заимствования в его оформлении.

Любой населенный пункт предполагает наличие кладбища, на котором хоронят умерших жителей. В традиционном марийском селении может находиться одно или несколько кладбищ, если в нем проживали марийцы с русскими, башкирами, татарами или другими народами. Например, в с. Калтасы у марийцев, русских и татар отдельные кладбища. В небольших по размеру населенных пунктах хоронят на одном кладбище, но отдельными группами. К примеру, кладбище д. Нижний Тыхтем Калтасинского района делится на две части: на одной половине хоронят удмуртов, на другой – марийцев, а в п. Краснохолмский Калтасинского района – русско-марийско-татарское кладбище. Часто в мононациональной марийской деревне можно встретить два кладбища: старое и новое, (например, д. Новоакбулатово Мишкинского района РБ) Кроме того, если в деревне проживают крещеные марийцев и чимарий – приверженцы языческой веры, то хоронят они своих представителей на отдельных кладбищах (дд. Шушнур и Никольское Краснокамского района РБ).

Марийские кладбища обыкновенно находятся недалеко от деревни в двух-трех километрах и имеют вид рощи из-за традиции сажать на могилах деревья. В некоторых случаях кладбища могли располагаться на опушке леса и посаженными на могилах деревьями дополнять его (например, кладбища в дд. Тынбаево Мишкинского района РБ, Уялово Шаранского района РБ). Кладбища встречаются как огороженные, так и неогороженные, однако входить и выходить было принято в одном определенном месте.

Марийские кладбища часто находятся на возвышенных местах, нередко бывают отделены от селения рекой. Данный факт подтверждается и материалами археологии. Т.Б. Никитина исследовала марийские могильники Волго-Вятского междуречья VI-XVII вв. и отметила, что «могильники располагаются в непосредственной близости от реки» и «занимают наиболее возвышенные места» [Никитина, 2003. С. 61]. Река в погребальной обрядности многих народов обладает сакральным смыслом. С одной стороны, река отрезала покойнику «ноги» и он не мог вернуться домой. С другой стороны, водная стихия выступает в качестве проводника в загробный мир. Согласно марийскому поверью, чтобы душе легче было освободиться, умирающему человеку необходимо испить немного воды. В некоторых деревнях с этой же целью у изголовья умирающего ставили чашку с водой [ПМА 3: Баймурзина Г.Ш., 1935 г.р.; ПМА 4: Айгузин И.А., 1967 г.р.].

В Республике Башкортостан ориентация могил на марийских кладбищах преимущественно широтная, головой на запад, встречаются могилы ориентированные на северо-запад. На старых кладбищах северная ориентация могил. В качестве примера следует указать д. Новоакбулатово Мишкинского района РБ. На новом кладбище данного селения все могилы ориентированы строго на запад. Старое кладбище располагается в километре от нового, здесь ориентировка могил северная. Материалы археологии подтверждают, что более древняя ориентация головы умерших меридиональная, головой на север. Данная ориентировка была господствующей с V по XVI вв [Михеев, 1999. С. 103]. Согласно марийской языческой вере мир усопших был холодным, туманным, темным, располагался где-то на севере. С этими представлениями связана традиция надевать или укладывать в гроб шерстяные варежки и носки для умершего, а в некоторых случаях и теплую одежду [ПМА 2: Акитова К.Я., 1923 г.р.; Ипаева А., 1929 г.р.]. Очевидно, начиная с XVI-XVII вв. под

влиянием ислама и христианства постепенно распространяется широтная ориентация могил.

На марийских кладбищах Республики Башкортостан встречается несколько типов надмогильных сооружений. К первому типу необходимо отнести ветки или срубленные стволы молодых деревьев (высота – 1,5-2 м). В некоторых случаях молодые деревья выкапывались для посадки с корнями. Ветки или деревья устанавливали с двух сторон: у изголовья могилы и «в ногах». С обеих сторон на деревья завязывали полотенца, с одной или двух сторон цветные ленты. Такого типа марийские кладбища со временем превращаются в березовые, дубовые или смешанные рощи. На марийском кладбище чаще всего можно встретить березу, рябину, липу, дуб, реже другие породы деревьев. В качестве примера можно привести кладбища в Калтасинском районе – дд. Новокильбахтино, Бабаево, Новояшево; Мишкинском – д. Курманаево, Бирском – дд. Акуди, Шелканово и т.д.

Ко второму типу следует отнести шести (высота – 2-3 м), установленные на могилах. Они вкапывались в изголовье могилы. На могилах может располагаться один шест либо шест в сочетании с двумя посаженными деревьями. Археологически могильные столбы прослеживаются с XVI в., поэтому можно констатировать, что это одно из наиболее древних марийских надмогильных сооружений [Михеев, 2005. С. 91]. Исследователь традиционной марийской культуры Ю.А. Калиев считает, что могильный столб символизирует «земной прообраз небесного столба» [Калиев, 2003. С. 60] и являет собой связующее звено между мирами.

В некоторых деревнях сохранилась традиция устанавливать на могильном шесте деревянную птичку – кукушку. Птички были обнаружены на кладбищах Мишкинского (дд. Старокульчубаево, Чураево, Тынбаево Новокильметово) и Балтачевского (д. Староямурзино) районов РБ. Любопытно, что хантам и манси – западносибирским уграм – также характерны кукушки на могильных столбах, только их устанавливают на детских захоронениях [Соколова, 2009. С. 469]. В связи с этим образ кукушки в марийском погребальном обряде заслуживает особого внимания. В марийской культуре кукушка считается вещью птицей, которая способна предсказать продолжительность жизни. Однако пение кукушки нередко воспринималось и как дурное предзнаменование, считалось, что оно может принести горе и страдания: услышать кукование кукушки ранней весной, до того как лес покрылся зеленью, к голоду и неурожаю. Женщин, плачущих по покойникам, сравнивали с кукушкой. Считалось также, что в образе этой птицы умершие прилетают побеседовать с родственниками [Тойдыбекова, 2007. С. 131.]. Исходя из вышесказанного, можно предположить, что в отдаленном прошлом, кукушка была олицетворением души или переносчицей душ мертвых, отсюда ее связь с представлениями о жизни и смерти, с загробным миром.

К третьему типу марийских надмогильных сооружений необходимо отнести столбики, которые устанавливались у изголовья могилы. Данное сооружение могло располагаться на могиле в сочетании с двумя ветками (дд. Бахтыбаево и Новокульчубаево Бирского района РБ) или с ветками и шестом (д. Чураево Мишкинского района РБ). Столб обычно бывает невысокий, 0,5-0,6 м длиной. Верхушки их чаще оформлялись маленькой деревянной или металлической крышей, в отдельных случаях – только заострялись (д. Бахтыбаево Бирского района РБ). На столб, под крышей прикреплялась дощечка с информацией о похороненном в могиле человеке и в некоторых случаях фотография. Аналогичные надмогильные сооружения встречаются и у других народов Башкортостана – северо-западных башкир и закамских удмуртов [Садиков, 2008. С. 182; Юсупов, 1989. С. 53].

На марийских кладбищах встречается еще один тип надмогильных сооружений – плиты из природного камня с высеченной информацией об умершем человеке. Большинство захоронений относятся к первой половине и середине XX века (дд. Емметово, Енахметово, Новый Кичкиняш, Новотумбагушево Шаранского района РБ). Информаторы сообщают, что в 1930-1950-е гг. люди жили очень бедно, поэтому устанавливали такие памятники на могилах. Ныне плиты также присутствуют на могилах людей, родственники которых не имели возможности заказать памятники. Каменные плиты, скорее всего, являются заимствованием, так как встречаются также на татарских, башкирских и удмуртских кладбищах [Садиков, 2008. С. 183]. На сегодняшний день принято устанавливать металлические или каменные памятники с

фотографиями и информацией об усопшем на сороковой день после смерти или в годовщину.

К надмогильным сооружениям необходимо отнести также столики со стульями для поминальной пищи. Столы встречаются почти повсеместно. Столы и стульчики могут иметь одну, три или четыре ножки. Наиболее интересны столы и стулья с тремя ножками, которые устанавливаются на марийских кладбищах Дюртюлинского района РБ. Число три в погребальной обрядности марийцев имеет особое значение, считалось, что все сопровождающее покойника должно быть нечетного числа: при обмывании умершего в три приема заносили воду, одежду, три человека должны мыть покойника, в гроб кладут три цветные ленты, изготавливают три специальных мешочка (кисет, чондай) для гостинцев и денег и т.д.

Могилы более состоятельных марийцев огораживались. На сегодняшний день ограду устанавливают в день похорон или в дни поминок (40 дней, 1 год). На кладбищах встречаются как металлические, так и деревянные ограды, имеющие вид забора. Наиболее древними являются срубные ограждения на могилах. Надмогильные срубы с вертикальными стенами, состоящими из 3-4 бревен в высоту, в размер могилы были обнаружены в Шаранском районе РБ в деревнях Уялово, Емметово и Енахметово. Срубы сужались кверху, так как верхние бревна были короче нижних. Сверху сруб перекрывался перекладиной. Сложно сказать является ли данное ограждение традиционно марийским, так как срубные надмогильные сооружения характерны для многих поволжских финских и тюркских народов [Садиков, 2008. С. 183-184].

Таким образом, марийские кладбища и захоронения в Республике Башкортостан имеют ряд особенностей. Одни элементы погребальной обрядности находят параллели у соседних народов Приуралья – каменные плиты, срубные ограждения могил и т.д., другие носят национальный характер – надмогильные столбы, расположение кладбищ и ориентация могил. В захоронениях присутствуют элементы, которые возникли в эпоху Средневековья, и те, которые вошли в употребление во второй половине XX века. Некоторые объекты марийского кладбища могут быть объяснены в контексте религиозно-мифологических представлений народа – столбы с кукушками, установка и посадка деревьев на могилах и т.д.

Литература и источники:

1. Калиев Ю.А. Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола, 2003. 216 с.
2. Михеев А.В. Погребальный обряд марийцев (по материалам археологии). Йошкар-Ола, 2005. 318 с. (Рукопись).
3. Михеев А.В. Преемственность в погребальном обряде марийцев IX-XVIII вв. // Проблемы первобытной и средневековой археологии: Тезисы докладов Первых Халиковских чтений. Казань, 1999. С. 102-105.
4. Никитина Т.Б. Марийцы в эпоху средневековья по археологическим материалам. Йошкар-Ола, 2002. 432 с.
5. Садиков Р.Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа, 2008. 232 с.
6. Сепеев Г.А. Восточные марийцы: Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX - начало XX вв.). Йошкар-Ола, 1975. 248 с.
7. Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI века. М., 2009. 756 с.
8. Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология: Этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007. 312 с.
9. Эрвел марий муро-влак. Песни восточных мари: Свод марийского фольклора / Сост. Г. Гадиатов. Йошкар-Ола, 1994. 320 с.
10. Юсупов Р.М. Краниология башкир. Л., 1989. 198 с.

Источники:

1. Полевые материалы автора 2: Балтачевский район, д. Нижнеиваново, 2011 г. Информант – Акитова К.Я., 1923 г.р. Дюртюлинский район, д. Искуш, 2011 г. Информант – Ипаева А., 1929 г.р.
2. Полевые материалы автора 3: Бирский район, д. Малосухоязово, 2013 г. Информант – Баймурзина Г.Ш., 1935 г.р.
3. Полевые материалы автора 4: Мишкинский район, д. Курманаево, 2014 г. Информант: Айгузин И.А., 1967 г.р.

**Резолюция
Международной научной конференции
«Этногенез. История. Культура: Вторые Юсуповские чтения»**

Конференция, организованная Федеральным агентством научных организаций, Отделением историко-филологических наук Российской академии наук, Правительством Республики Башкортостан, Министерством культуры Республики Башкортостан, Академией наук Республики Башкортостан, Областным историко-краеведческим музеем г. Актобе Республики Казахстан, Уфимским научным центром РАН и Институтом истории, языка и литературы УНЦ РАН проведена в соответствии резолюции, принятой на I Международной научной конференции «Юсуповские чтения» (г.Уфа, 18 ноября 2011 г.).

С содержательными докладами выступили антропологи, этнографы, археологи, генетики, искусствоведы, историки, литературоведы, социологи, философы, фольклористы, языковеды – ученые из ведущих научных центров Великобритании, Австрии, Азербайджана, Турции, Казахстана, Российской Федерации и Республики Башкортостан.

На пленарном и секционных заседаниях были заслушаны и обсуждены вопросы антропологии, палеоантропологии и археологии, теоретические вопросы этнической истории и этнографии народов Евразии, источниковедческие и историографические проблемы, новые исследования по этнолингвистике, литературе и фольклору.

Заслушав и обсудив доклады и выступления, участники конференции считают целесообразным:

1. Проведение мероприятий по улучшению хранения антропологической коллекции, собранной башкирским ученым-антропологом Р.М. Юсуповым.

2. Продолжить работу по электронной каталогизации, систематизации и пополнению антропологической коллекции и фототеки отдела этнологии ИИЯЛ УНЦ РАН.

3. К 2018 г. опубликовать статьи Р.М. Юсупова, посвященные антропологии, этногенезу, этнической истории, материальной и духовной культуре башкирского народа в виде отдельного научного сборника.

4. Очередную Международную научную конференцию «III Юсуповские чтения» провести в 2018 г. в г.Уфа.

5. Продолжить работу по стажировке аспирантов и подготовке молодых научных кадров в центральных российских и зарубежных антропологических и этнологических научных центрах.

6. Продолжить работу по укреплению научных контактов с антропологами и этнологами Российской Федерации, Венгрии, Турции, Казахстана и других стран ближнего и дальнего зарубежья.

13.11.2014 г.

СОДЕРЖАНИЕ:

Бахшиев И.И., Колонских А.Г. (Уфа). Р.М. Юсупов и палеоантропология бахмутинского населения Уфимско-Бельского междуречья (краткий обзор).....	4
Бурханов А.А. (Казань). Историко-этнографическая экспедиция «Сафир-89» по пути Ахмеда ибн-Фадлана.....	5
Галиева Ф.Г. (Уфа). Научный вклад Р.М. Юсупова в изучение погребальной обрядности башкир.....	9
Давлетшина З.М. (Уфа). Об экспедиционной деятельности Р.М. Юсупова.....	13

Азнабаев Б.А. (Уфа). Башкиры XVIII в. в ориенталистском дискурсе Э. Саида.....	19
Аккубеков Р.Ю. (Уфа). Эпитафийные памятники с. Саиткулово Кугарчинского района Республики Башкортостан.....	24
Аминев З.Г., Ямаева Л.А. (Уфа). Традиционный маздаизм и доисламское мировоззрение башкир.....	29
Антонов И.В. (Уфа). Этнографические экспедиции Раиля Гумеровича Кузеева 1955 и 1956 годов (по материалам полевых дневников).....	36
Арсланбаева А.А. (Уфа). Роль народного творчества и самодеятельного искусства в развитии культурной жизни России (на примере Республики Башкортостан).....	40
Ахмадиева Н.В. (Уфа). Фольклор в крестьянской повседневности в годы Великой Отечественной войны (на материалах Башкирской АССР).....	44
Баязитова Р.Р. (Уфа). Некоторые нормы поведения башкир, связанные с категорией времени.....	46
Булгаков Р.М. (Уфа). О некоторых особенностях употребления различных летосчислений в мусульманских рукописях Башкортостана конца XVIII – начала XX веков.....	48
Булякова Г.В. (Уфа). Йыйын у башкир как демократический орган самоуправления....	55
Бурангулов Б.В. (Уфа). Архивный фонд – ценнейшее историко-культурное наследие народов Башкортостана.....	57
Бүләкова Ф.М. (Сибай). Х. һейәндековтың «Робин бабай» повесында үткән быуат башындағы тарихи-революцион вакиғалар сағылышы.....	59
Валиахметов Р.М. (Уфа). О некоторых дискуссионных вопросах этнической истории башкир в научной литературе XX века.....	62
Валиева М.Р. (Уфа). Инициальная фонема [б] в башкирском и болгарском языках.....	66
Васильев С.В., Боруцкая С.Б. (Москва). Палеодемографическое исследование сельской популяции XVII века из Костромской области.....	68
Гайсина Ф.Ф. (Уфа). Ислам и башкирские запреты.....	74
Гарипов А.С. (Учалы). К истории терминов коневодства <i>алаша, ябак, кашшак, кашан</i> в башкирском языке.....	77
Гарустович Г.Н. (Уфа). Башкирские родословные (шежере) как исторический источник.....	79
Годовова Е.В. (Оренбург). Этно-конфессиональный состав Оренбургского казачьего войска.....	83
Давлетов Т.Б. (Анкара, Турция). Хакасия и ТЮРКСОЙ: анализ опыта и перспектив в области культурного сотрудничества.....	86
Давлетшин Р.А. (Уфа). Археографический обзор первого тома сочинения «Мишкат ал-масабих» бытовавшего в духовно-культурной среде башкир.....	93
Диникеева Ю.Г. (Уфа). Детские колыбели как часть традиционной материальной культуры русского населения Башкортостана.....	97
Идельбаев М.Х. (Уфа). Башкирские шежере о подданстве башкирских племен в Русском государстве.....	100
Илимбетова А.Ф. (Уфа). Антропоморфизация сороки в мифоритуальных традициях башкир.....	103
Исянгулов Ш.Н. (Уфа). Верблюд в древних воззрениях башкир.....	108

Каримов К.К. (Уфа). Узловые проблемы этнической истории башкир в трудах национальных исследователей (конец XIX – начало XX в.).....	112
Каримова Г.Р. (Уфа). Семантика животных и птиц в обрядах башкир (этнолингвистический аспект).....	117
Картер М. (Шеффилд, Великобритания). «Первая нога», чернота и удача в британской народной традиции.....	120
Кириченко Д.А. (Баку, Азербайджан). К антропологии некрополя Палыдлы (предварительное сообщение).....	126
Котов В.Г. (Уфа). Контакты Южного Урала с Ираном в древности и средневековье.....	128
Кунакбаев Ю.Т. (Уфа). Некоторые аспекты проблемы языка башкирского народа на современном этапе.....	132
Куфтерин В.В. (Уфа). Антропологический анализ скелетных останков из кургана 19 могильника Помряскино-I (Стерлитамакский район Республики Башкортостан).....	134
Кучумов И.В., Сахибгареева Л.Ф. (Уфа). Этнографическая экспедиция П. Лаббе к ишимбайским башкирам в 1898 г.....	139
Қасым Б. (Алматы, Қазақстан). Еістіктің аналитикалық формантарының түркітануда зерттелуі.....	144
Лейбова (Суворова) Н.А. (Москва). Одонтологическая характеристика краниологической серии из могильника Большого Оленьего острова.....	148
Мазитов В.Р. (Уфа). Этнографический аспект изучения башкирских родословий (шежере).....	153
Мамедов А.М., Гаджиев И.А. (Баку, Азербайджан), Мурсагулов М.Г. (Агстафинский район, Азербайджан). Археологические исследования на территории государственно-исторического заповедника «Кешикчидаг»: перспективы развития археотуризма.....	157
Маннапов М.М. (Уфа). К истории заселения башкир племени бишул табынского объединения в заволжских степях.....	159
Мансуров М.М., Алиева С.Б. (Газах, Азербайджан). Следы древних людей в Азербайджане.....	167
Минибаева З.И. (Уфа). Сглаз в народной медицине башкир.....	168
Минигалеев Р.Р. (Уфа). Эволюция «образа башкир» в условиях сокращения культурной дистанции между центром и периферией.....	171
Миннияхметова Т.Г. (Инсбрук, Австрия). Выходцы из деревни и их роль в формировании нового обрядового календаря.....	175
Нечвалода А.И. (Уфа). Люди ямной культуры Казахстана в свете пластической антропологической реконструкции.....	179
Нечвалода А.И. (Уфа). Череп человека из Каповой пещеры.....	185
Нечвалода Е.Е. (Уфа). Башкирские женские украшения конца XVIII в. по изобразительным материалам больших академических экспедиций.....	189
Нұрлыбаев Н.М. (Астана, Қазақстан), Сиразитдинов З.А. (Өфө). Оқулық мәтіндері жайлы статистикалық зерттеулер.....	197
Nadrshina F.A. (Ufa). Songs in the spiritual culture of bashkorts.....	200
Петров И.Г. (Уфа). Обряды с надмогильным столбом «юпа» у некрещеных чувашей.....	205
Псянчин А.В. (Уфа). Вклад отделов Русского географического общества в этническое картографирование страны.....	210
Рафикова Я.В. (Уфа). К истории одного древнего знака на Южном Урале.....	212
Рахимкулов А.А. (Уфа). Труд детей и подростков в сельском хозяйстве Башкирской АССР в годы Великой Отечественной войны.....	217
Рахматуллина З.Я. (Москва). Духогенез башкир: основные факторы формирования этнической культуры.....	220
Сабирова З.Р. (Уфа). «Культурная революция» и проблемы образования среди башкир.....	223
Садиков Р.Р. (Уфа). Новые материалы по истории эстонских переселенцев на Южном Урале.....	226
Салихов А.Г. (Уфа). Башкирский фольклор в Турции.....	233

Салчак А.Я., Далаа С.М. (Кызыл, Республика Тыва), Байыр-оол А.В. (Новосибирск). Электронный корпус тувинского языка: состояние, проблемы.....	235
Сальманов А.С. (Уфа). Движение башкирских табынцев в Волго-Уральском регионе в XIII-XVI вв.....	238
Салыхова З.И. (Стерлитамак). Речевая культура как важнейший компонент духовной культуры башкирского народа.....	242
Самситдинов И.З. (Уфа). Политико-правовой статус Республики Башкортостан в постсоветской России.....	244
Сулейманов А.А. (Якутск, Республика Саха (Якутия)). Этнографическое изучение аборигенных этносов Азиатского Севера в 30-е гг. XX в.....	248
Сулейманов Ф.М. (Сибай). К истории территории города Сибай: образование деревни Сибаетово.....	251
Сулейманов Ф.М. (Сибай). Шежере башкир племени Тунгаур.....	258
Сулейманова Р.А. (Уфа). Древнетюркские слова <i>алп</i> , <i>ирэн</i> , <i>ир</i> в ономастической картине мира башкир.....	264
Сулейманова Р.Н. (Уфа). Обращения «во власть» граждан Башкирской АССР (на примере избирательных кампаний конца 1940-х – начала 1960-х гг.).....	266
Султангареева Р.А. (Уфа). Отголоски шаманизма в башкирском фольклоре.....	271
Султангузина Г.Ю. (Уфа). Женщины в промышленном производстве Башкирии в 1920-1930-е гг.....	276
Схалыхо Р.А., Агджоян А.Т., Балановская Е.В. (Москва), Юсупов Ю.М., Рыскулов Р.М. (Уфа), Мустафаева Л.А. (Симферополь), Жабагин М.К. (Астана, Казахстан). Этногенетика: игнорировать нельзя использовать? (опыт анализа генофондов казахов, башкир, турков Кавказа и крымских татар).....	279
Ушницкий В.В. (Якутск, Республика Саха (Якутия)). Проблема происхождения алтайского народа.....	286
Фархшатов М.Н. (Уфа). Башкирское национальное движение 1917–1919 гг. в человеческом измерении: ишан Габидулла Курбангалиев.....	288
Фёдоров В.К., Рафикова Я.В. (Уфа). Астрагал быка и крыло птицы в погребальной обрядности населения Южного Урала эпохи бронзы.....	292
Хилажева Г.Ф. (Уфа). Исследования демографических процессов и репродуктивного поведения башкир.....	294
Хисамитдинова Ф.Ф. (Өфө). Башкорт этномедицинаһы тураһында.....	298
Хусаинова Г.Р. (Уфа). О духовной культуре современных башкир Зианчуринского района РБ (по материалам комплексной экспедиции 2014 года).....	301
Хәкимйәнова А.М. (Өфө). Башкорт халык йырҙарының һаҡлану рәүешенә карата (2014 йылда Ишембай районында яҙып алған материалдар нигезендә).....	304
Шагапова Г.Р. (Нефтекамск). Ритуальная составляющая в играх тюркских детей.....	307
Шайсламова М.М. (Нефтекамск). Пенсионное обеспечение колхозников БАССР в 1950–1960-е гг.	311
Шамсутдинова Н.К. (Уфа). Рождаемость в межнациональных семьях и адаптационные стратегии женщин при переезде в город.....	312
Шарипов Р.Г. (Уфа). Эволюция эпической традиции и основные этапы формирования башкирского этноса.....	315
Шутина Т.К. (Горно-Алтайск, Республика Алтай). Образ женщины-богатырши в алтайском героическом эпосе «Алтын-Туды».....	318
Юлдыбаева Г.В. (Өфө). Башкортостандың Ейәнсура районына уҙғарылған экспедиция һөҙөмтәләре (Г.В.Юлдыбаева йыйған материалдар нигезендә).....	324
Ягафарова Г.Н. (Уфа). Концепт «злой» в башкирской языковой картине мира.....	331
Якупов Р.И. (Уфа). К забытой теории этноса.....	334
Яфаева Г.М. (Нефтекамск). Типология марийских кладбищ в Республике Башкортостан.....	340
Проект резолюции конференции.....	343

ДЛЯ ЗАПИСЕЙ

Этногенез. История. Культура: Вторые Юсуповские чтения. Материалы Международной научной конференции, посвященной памяти Рината Мухаметовича Юсупова, г. Уфа, 13 ноября 2014 г. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014. 348 с.

Научное издание

Составители:

А.Ф. Илимбетова, М.М. Маннапов, З.И. Минибаева

Компьютерная верстка:

А.Ф. Илимбетовой, М.М. Маннапова

Разработка и дизайн обложки:

А.И. Нечвалоды, Е.Е. Нечвалоды, Т.К. Суриной

На обложке фотография крышки *тәпәнә* из собрания МБУ «Октябрьский историко-краеведческий музей им. А.П. Шокурова» ГО г. Октябрьский

ISBN 978-5-91608-117-6



9 785916 081176

Подписано в печать 6.11.2014 г.

Формат 60X84/8. Бумага офсетная

Гарнитура "Таймс". Печать на ризографе

Усл. печ. л. 40.45

Тираж 500 экз.

450054, Республика Башкортостан, г. Уфа, пр. Октября, 71

Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН

тел.: 7(347)-235-60-50

e-mail: ethno-ufa@mail.ru