3 Юсуповские Чтения

ЭтногенезИсторияКультура

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

Ответственный редактор:
д.г.н., проф. А.В. Псянчин

Редакционная коллегия:
д.ф.н. Г.Р. Хусаинова, к.и.н. Э.В. Мигранова, к.и.н. А.Ф. Илимбетова, к.и.н. Ю.А. Абсалямова, к.и.н. З.И. Минибаева, к.филос.н. Р.Г. Шарипов, к.и.н. А.С. Сальманов, к.и.н. М.М. Маннапов, А.И. Нечвалода

Составители: к.и.н. А.Ф. Илимбетова, к.и.н. Э.В. Мигранова, Р.Х. Исламова

Этногенез. История. Культура: III Юсуповские чтения. Материалы Международной научной конференции, посвященной памяти Рината Мухаметовича Юсупова, г. Уфа, 23 ноября 2018 г. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2018. 326 с.

ISBN 978-5-91608-175-6

В сборнике материалов опубликованы статьи участников Международной научной конференции «Этногенез. История. Культура: III Юсуповские чтения», посвященной памяти видного ученого-антрополога 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 978-5-91608-175-6

© ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2018

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Правительство Республики Башкортостан
Академия наук Республики Башкортостан
Уфимский федеральный исследовательский центр Российской академии наук
Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы
Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук

ЭТНОГЕНЕЗ

ИСТОРИЯ

КУЛЬТУРА

III ЮСУПОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

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

г. Уфа, 23 ноября 2018 г.

Дубова Н.А. (Москва)

ПАМЯТИ РИНАТА МУХАМЕТОВИЧА ЮСУПОВА

Первое десятилетие третьего тысячелетия закончилось для российской антропологии достаточно драматически: многие из ученых, блестяще защищавших ее честь и представлявших лицо отечественной науки о человеке во второй половине XX века, ушли из жизни. Вот он, этот печальный ряд. 2002 г. – И.М. Золотарева – один из самых известных и авторитетных физических антропологов в области расоведения; ученица М.Г. Левина и Г.Ф. Дебеца; ведущий специалист по антропологии современного населения, исходившая без спецтехники и спецоборудования не только стойбища юкагиров, нганасан, бурят и др. народов Северной и Центральной Азии, но и горы Киргизии и тропические леса Вьетнама. 2003 г. – Е.Н. Хрисанфова – крупнейший отечественный специалист по эволюционной антропологии; заслуженный профессор МГУ им. Ломоносова, вырастивший не одно поколение антропологов; один из основателей физиологической антропологии, заложивший основы исследований в области эволюционной эндокринологии и изучения вариабельности эндокринологических показателей и их связи с морфологической конституцией. 2006 г. – Н.Н. Мамонова – известный отечественный палеоантрополог-сибиревед; одна из учениц М.М. Герасимова, первый сотрудник созданной им лаборатории пластической реконструкции в Институте этнографии АН СССР (ныне ИЭА РАН); автор серии скульптурных реконструкций древних обитателей Северной Азии, экспонируемых в музеях Москвы, Иркутска, Улан-Удэ, Читы; много лет проработала в экспедициях под руководством академика А.П. Окладникова. 2007 г. – М.И. Урысон – старейший отечественный специалист в области теории антропогенеза и академик Т.И. Алексеева – многогранный, яркий ученый; автор концепции «адаптивных типов» – как нормы наследственно закрепленной биологической реакции на воздействие среды обитания; основатель нескольких лабораторий и направлений исследования; организатор и участник многочисленных антропологических экспедиций, охватывающих почти всю территорию бывшего СССР и других стран; профессор и заслуженный научный сотрудник МГУ, всю творческую жизнь проработавшая именно в этом учебном заведении, в НИИ и Музее антропологии; Председатель Музейного Совета РАН; Председатель Российского отделения Европейской ассоциации антропологов; Член Всемирной Ассоциации биологов человека и др. Подготовила значительное число учеников, также уже давно ставших известными специалистами. 2009 г. – А.Л. Пурунджан и В.Е. Дерябин – два друга, оба доктора наук, оба профессора, прекрасные лекторы, оба посвятили всю жизнь изучению изменчивости формы тела человека, конституции; изучили колоссальные по объему выборки, исчисляемые десятками тысяч человек; разрабатывали методы статистического анализа антропологического материала. 2010 г. – О.М. Павловский – заслуженный научный сотрудник Московского университета, профессор, глубокий, вдумчивый мыслитель; один из основателей физиологического направления в антропологии, разработавший систему определения биологического возраста человека; участник многих комплексных полевых исследований, в том числе, среди папуасов племени бонгу, ранее изученного Н.Н. Миклухо-Маклаем (на корабле «Дмитрий Менделеев»), в селах Центральной России и Сибири, в районах Арктики и среднеазиатских пустынь, в регионах с высоким процентом долгожителей. 2011 – Р.М. Юсупов – о котором мы сейчас вспоминаем; Ю.Д. Беневоленская – вдумчивый краниолог, изучавшая эволюционную и популяционную морфологию черепа человека, проблемы генезиса древних и современных общностей северной части Евразии, происхождение человека, и Г.В. Лебединская – еще одна ученица М.М. Герасимова, долгие годы продолжавшая его дело и руководившая созданной им лабораторией; автор большой серии скульптурных портретов исторических лиц.

Эти потери для науки непоправимы. Конечно, одно поколение сменяется другим – это естественный процесс. Да, все вышеназванные ученые были лицом нашей науки: они создали школы, опубликовали фундаментальные научные труды, подготовили учеников. Совсем не все из них были в последние годы своей жизни активны и полны творческих сил. Но роковые 1990-е годы привели к тому, что и часть тех, кто должен был перехватить эстафету у старшего поколения – В.Д. Дерябин, А.Л. Пурунджан и Р.М. Юсупов, хотя и успели многое сделать, но далеко не полностью реализовали свои возможности, ушли неожиданно и слишком рано, оставили многие свои начинания незавершенными. И, увы, боль от потери ярких личностей, усиливается осознанием того, какие раны остаются в результате этого на теле отечественной антропологии.

Ринат Мухаметович Юсупов – самый молодой среди поименованной цепи замечательных ученых, всю свою жизнь посвятивших антропологии. Но его имя занимает в этой цепи, не менее чем у других почетное место. Это было при его жизни и теперь будет вписано в историю российского человековедения.

Дабы не пересказывать своими словами официальных данных, приведу довольно обширную, но мне представляется, в данном случае вполне уместную цитату из Автобиографии ученого, написанной им собственноручно и хранящейся в его архиве:

«Я, Юсупов Ринат Мухаметович, родился 13 ноября 1951 г. в с. Исянгулово Зианчуринского района Республики Башкортостан в семье служащих. В 1959-1969 гг. обучался в Исянгуловской средней школе. В 1969-1975 гг. обучался на лечебном факультете Башкирского Государственного Медицинского Университета по специальности "лечебное дело". В 1975 г. принят на работу стажером-исследователем в Институт истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР, стажировку по специальности «антропология» прошел в Ленинградском отделении Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая под руководством И.И. Гохмана. Под его же руководством обучался в очной аспирантуре в ЛО ИЭ АН СССР в 1976-1979 гг. После окончания аспирантуры вновь принят на работу в ИИЯЛ БФ АН СССР младшим научным сотрудником. В 1982 г. защитил кандидатскую диссертацию «Антропологический состав башкир по данным краниологии». В феврале 1984 г. избран на должность старшего научного сотрудника по специальности "антропология".

В апреле 1993 г. Решением Ученого Совета ИИЯЛ УНЦ[*] РАН избран на должность заведующего отделом этнографии и антропологии. В октябре 1994 г. Решением Ученого Совета ИИЯЛ УНЦ РАН присуждено Ученое звание "старший научный сотрудник". С 1994 по 1999 гг. был Председателем профкома Института.

Область научных интересов – антропология, этнография башкирского народа, процессы этно- и расогенеза на Южном Урале в последние три тысячелетия.

Являюсь автором более восьмидесяти научных публикаций, в том числе 5 монографий. Имеются научные публикации за рубежом в Финляндии, Югославии, Италии, США.

Являюсь научным руководителем 9 аспирантов и соискателей. Подготовил 4 кандидата наук. За 25 лет работы в Институте руководил работой 18 научных экспедиций, участвовал в работе международной экспедиции «Сафир-89». За время работы в экспедициях собрал крупнейшую по народам России краниологическую коллекцию по башкирам, насчитывающую более 15 тыс. ед. хранения. Являюсь членом Ассоциации этнографов и антропологов России, членом Международной ассоциации антропологов.

Читаю курсы лекций по антропологии в ВУЗ-ах Республики.

В 2002 г. приказом Госкомитета России награжден нагрудным знаком Госкомитета России "За активное участие во Всероссийской переписи население 2002 г.". В 2003 г. за вклад в изучение истории и культуры башкирского народа Указом Президента РБ удостоен Государственной награды РБ "Заслуженный работник культуры РБ". С 1993 г. заведую отделом этнографии и антропологии ИИЯЛ УНЦ РАН.

В ноябре 2001 г. в отделе антропологии Института этнографии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая (г. Москва) прошел предзащиту докторской диссертации на тему

[*] Уфимский научный центр (ныне Уфимский федеральный исследовательский центр).

“Историческая антропология Южного Урала и проблемы этногенеза башкир”, которая получила одобрение и рекомендована к защите».

За этими скупыми строками скрывается целая жизнь человека! Общительный молодой врач «попадает под влияние и обаяние» ярчайшего ученого – Раиля Гумеровича Кузеева. Он не может не согласиться с его весомыми аргументами о важности для изучения истории башкирского народа данных по антропологии. Видимо, и природная склонность самого Р. Юсупова к анализу, сопоставлениям, глубокому изучению явления здесь сыграла свою роль. Медику легче, чем гуманитарию, постичь биологические основы антропологии. Но Ринат не просто их изучает, но очень быстро осваивает и вторую составляющую антропологических знаний – историческую, чему, бесспорно помогла та же аналитичность ума и любовь к своему народу, его истории. Институт этнографии АН СССР, представлявший тогда единство московской (современный Институт этнологии и антропологии РАН) и ленинградской части (современный Музей антропологии и этнографии – Кунсткамера им. Петра Великого РАН) и бывшего ведущим центром страны в области не только этнографических, но и этно-антропологических исследований, с которым координировали свою деятельность многие профильные институты и вузы. Поэтому совершенно логично Р.М. Юсупова направляют на стажировку именно туда. Тему для специализации выбрать не сложно – конечно, это краниология башкир: к этому времени усилиями М.С. Акимовой в 1968 г. было получено лишь 30 женских и 35 мужских черепов. Начинающий антрополог составляет продуманную программу, учитывающую историю расселения башкир и охватывающую большинство территорий их расселения в Башкортостане, Пермской и Челябинской областях. Раскопки проводятся самим автором на заброшенных башкирских кладбищах XVIII – начала XX вв. и к 1987 г. удается собрать уникальную не только для Башкортостана, но и для многих других регионов СССР коллекцию – 623 черепа двух полов. Принадлежность всех серий не просто башкирам, а в каждом конкретном случае к определенным родам (т.к. усопших хоронили в определенных местах в строгом соответствии с их родовой принадлежностью даже в пределах одного кладбища) не взывает сомнения [Юсупов, 1989, с. 29]. Это дает возможность дать краниологическую характеристику башкир в целом, их локальных групп и использовать в работе различные приемы внутри и межгруппового статистического анализа.

Уже первые материалы, полученные по результатам раскопок 1977-1978 гг. Иштугановского в Мелеузовском и нескольких могильников в Дуванском, Салаватском и Учалинском районах Башкортостана, докладываются и на молодежной конференции Института этнографии [Юсупов, 1979] и на других, в том числе, всесоюзных научных собраниях [Юсупов, 1979а, 1980, 1980а].

Результаты проведенного анализа кранио-данных по башкирам были сопоставлены с соматологическими, а также с этнографическими характеристиками и особенностями окружающих народов. Р.М. Юсупов делает прежде всего вывод о том, что сочетание признаков в краниологическом типе башкир сложилось в результате смешения монголоидных и европеоидных популяций. Далее он подчеркивает, что этнографические группы башкир достоверно различаются и антропологически и выделяет в их составе четыре антропологических комплекса, отличающихся долей монголоидного компонента. Но в отличие от соматологических материалов, к тому времени собранными и проанализированными практически только М.С. Акимовой, краниология современных башкир показывает относительную гомогенность популяции башкир, что Р.М. Юсупов справедливо трактует как нивелировку антропологических особенностей народа вместе с его этнической консолидацией [Юсупов, 1983, 1989, 1989а]. При значительном увеличении материала в дальнейшем, изучения других систем антропологических признаков – дерматоглифики, одонтологии [см., например, Долинова, Юсупов, 1986, 1987; Суворова, Долинова, Юсупов, 2002, 2004; Суворова, 2005 и др.], а его коллегами-генетиками – ДНК-маркеров [см. публикации группы под руководством Э.К. Хуснутдиновой] в целом этот вывод подтверждается.

Но необходимо не только охарактеризовать особенности антропологического типа современных и близких к современности (XVIII–начало XX вв.) башкир, важно понять, как эти особенности сложились. Поэтому после защиты кандидатской диссертации в 1983 г. все свои силы Ринат Мухамметович направляет на сбор материалов разных эпох – от VII в.

до н.э. до XX в. Публикуя промежуточные итоги исследования [Юсупов, 1982, 1989б, 1991, 1991а, 1992, 1993, 1997, 1999, 2002, 2002а и др.; Шевченко, Юсупов, 1991 и др.], он представлял себе главную цель: обобщение всех имеющихся данных истории археологии, лингвистики и антропологии. Конечно, целью была и защита докторской диссертации, ибо Р.М. Юсупов давно и по объему сделанного, и по авторитету как в научных, так и общественных кругах уже был реальным доктором наук, и надо было просто преодолеть ряд формальностей. Но сам автор не относился к числу тех людей, для которых формальные показатели затмевают сущностные. Он считал обязательным не только написать какую-то работу, за которую, учитывая общее доброжелательное к нему отношение, была бы присвоена искомая степень. Он стремился к той высокой планке «доктора наук», которой соответствовали работы его учителей – Р.Г. Кузеева, И.И. Гохмана, В.П. Алексеева, их более молодых коллег. Именно эта причина, как мне представляется, была основной, что после первого положительного обсуждения диссертации с небольшим числом замечаний, Ринат Мухамметович дорабатывал ее еще несколько лет. И даже после второй, также положительной апробации работы, так, увы, и не успел ее завершить. Юсупов должен был не только сам сделать определенные выводы, но и представить весомые доказательства, чтобы и читатели согласились с ними. Представляется, однако, что проделанное автором исследование было, конечно, готово. Об этом свидетельствуют те публикации, которые уже упоминались.

Так, собрав за прошедшие десятилетия уникальную (более 15000 единиц хранения) краниологическую коллекцию, характеризующую разные исторические эпохи, проанализировав значительную ее часть, Р.М. Юсупов уже в исследовании 2002 г. фактически публикует квинтэссенцию своей диссертации. Кратко остановившись на истории антропологического изучения башкир, автор переходит к последовательному описанию исторической динамики антропологического покрова на территории Башкортостана [Юсупов, 2002, с. 23-44]. Он убедительно доказывает, что древнейшие корни современных башкир можно проследить в ранне-железном веке, в пьяноборской, затем бахмутинской культурах лесной полосы, а также в древних индоевропейцах степной зоны. Древнейшим антропологическим компонентом в расовом типе башкир является уральская раса с примесью европеоидных вариантов южного происхождения, которая прослеживается с рубежа нашей эры и лучше всего сохраняется до наших дней у современных северо-западных и северо-восточных башкир.

«На протяжении всей эпохи раннего железного века в антропологическом составе населения лесостепного и степного районов края доминировал европеоидный тип южного и юго-восточного происхождения, характерный для савроматов и сарматов. Основу пришлого европеоидного компонента населения лесостепной и степной части Южного Урала составляли признаки формирующейся расы среднеазиатского междуречья с включением уральской и средиземноморской рас. Этот же компонент прослеживается в антропологическом типе более позднего населения.

В VII–IX вв. решающую роль в формировании антропологического типа населения Южного Урала сыграли носители караякуповской культуры. Их расовый тип накладывается на антропологический пласт сармато-аланского населения и получает широкое распространение почти по всей лесостепной и степной территории Башкортостана. Следствием этого явилась стабилизация антропологической картины с последующей нивелировкой расовых типов в регионе.

Золотоордынский период практически не сказался на антропологическом составе башкир. Расогенетические процессы в крае протекали на основе в целом европеоидного антропологического пласта, сформировавшегося к концу I тыс. н.э. Взаимодействие с кочевниками Дешт-и-Кипчака можно отметить на территории расселения северо-восточных, юго-восточных и зауральских башкир. В этих районах происходит формирование у башкир комплекса признаков южносибирской расы. Не исключено, что окончательное сложение этой расы и накопление монголоидных признаков в этих группах башкир происходило и в более позднее время в результате контактов с казахами.

Южносибирская раса в составе башкирского народа в историческом плане является одной из "молодых"; её формирование на Южном Урале происходило не без участия местных вариантов уральской расы. Южносибирский тип современных казахов и башкир отличается происхождением и разной долей европеоидного компонента.

Основа антропологического состава современных башкир начала закладываться в конце I тыс. н.э. и с небольшими изменениями прослеживается до настоящего времени. Узловым моментом в истории края явился рубеж I–II тыс. н.э., когда, видимо, окончательно сомкнулись этнические и расогенетические процессы в регионе, и с этого момента до современности их развитие протекало в одном направлении» [Юсупов, 2002, с. 4].

Но было бы абсолютно неверно говорить о том, что этим ограничивается вклад Р.М. Юсупова в науку. Уже в своей кандидатской диссертации он обращает внимание на интереснейшую закономерность: в одной и той же краниосерии женские черепа отличаются не только своими размерами и «сглаженностью» по сравнению с мужскими многих антропологических признаков. Он показывает, что черепа башкирок имеют больше общего с таковыми финно-угорских народов (марийцев, удмуртов), тогда как черепа башкир-мужчин оказали морфологически близкими к сериям с территорий Алтае-Саянского нагорья, Средней Азии и Западной Сибири [Юсупов, 1986; 1989, с. 115-116, 128-130, 148-149]. Хорошо знакомый с литературой по истории региона, он подчеркивает, что «о сходстве башкирских женщин с финнами Поволжья», писал еще В.И. Даль [1834]. М.А. Круковский в своих путевых очерках [1909] отмечал, что «по внешнему виду башкиры скорее принадлежат к финскому племени, чем к тюркскому», а антропологическое обследование башкир 1928 г., включившее, кроме мужчин еще и женщин, показало «различия мужской и женской половин башкир, а также то, что башкирские женщины в отличие от мужчин характеризуются большей частотой встречаемости вдавленного переносья, преобладанием эпикантуса, особенно в Аргаяшском районе» [Баронов, 1929, с. 38, 39; Юсупов, 1989, с. 149].

Анализируя дифференциацию мужских и женских частей краниологических серий башкир, он делает вывод о том, что «женские по своему краниологическому типу входят в круг тюрко- и финноязычных популяций Волго-Камья и образуют с ними волго-уральский антропологический массив. Мужские выборки башкир, сливаясь с краниологическим типом угро-самодийских и тюркоязычных групп Алтае-Саянского нагорья, Средней Азии и Казахстана, очерчивают урало-алтайский антропологический массив. Оба массива перекрываются на территории Южного Урала, что подчеркивает метисную природу происхождения физического типа башкир» [Юсупов, 1989, с. 162]. Более того, он на основе этого считает возможным полагать, что «на Южном Урале преобладала однолинейная, односторонняя форма метисации, для которой были характерны брачные связи пришлых в своем большинстве мужских групп южносибирско-алтае-саянского происхождения с женским населением края, являвшимся в основном местным, генетически связанным с населением Волго-Уральского региона, и характеризовавшимся признаками уральской расы» [Там же].

Этот его тезис много раз подвергался резкой критике со стороны ведущих антропологов страны, в том числе, В.П. Алексеева, И.И. Гохмана, Г.Л. Хить и др., чему мне не раз доводилось быть свидетелем. Логика несогласия заключалась в том, что генофонд популяции нельзя разделить на мужскую и женские части: он, поскольку популяция едина, представляет собой единое целое. Данных же о том, что расово-морфологические особенности каким-то образом сцеплены с половыми хромосомами, генетика не имеет. Не раз произносился, конечно, в шутку даже принцип «не может быть, потому что не может быть никогда». Но наличие подобных закономерностей на других территориях подтверждалось. Пожалуй, наиболее ярко это проявилось в работе Н.А. Долиновой (1974) по дерматоглифике русских. Автором было совершенно четко показано, что выводы о родственных взаимоотношениях между группами, полученные на материалах мужских выборок, не соответствуют таковым, полученным на женских из тех же популяций. Дерматоглифический комплекс удмурток соответствовал северо-западному типу, а мужчин-удмуртов – восточно-сибирскому [Долинова, 1989]. По тем же дерматоглифическим данным Л.Г. Кавгазова отметила сходство болгар с турками, тогда как болгарки были ближе к литовцам. Сопоставление мужских и женских черепов Карасукской культуры с краниологической характеристикой других культур позволило Г.В. Рыкушиной (1979, 2009) проследить основные направления миграций и круг брачных связей населения. Близкий вывод о сходстве женской части популяций русских Юрлинского района Пермской области с коми-пермяками, а мужской с русскими окружающих областей, получен был мной при изучении современного населения

указанного района [Дубова, 1986]. В туркменской популяции методом обобщенного портрета была обнаружена четкая разница по полу — женские портреты укладывались в один тип, а мужские – в два типа [Павловский, 1980]. Со стороны генетиков тоже поступали интересные факты. Так, А.С. Лобов, изучивший структуру генофонда субпопуляций бакшир по ряд у маркеров установил, что по данным Alu инсерций, мтДНК и Y хромосомы картина генетических взаимоотношений субпопуляций башкир значительно отличается друг от друга. Причины этого, как полагает автор, могут быть связаны с различной природой изученных маркеров, а также со спецификой популяционно-генетических процессов в отношении женского и мужского генофондов [Лобов, 2009].

В большей части перечисленных работ оказалось, что женские формы фенотипов показывают исходный этнос, тогда как мужские формы – в основном более поздние и пришлые. Можно оспаривать именно такой вывод из приводимых данных, но сами по себе факты заслуживают с моей точки зрения серьезного внимания. Тем не менее, это направление мысли не были не только развиты, но даже и не поддержаны коллегами. Единственный В.А. Геодакян использовал эти данные в поддержку своей, мало кем поддерживаемой «эволюционной теории пола» [см., например: Геодакян, 1996 и многочисленные ссылки в Интернете]. Но сам Ринат Мухаметович был убежден в ценности для изучения биологического разнообразия человечества выявленных закономерности. И многие из его последних публикаций, в том числе, выступления на международных форумах, были посвящены этой теме [Юсупов, 2001, 2001а, 2008]. В качестве небольшого собственного комментария к этой теме хочу сказать, что при всех успехах современной молекулярной биологии, изучения и так называемой «полной расшифровки» генома человека наследование простых характеристик – длины тела, размеров головы, лица человека, пропорций тела, пигментации, таких описательных особенностей лица как, например, форма носа, разрез глаз, ширина и степень выступания скул и др. – практически никем не изучаются.

И здесь нельзя опять же не сказать, что, будучи по основному своему кругу интересов палеоантропологом, краниологом, Р.М. Юсупов понимал важность получения комплексного представления о человеке. Немало сил, уже став зав. сектором этнографии и антропологии ИИЯЛ УНЦ РАН, он приложил для подготовки молодых специалистов именно в этой области. Организуя и проводя исследования башкир, живущих в Пермской, Челябинской, Курганской, Оренбургской областях, он всегда стремился собрать данные по всем доступным системам признаков. Мне самой он не раз радостно, со своей чудесной улыбкой, сообщал, что ему удалось «откатать пальчики» или «получить зубки» (имелось в виду, конечно, восковые оттиски зубов) для своей ученицы Н.А. Суворовой, на которую он возлагал очень большие надежды в связи с развитием антропологии в Башкортостане. Об этом свидетельствуют и его публикации 2000-х годов [Курганские башкиры, 2002; Башкиры-гайнинцы, 2008; Юсупов, 2008; рукопись]. Следует подчеркнуть, что совершенно справедливо Ринат Мухаметович стремился создать не только «биологический» (т.е. изучение популяции доступными методами естественных наук), но и гуманитарно-биологический комплекс. Всегда, начиная с первых шагов в науке, его привлекали элементы культуры родного народа: и обряды (Юсупов, 1989, с. 41-67 – как публикация его диссертационного исследования; 2008а), и родоплеменное деление (Юсупов, 2002б, 2003, 2005), и этнография в целом [Минибаева З.И., Юсупов Р.М., 2008; Юсупов Р.М., Шитова С.Н., Султангареева Р.А., 2008; Абсалямова, 2009; Абсалямова, Юсупов, 2004, 2005] и др.

Не остался он в стороне и от современных направлений изучения биологического разнообразия. Постоянно консультировал коллег-генетиков, участвовал в совместных с ними работах [Хуснутдинова и др., 2005, 2006; Лобов и др., 2008; Khusnutdinova et al., 2008 и др.].

Р.М. Юсупов – яркий лектор, много лет читавший курсы по антропологии в вузах Башкортостана. Благодаря его умению преподнести материал, увлечь аудиторию, его студенты - А.И. Нечвалода и Н.А. Суворова ныне стали известными специалистами-антропологами.

Приняв эстафету руководства отделом в Институте истории, языка и литературы, созданного еще в 1958 г. при активном участии Р.Г. Кузеева, от такого знатока башкирской этнографии как Н.В. Бикбулатов, Р.М. Юсупов достойно продолжил дело

развития этнографической/этнологической науки в Башкортостане. Его усилиями подготовлены нынешние молодые сотрудники отдела этнографии и антропологии ИИЯЛ Илимбетова А.Ф., Абсалямова Ю.А., Маннапов М.М., Минибаева З.И., Сальманов А.С. и др. Он бережно относился и к сделанному его предшественниками: к юбилеям старших коллег – С.Н. Шитовой и Н.В. Бикбулатова готовятся обстоятельные книги и сборники с его статьями [Этнография и антропология в Башкортостане, 2001; С.Н. Шитова. Творческий портрет к юбилею, 2006; Юсупов, 2001в, 2006, 2006а и др.]. По его инициативе особыми изданиями отмечается вклад С.И. Руденко [С.И. Руденко и башкиры, 1998] и М.С. Акимовой [Сравнительная антропология башкирского народа, 1990] в становление науки о башкирах и в Башкортостане. Для каждой из книг Р.М. Юсупов готовит оригинальные работы [Юсупов, 1990, 1990а, 1998]. Именно он написал статью, посвященную Марии Степановне Акимовой в энциклопедии «Башкортостан» [Юсупов, 2005а], а при переиздании классического труда С.И. Руденко «Башкиры. Историко-этнографические очерки» (Уфа, 2006) им был составлен «Библиографический указатель трудов С.И. Руденко».

В 2004 г. сын известного венгерского тюрколога Йожефом Тормы Тамаш Торма передает в Институт истории, языка, литературы УНЦ РАН его перевод на русский язык работы Галимжана Тагана — активного участник башкирского национального движения, члена Башкирского военного шуро при военном отделе Башкирского правительства, командира Третьего башкирского стрелкового полка, ушедшего со своим полком вместе с Колчаком в Сибирь после перехода башкирских войск на сторону Советской и оказавшегося в 1920 г. в эмиграции, сначала в Манчжурии, затем в Японии и, наконец, в Венгрии. В его «Этнографических заметках о башкирах и других тюркских народах» описывается хозяйственная деятельность (развитие коневодства, скотоводства, домашние промыслы), традиционная пища башкир, казахов и анатолийских турок. Сотрудники института осуществили научное редактирование перевода и подготовили комментарии [Галимжан Таган, 2005], а Ф.Г. Хисамитдинова вместе с Р.М. Юсуповым написали вводную статью об ученом эмигранте [Хисамитдинова, Юсупов, 2005].

Авторитет Р. Юсупова как специалиста был очень высок. Его участие было необходимо во всех самых крупных профильных научных изданиях: это и «Золотые олени Евразии», изданной на нескольких языках (2003), где Р.М. Юсуповым написан раздел, посвященный антропологии создателей великолепных образцов скифо-сибирского звериного стиля (Yusupov, 2001, 2001a); и энциклопедическое издание «Башкиры» (2001), где им также охарактеризованы особенности внешнего облика народа (Юсупов, 2001б); и атлас «Башкортостан: история, культура, этнография» (2007), где им в соавторстве написано два раздела (Юсупов, Янгузин, 2007; Юсупов, Салихов, 2007). Он являлся одним из авторов таких книг о республике как «Приуралье в эпоху Великого переселения народов» (2004) и «Неизведанный Башкортостан» (2007) и даже такого ответственного издания как «Протокольная практика в Республике Башкортостан» (2006). В этой книге, переизданной на башкирском, русском и английском языках в 2007 г., им написаны исторические преамбулы к нескольким разделам – «государственная символика в Республике Башкортостан»; «протокольное старшинство»; «официальная переписка»; «некоторые вопросы деловой этики и этикета»; «памятные подарки и сувениры»; «церемония инаугурации Президента» и «поездки Президента Республики Башкортостан». Он участвует и в изучении останков исторических личностей, например, найденных в мавзолее XIV в. Хусейнбека [Юсупов, Нечвалода, 2000; Гарустович, Нечвалода, Юсупов, 2006].

Р.М. Юсупов был организатором и участником 18 антропологических и этнографических экспедиций, в том числе, двух международных (1983, 1989); одним из организаторов и участников Советско-Финляндской экспедиции в Башкирии (1983) и экспедиции по пути Ибн-Фадлана «Сафир-1989». Хочу к этому добавить, что организаторы бывают разные. Но если за дело брался Ринат Мухамметович, то все, начиная от рабочих места, организации обследования, доставки на место работ и движения по маршруту до обычных бытовых условий, было сделано так хорошо и ответственно, как это только может быть сделано.

Можно привести и еще ряд фактов об обширной деятельности Рината Мухамметовича, как научной, так и организационной. Но хочется согласиться с присвоенном ему Интернет-сайтом «РБ-XXI век» титулом «Человек года».

Р.М. Юсупов – был главным антропологом Республики Башкртостан. Он – первый специалист-антрополог в Башкортостане по изучению древнего и современного населения Южного Урала. Он – основатель и собиратель крупнейшей в России краниологической коллекции по башкирам (более 1500 черепов).

Множество раз уже было сказано, что многие талантливые люди талантливы во всем. Ринат Юсупов, бесспорно, был талантлив: и в научной деятельности, и в искусстве, и в кулинарии, и в мужском «рукоделии». Он всегда был «душой» компании. Мы, его друзья, не сможем забыть не только его вклада в науку, но и того, как он замечательно пел. И то, и другое было частью его души, шло от его сердца…

Ринат Мухаметович Юсупов занимает свое почетное место в ряду тех ученых, которые блестяще защищали честь антропологии и достойно представляли лицо отечественной науки о человеке во второй половине XX - начале XXI в.

Источники и литература:

1. Абсалямова Ю.А. Башкиры восточного Оренбуржья (история расселения, родоплеменной состав, хозяйство). Автореф. дис. к.и.н. Уфа, 2009. (Кунсткамера). Рук. Р.М. Юсупов
2. Абсалямова Ю.А., Юсупов Р.М. Межэтнические контакты башкир и казахов в Восточном Оренбуржье // VII Жубановские чтения. Актюбинск, 2004. С. 39-42.
3. Абсалямова Ю.А., Юсупов Р.М. Межэтнические контакты башкир и казахов в Восточном Оренбуржье в XIX в. // Жубанов тағлымы. Материалы VI международной научно-теоретической конференции. Актюбинск, 2005. С. 39–42.
4. Башкиры. Уфа: Башк. энциклопедия, 2001.
5. Башкиры-гайнинцы Пермского края / Под общей ред. Р.М. Юсупова. Уфа: Гилем, 2008.
6. Башкортостан: история, культура, этнография. Атлас. М.; Уфа, 2007.
7. Бикбулатов Н.В., Р.М. Юсупов, С.Н. Шитова, Ф.Ф. Фатыхова. Башкиры. Этническая история и традиционная культура / Под общ. Ред. Р.М. Юсупова. Уфа, 2002.
8. Галимжан Таган. Этнографические заметки о башкирах и других тюркских народах / Ред. Хисамитдинова Ф.Г., Юсупов Р.М. Уфа, 2005.
9. Гарустович Г.Н., Нечвалода А.И., Юсупов Р.М. Мавзолей Хусейнбека XIV в. в Чишмах. К вопросу исламизации Южного Урала и реконструкции антропологического типа миссионеров-мусульман // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа, 2006.
10. Геодакян В.А. Половые хромосомы: для чего они (новая концепция) // Доклады Академии наук. Т. 346. М., 1996 г. № 4. С. 564-569.
11. Долинова Н.А. Дерматоглифика удмуртов // Новые исследования по этногенезу удмуртов. Ижевск: Уро АН СССР, 1989. С. 108—122.
12. Долинова Н.А., Юсупов Р.М. Дерматоглифика башкир // Источники по истории и культуре Башкирии. Уфа, 1986.
13. Долинова Н.А., Юсупов Р.М. Новые данные по дерматоглифике башкир // Антропология и популяционная генетика башкир. Уфа, 1987. С.120-127.
14. Дубова Н.А. К истории сложения русского населения Северо-востока Европейской части СССР (по антропологическим данным) // Проблемы эволюционной морфологии человека и его рас. М., 1986.
15. Золотые олени Евразии / Ред. Кузеев Р.Г., Пиотровский М.Б., Шкурко А.И. СПб., 2003.
16. Илимбетова А.Ф. Культ животных у башкир: Автореф. дис… к.и.н. Уфа, 2006. (Кунсткамера). Рук. Р.М. Юсупов.
17. Курганские башкиры / Отв. ред. и состав. Р.М. Юсупов. Уфа, 2002.
18. Лобов А.С. Структура генофонда субпопуляций башкир. Автореф. дис. канд. биол. наук. Уфа, 2009.
19. Лобов А.С., Кутуев И.А., Хидиятова И.М., Юсупов Р.М., Мурзабаева С.Ш., Хуснутдинова Э.К. Изучение генетической структуры субпопуляций башкир по данным Alu-инсерционных полиморфных локусов // Медицинская генетика. 2008. Т.7. № 8. С. 30-35.

20. Минибаева З.И., Юсупов Р.М. Растительные средства лечения болезней у гайнинских башкир // Башкиры-гайнинцы Пермского края / Под общей ред. Р.М. Юсупова. Уфа: Гилем, 2008.
21. Неизведанный Башкортостан. Уфа: КП РБ «Панорама Башкортостана», «Белая река», 2007.
22. Никольская (Долинова) Н.А. Дерматоглифика некоторых народов Восточной Европы (в связи с проблемами их происхождения). Автореф. дис. канд. истор. наук. М., 1974.
23. Павловский О.М. О чем рассказывает обобщенный фотопортрет? // Наука и жизнь. 1980. № 1. С. 84-90.
24. Приуралье в эпоху Великого переселения народов. Уфа, 2004.
25. Протокольная практика в Республике Башкортостан. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 2006 (переизд. на башк., рус. и англ. яз.). Уфа, 2007 г.
26. Рыкушина Г.В. Палеоантропология Карасукской культуры. Автореф. дис. канд. истор. наук. М., 1979.
27. Рыкушина Г.В. Палеоантропология Карасукской культуры. М., 2009.
28. С.И. Руденко и башкиры / Ред. М.В. Мурзабулатов, Р.М. Юсупов. Уфа: Гилем, 1998.
29. С.Н. Шитова. Творческий портрет к юбилею / Ред. Юсупов Р.М. Уфа: Штайм, 2006.
30. Сравнительная антропология башкирского народа. Уфа, 1990.
31. Суворова Н.А. Проблема формирования антропологического состава башкир по данным дерматоглифики и одонтологии. Автореф. дис. канд. истор. наук. М., 2005.
32. Суворова Н.А., Юсупов Р.М. Дерматоглифика башкир-гайнинцев // Башкиры-гайнинцы Пермского края / Под общей ред. Р.М. Юсупова. Уфа: Гилем, 2008.
33. Хисамитдинова Ф.Г., Юсупов Р.М. Ученый эмигрант Галимжан Таган // Этнографические заметки о башкирах и других тюркских народах, 2005.
34. Хить Г.Л. Дерматоглифика народов СССР. М., 1983.
35. Хуснутднинова Э.К., Бермишева М.А., Юсупов Р.М., Лобова А.С. Этногеномика башкир в системе популяций Восточной Европы // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа, 2006.
36. Хуснутдинова Э.К., Кутуев И.А., Хусаинова Р.М., Юсупов Р.М., Вильямс Р. Этногеномика и филогенетические взаимоотношения народов Евразии // Вестник ВоГиС. Новосибирск, 2005, № 5.
37. Хуснутдинова Э.К., Юсупов Р.М. и др. Популяционная генетика башкир Восточного Оренбуржья // Башкиры Восточного Оренбуржья. История. Этнография. Антропология 1 а.л. рукопись.
38. Шевченко А. В., Юсупов Р.М. Краниологические материалы из Старо-Ябалаклинского могильника // Горбунов В.С., Морозов Ю.А. Некрополь эпохи бронзы Южного Приуралья. Уфа, 1991. С. 101-115.
39. Этнография и антропология в Башкортостане (к 70-летию Н.В. Бикбулатова) / Под ред. Р.М. Юсупова. Уфа, 2001.
40. Юсупов Р.М. Новые антропологические материалы по сарматам Южного Урала // Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах. М., 1979. С. 157-161.
41. Юсупов Р.М. К краниологии современного населения Башкирии // Вопросы финно-угроведения. Сыктывкар, 1979а.
42. Юсупов Р.М. Антропологическая характеристика башкир по данным краниологии // Всесоюзная сессия по итогам полевых и антропологических исследований 1978-1979 гг. Уфа, 1980. С. 92-93.
43. Юсупов Р.М. К антропологии башкир по материалам Иштугановского могильника // Краткое содержание докладов сессии ИЭ АН СССР, посвященной 100-летию создания I академического этнографо-антропологического центра. Л.: Наука, 1980а. С. 46-47.
44. Юсупов Р.М. Антропологическая характеристика средневекового населения Южного Урала по материалам Бекешевских курганов // Приуралье в эпоху бронзы и раннего железа. Уфа, 1982. С. 145-151.
45. Юсупов Р.М. Антропологический состав башкир по данным краниологии. Автореф. дис. канд. истор. наук. М., 1983.

46. Юсупов Р.М. О половом диморфизме и значении женских выборок в антропологии // Источники по истории и культуре Башкирии. Уфа, 1986.
47. Юсупов Р.М. Краниология башкир. Л.: Наука, 1989.
48. Юсупов Р.М. Материалы к краниологии башкир. Уфа, 1989а.
49. Юсупов Р.М. Антропология населения срубной культуры Южного Приуралья // Материалы по эпохе бронзы и раннего железа Южного Приуралья и Нижнего Поволжья. Уфа, 1989б. С.127-138.
50. Юсупов Р.М. Анализ суммарных расстояний мужской и женской серий черепов башкир // Юсупов Р.М. Краниология башкир. М., 1989в. С. 128-131.
51. Юсупов Р.М. М.С. Акимова и антропология башкир // Сравнительная антропология башкирского народа. Уфа, 1990. С. 11-18.
52. Юсупов Р.М. Предисловие // Сравнительная антропология башкирского народа. Уфа, 1990а. С. 3-5.
53. Юсупов Р.М. Историческая антропология Южного Урала и формирование расового типа башкир. Уфа, 1991.
54. Юсупов Р.М. К вопросу происхождения расового типа савроматов Южного Приуралья // Древние цивилизации Южного Урала. Уфа, 1991а.
55. Юсупов Р.М. Основные этапы формирования расового типа башкир // Исторический опыт развития духовной культуры Башкортостана. Уфа, 1992. С. 8-13.
56. Юсупов Р.М. Антропология башкир в Золотоордынский период // Кыпчаки. Уфа, 1993.
57. Юсупов Р.М. Антропологическая характеристика башкир // История Башкортостана с древнейших времен до XVI века. Уфа, 1996.
58. Юсупов Р.М. Эпоха средневековья в плане этно- и расогенеза башкир // II Международный конгресс этнографов и антропологов России. Уфа, 1997.
59. Юсупов Р.М. С.И. Руденко и современное состояние антропологии башкир // С.И. Руденко и башкиры. Уфа, 1998.
60. Юсупов Р.М. Эпоха средневековья в этно- и расогенезе башкир // Вторые антропологические чтения памяти академика В.П. Алексеева. Москва, 1999.
61. Юсупов Р.М. Краниология женской субпопуляции башкир. Уфа: Гилем, 2001.
62. Юсупов Р.М. Значение женских выборок в антропологии // Мать и дитя у народов Башкортостана. Уфа, 2001а.
63. Юсупов Р.М. Антропология // Башкортостан. Краткая энциклопедия. Уфа, 2001б.
64. Юсупов Р.М. История антропологического изучения башкир // Этнография и антропология в Башкортостане (к 70-летию Н.В. Бикбулатова). Уфа, 2001в.
65. Юсупов Р.М. Антропологический состав башкир и его формирование // Бикбулатов Н.В., Р.М. Юсупов, С.Н. Шитова, Ф.Ф. Фатыхова. Башкиры: этническая история и традиционная культура. Уфа, 2002. С. 21-44.
66. Юсупов Р.М. Золотая Орда и башкиры (историко-антропологический аспект) // Л.Н. Гумилев. Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии. СПб., 2002а.
67. Юсупов Р.М. К семантике родовой символики башкир // Л.Н. Гумилев. Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии. СПб., 2002б.
68. Юсупов Р.М. Этнические и расогенетические корни башкирского народа (в свете изучения этнонимов иштек и ногай) // Против фальсификации истории и культуры Башкортостана. Уфа, 2003.
69. Юсупов Р.М., Кашкаров Г.А. Башкирские ораны (семантика, этимология) // Урал-Алтай: через века в будущее. Уфа: Гилем, 2005.
70. Юсупов Р.М. Акимова Мария Степановна (антрополог) // Башкирская энциклопедия. Уфа: Башк. энц.,, 2005а.
71. Юсупов Р.М. Полвека в науке: к юбилею ученого-этнографа С.Н. Шитовой // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа. Уфа, 2006.
72. Юсупов Р.М. К юбилею С.Н. Шитовой. Статья-презентация // С.Н. Шитова. Творческий портрет к юбилею. Уфа: Штайм, 2006а.
73. Юсупов Р.М. Антропология башкир-гайнинцев // Урал-Алтай: через века в будущее. Уфа. 2008.
74. Юсупов Р.М. Надмогильные сооружения башкир-гайнинцев // Башкиры-гайнинцы Пермского края / Под общей ред. Р.М. Юсупова. Уфа: Гилем, 2008а.

75. Юсупов Р.М. Процесс изготовления башкирской юрты // Материальная культура народов Урало-Поволжья. Уфа, 2008б. С. 207-215.
76. Юсупов Р.М. Антропологический состав башкир Восточного Оренбуржья // Башкиры Восточного Оренбуржья. История. Этнография. Антропология. Рукопись (1 а.л.).
77. Юсупов Р.М., Нечвалода А.И. Семейный некрополь эпохи средневековья в Чишмах. Антропологическая реконструкция черепа Хусаин-бека // Грани познания. Уфа, 2000. С. 68-88.
78. Юсупов Р.М., Рахмангулов А. Дискретно-варьирующие признаки в краниологии башкир-гайнинцев // Башкиры-гайнинцы Пермского края / Под общей ред. Р.М. Юсупова. Уфа: Гилем, 2008.
79. Юсупов Р.М., Салихов А.Г. Башкиры в субъектах РФ, ближнем и дальнем зарубежье // Башкортостан: история, культура, этнография. Атлас. М.; Уфа, 2007. С. 430-434.
80. Юсупов Р.М., Шитова С.Н., Султангареева Р.А. Башкирская юрта: учебно-методическое пособие. Уфа, 2008.
81. Юсупов Р.М., Янгузин Р.З. Башкиры // Башкортостан: история, культура, этнография. Атлас. М.; Уфа, 2007. С. 376-378.
82. Dolinova N.A., Yusupov R.M. New materials on the dermatogliphics of the Bashkirs // Somatology and Population Genetics of the Bashkirs. «Annales Academiae Scientiarum Fennicae». S.A. V. Medica. 175. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 1986. P. 81-91.
83. Jusupov R.M. Zu den Wechelbeziehungen der Finnen und Türken in Uralregionkraniologie // VI Международный конгресс финноугроведов. Тезисы докладов. Т. 4. Сыктывкар, 1985. С. 191.
84. Khusnutdinova E., Lobov A., Yunusbayev B., Yusupov R., Bermisheva M., Kutuev I., Khusainova R., Villems R. Y-chromosome diversity in Southern Ural Bashkirs // Human genome meeting. Hyderabad, India. 2008. P. 119-120.
85. Yusupov R.M. New materials on the craniology of the Bashkirs // Somatology and Population Genetics of the Bashkirs. «Annales Academiae Scientiarum Fennicae». S.A. V. Medica. 175. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 1986. P. 59-67.
86. Yusupov R. Palaeoanthropology of the early nomads of the South Ural. Filippovka kurgans // The Golden Deer of Eurasia: Scythian and Sarmatian Treasures from the Russian Steppes. NY, Metropolitan museum of art. October 12, 2000–February 4, 2001. P. 39-41. 0,4 а.л.
87. Yusupov R. Paleoantropologia dei primi nomadi di Ural Sud. Filippovka kurgans // Oro. Il mistero dei Sarmati e degli Sciti. Milano, Palazzo Reale. Marzo 2001 - Luglio 2001. Milano, 2001a.
88. Yusupov R. The Role and value of sexual dimorphism in Homo sapiens populations // 16th Congress of the European Anthropological Association. Odense, August 28th – 31st 2008 (University of Southern Denmark). Odense, 2008. P. 161-164.

Рабочие моменты на раскопе

С коллегами из Института истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР

Муллагулов М.Г., Юсупов Р.М., Фатыхова Ф.Ф., Юлдашбаев Ю.Х.

С учеными-коллегами

С учеными из других регионов России

С коллегами из отдела этнологии ИИЯЛ УНЦ РАН (2006 г.)

С венгерским коллегой Андрашом Биро

Презентация очередного тома «История башкирского народа»

Ринат Мухаметович навсегда останется в нашей памяти…

Сулейманова Р.Н. (Уфа)

СОХРАНИЛОСЬ В ПАМЯТИ*

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

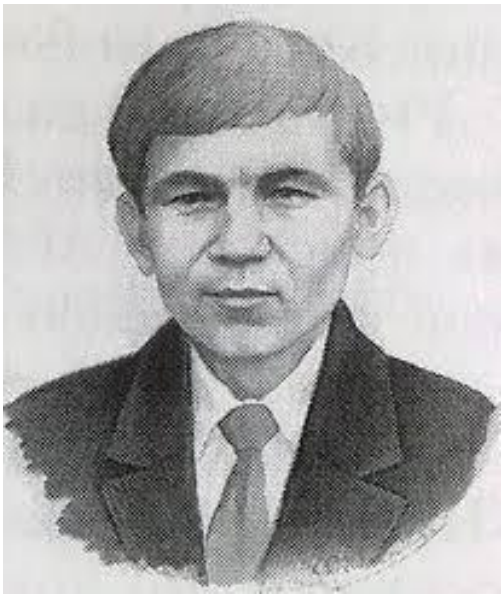
Время безжалостно, и многое, происходящее в жизни человека, стирается, не оставляя никаких следов. Действительно, со временем мы смутно помним или вовсе забываем те или иные события, лица. Но бывает и так, что какие-то из них наша память сохраняет очень четко и надолго. Когда говорят о Ринате Мухаметовиче Юсупове, я почему-то вспоминаю одно мероприятие, в котором мне пришлось с ним участвовать.

Нужно сказать, что во многих мероприятиях Института мы, заведующие отделов, по традиции всегда участвовали и участвуем. Хотелось бы рассказать об одном из них, сохранившемся в моей памяти. Это было в сентябре 2006 г. В Белокатайском районе усилиями широкой общественности, родственников, при поддержке руководства района, Всемирного курултая башкир, было организовано юбилейное мероприятие, посвященное 50-летию со дня рождения кандидата исторических наук, научного сотрудника нашего института Фаниля Нафиковича Баишева (1956–1993), слишком рано ушедшего из жизни, ученика видного ученого Хамзы Фатыховича Усманова. От имени Института в нем принимали участие и мы с Ринатом Юсуповым.

Из Уфы в Белокатайский район выехали рано утром. Доехали быстро, уже в 11 часов были в райцентре. Юбилейное мероприятие должно было состояться в районной библиотеке. Там уже собралось много людей, руководство района, родители и многочисленные родственники. В зале была представлена большая фотовыставка о Фаниле Баишеве, его семье и родителях. Немало места на выставке заняли фотографии о его работе в нашем институте. Мы также выступили, поделились своими воспоминаниями о Фаниле. Конечно, Ринат его больше знал, так как они были примерно одного возраста. Он с интересом рассказывал о совместной работе в совете молодых ученых института, как они регулярно собирались и горячо обсуждали свои планы научно-исследовательской работы, своевременной подготовки рукописей диссертаций. Он говорил о том, как молодые сотрудники активно участвовали в различных общественных и научных мероприятиях, проходивших в институте, будь это субботники, демонстрации, приуроченные к 7 ноября или к 1 мая, комсомольские, профсоюзные и партийные собрания или выступления на научных конференциях. Еще он поделился воспоминанием, как Фаниль на заседании совета молодых ученых института рассказывал о переводческой работе над Кораном. И все сказанное им тепло воспринималось присутствовавшими людьми, особенно его родственниками. Меня удивило и то, как Ринат Мухаметович находил нужные для этого слова, говорил просто и доступно о своем друге, коллеге, о том, каким он был в стенах института или на каком-нибудь общественном мероприятии. Юбилейное мероприятие завершилось поздно вечером и мы выехали из Белокатая в Уфу. И всю дорогу делились впечатлениями об увиденном и услышанном.

Уже немало времени прошло, как не стало Рината Мухаметовича Юсупова. Но в моей памяти это воспоминание о поездке в Белокатай, общении с земляками и родственниками Ф. Баишева почему-то сохранилось.

* Фото из архива автора.



БАИШЕВ ФАНИЛЬ НАФИКОВИЧ (1956-1993)

Юбилейное мероприятие, посвященное Ф.Н. Баишеву (2006 г.)

***

Авдашкин А.А. (Челябинск)

КИТАЙЦЫ НА ЮЖНОМ УРАЛЕ В 1989-2002 гг.

В 1980-е гг. руководством КНР и СССР предпринят ряд шагов для нормализации отношений, охлаждение которых происходило на протяжении 1960-1970-х гг., но Советский Союз все же оставался закрыт для миграции из Китая. Так, если в 1959 г. на территории СССР насчитывалось около 25 тыс. китайцев, то к 1989 г. их численность составила уже 11,3 тыс. чел[*]. Новый этап в истории китайской этнической группы в России начался с распадом СССР, когда открылась государственная граница, а на руинах социалистической экономики стремительно росла рыночная экономика и развивались новые хозяйственные отношения.

Мощным фактором становления многих диаспорных групп в транзитивный период стали рынки под открытым небом. Они были глубоко встроены в глобальную рыночную экономику, ключевые роли в их функционировании играли «челноки». Кроме того, невиданных масштабов в этот период российской истории достигли трансграничные трудовые миграции. В облике крупных российских городов появился феномен «китайских» рынков. В условиях экономической разрухи дешевые товары из Китая фактически помогли одеть и обуть подавляющее большинство россиян. Можно выделить следующие черты таких рынков: китайские товары, китайские торговцы, китайские капиталы, китайский менеджмент (обычно неформальный). Здесь идет речь не о преобладании китайских торговцев, а о том типе отношений, который складывался при обороте китайских товаров. К этому типу отношений мы отнесем доступность продукции из Китая, ее не самое высокое качество, наличие возможности торговаться, деловую культуру и модель поведения китайских торговцев [Дятлов, 2015, с. 32].

Миграция китайцев в Россию в 1990-х – начале 2000-х гг. происходила в принципиально новых исторических рамках. Если в дореволюционный и советский период пребывание китайцев в нашей стране становилось результатом отдельных межгосударственных соглашений и четко регулировалось, то в постсоветский период волна миграции возникла уже стихийно и протекала в контексте притока различных категорий переселенцев. Индивидуальные торговцы составили основу облика китайской миграции в нашу страну, возникали условия для формирования китайских диаспорных сообществ. Несмотря на то, что центром притяжения миграции из Китая на Урале исторически являлся Средний Урал, в южноуральском крае также формировалось китайское сообщество [Каменских, 2011]. Считаем необходимым оговорится, что в данной статье под понятием «Южный Урал» нами понимается территория Челябинской области. Выбор хронологических рамок обусловлен тем, что в межпереписной период 1989-2002 гг. сформировалась и достигла пика своего развития китайская «торговая» община. Все это создавало эффект присутствия и укрепления китайской диаспоры в крупных городах страны, в том числе, и в Челябинске.

Таблица 1. Численность представителей китайской этнической группы на Южном Урале в 1989-2002 гг.

Регион	1989 г.	2002 г.
Республика Башкортостан	34	96
Оренбургская область	27	33
Челябинская область	55	192
Итого	116	321

[*] Переписи населения Российской Империи, СССР, 15 новых независимых государств [Электронный ресурс]. URL: http://www.demoscope.ru/weekly/pril.php (дата обращения: 25.10.2018).

В рассматриваемый период численность представителей китайской этнической группы возросла больше всего именно на территории Челябинской области (см. табл. № 1). Официальные данные отражают лишь численность постоянного населения. Для китайских миграционных сообществ характерно непостоянство состава, ориентация на временное пребывание. Все это приводило к тому, что китайские мигранты оставались вне социальной структуры принимающего общества и не стремились к интеграции. Однако текучесть состава и изолированность от принимающего общества не влекли за собой отсутствие социальной организации. Напротив, институт общины даже при постоянной ротации состава не терял своей устойчивости, складывались механизмы взаимной поддержки и кооперации, действовали формальные и неформальные институты. Цели китайских общин заключались в укреплении связей с родиной, разрешении экономических и хозяйственных вопросов в месте проживания, а также в осуществлении посреднических функций в отношениях с местными органами власти. Это позволяет говорить о китайской диаспоре как преимущественно о «торговой».

Согласно сведениям министерства по делам федерации, национальностей и миграционной политики на начало 2000-х гг. общая численность мигрантов из Китая в России составляла не менее 300 тыс. чел. География их расселения включала Сибирь, Дальний Восток и ряд регионов, расположенных в российско-казахстанском приграничье [Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 10156. Оп. 1. Д. 318. Л. 73].

В 1989-2002 гг. в регионе не отмечено формирования общественных организаций, представляющих китайскую диаспору. Ее присутствие было связано с организацией рыночной торговли, ввозом и распространением товаров массового потребления и, разумеется, миграцией. Существенный интерес к Южному Уралу проявлял китайский капитал. Только в 1992-1998 гг. в регионе зарегистрировано 7 совместных предприятий Челябинской области и КНР [ОГАЧО. Ф. Р-804. Оп. 17. Д. 2. Л. 5; Д. 6. Л. 3-4; Д. 8. Л. 57-63; Д. 15. Л. 42-50; Д. 22. Л. 15-27; Д. 41. Л. 53-64; Д. 48. Л. 25]. Известно, что китайских граждан привлекали на сельскохозяйственные работы. Так в 1996 г. 58 овощеводов из Китая трудились в АО «Полетаевское» и АО «Муслюмовское» Сосновского района Челябинской области [Вечерний Челябинск, 1996, с. 1]. Ряд хозяйств региона долгие годы выращивал овощи совместно с китайской фирмой «Хуаси». По оценкам Главного управления сельского хозяйства и продовольствия при областной администрации в конце 1990-х гг. привлечение овощеводов из КНР обходилось в 2,6 раз дешевле чем привлечение рабочих других предприятий и незанятого населения [ОГАЧО. Ф. Р-1404. Оп. 1. Д. 28. Л. 6]. Присутствие китайцев в областном центре связывалось с «Заречным» рынком. На прилегавших к нему улицах торговцы арендовали жилье (ул. Калинина, Каслинская и Кирова). Многие из них уклонялись от уплаты налогов, проживали в Российской Федерации с нарушениями паспортно-визового режима. В местной прессе приводились спорные и, на наш взгляд, несколько завышенные данные. Количество нелегальных торговцев из Китая в Челябинске по оценкам налоговых служб и милиции в 1996 г. составляло около 7 тыс. чел., из них на «Заречном» рынке торговало не менее 1 тыс. [Вечерний Челябинск. 1996. 30 октября, с. 2].

Действовали разветвленные трансграничные коммуникации, обеспечивавшие функционирование китайских рынков. Нередко они были связаны с теневой экономикой. Товары контрабандой пересекали китайско-казахстанскую границу, а потом на грузовых автомобилях перевозились через российско-казахстанскую границу. В условленном месте их встречали представители китайского бизнеса. Об объемах контрабандных поставок товаров повседневного спроса свидетельствуют такие красноречивые факты. Только за первую половину 1998 г. на российско-казахстанской границе задержали свыше 8 т китайских товаров, шедших транзитом из Казахстана и Киргизии. Общая стоимость изъятых товаров составила около 500 тыс. руб. [Копейский рабочий, 1998, с. 1]. В этом же году в Карталинском районе задержали группу граждан Киргизии, которые пытались провести через границу китайскую одежду и иные товары стоимостью свыше 76 тыс. руб. В феврале 2001 г. пограничники на этом участке задержали два грузовых автомобиля с китайским ширпотребом на сумму 2 млн. руб. [Карталинская новь, 1998, с. 2].

Одной из характерных черт повседневной жизни китайских общин стала связь с криминальным миром. Большинство китайских рынков в 1990-е гг. имели неформальное руководство, связанное с преступными группировками. В Челябинске, как и в соседнем

Екатеринбурге, тогда всерьез ходили разговоры о существовании разветвленной структуры преступных групп, сформированных китайцами [Каменских, 2011, с. 235]. В местной прессе появлялись материалы об этой проблеме. Только в 1996-1998 гг. в отношении китайских граждан завели порядка 30 уголовных дел [Челябинский рабочий. 1998, с. 2]. Крышей китайских торговцев являлись местные рэкетиры и нелегалы, прибывшие из Китая и промышлявшие поборами, общие суммы которых могли достигать по оценкам специалистов 100 млн. руб. в месяц [Вечерний Челябинск, 1996, с. 2]. При УВД Челябинска даже действовал специальный отдел по борьбе с этническими преступными формированиями в том числе, состоящими из китайцев [Васильева, 2018]. Долгое время борьба с этим явлением выглядела бесперспективной. Жертвы не обращались в правоохранительные органы. Замкнутые китайские общины жили по своим законам.

Ситуация стала меняться только к началу 2000-х гг. Так в 2002 г. двое китайцев вымогали у своего соотечественника 100 тыс. руб., но были изобличены [Галимханов, 2014]. В этом же году торговцы сами впервые обратились за помощью в правоохранительные органы. В результате удалось выявить и арестовать лидера группы рэкетиров, сформированной еще в Китае и переехавшей в Челябинск в 1997 г. После первого поданного заявления обратилось еще трое торговцев с аналогичными претензиями [Челябинский рабочий, 2002, с. 1]. Среди вымогателей встречались и бывшие сотрудники милиции. В 2002 г. на скамье подсудимых оказались два бывших сотрудника правоохранительных органов, обвиняемые в вымогательствах у китайских торговцев сумм от 20 до 450 тыс. руб. Как показали свидетели, часто представители органов правопорядка пользовались своим служебным положением и изымали у торговцев на рынке все, что «понравится». В большинстве случаев китайские торговцы оказывались бесправны и беспомощны, многие находились в России без регистрации или вида на жительство [Челябинский рабочий, 2002, с. 1].

Таким образом, к началу 2000-х гг. первый период пребывания китайцев постсоветской миграционной волны в России и на Южном Урале закончился. Китайцы за это время заняли свою специфическую нишу в принимающем обществе и создали определенные условия для появления в будущем более организованных и открытых сообществ мигрантов. В среднесрочной и долгосрочной перспективе вероятно их институциональное оформление. Однако пополнение диаспоры в крае пока происходит в основном за счет временных мигрантов. Они приезжают с целью ведения бизнеса или для получения образования. В случае ухудшения межгосударственных отношений между Россией и Китаем, ужесточении миграционного законодательства в нашей стране и роста уровня жизни в Поднебесной миграционный приток может ощутимо сократиться. В этой ситуации китайская диаспора теоретически может вступить в этап стагнации. Окончательное институциональное укрепление диаспоры возможно только при появлении достаточно большого числа китайцев, готовых на постоянное жительство в России. Таких пока меньшинство.

Источники и литература:

1. Дятлов В.И. Этнические рынки в России: пространство торга и место встречи // «Этнические рынки» в современной России – ускользающий объект исследовательского внимания / Науч. ред. В.И. Дятлов, К.В. Григоричев. Иркутск: Изд-во ИГУ, 2015.
2. Каменских М.С. Китайцы на Среднем Урале в конце XIX – начале XXI в. СПб.: Изд-во «Маматов», 2011. 352 с.
3. ОГАЧО. Ф. Р-804. Оп. 17. Д. 2. Л. 5; Д. 6. Л. 3-4; Д. 8. Л. 57-63; Д. 15. Л. 42-50; Д. 22. Л. 15-27; Д. 41. Л. 53-64; Д. 48. Л. 25.
4. Вечерний Челябинск. 1996. 14 октября. С. 1.
5. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 10156. Оп. 1. Д. 318. Л. 73.
6. Копейский рабочий. 1998. 25 июня. С. 1.
7. Карталинская новь. 1998. 14 ноября. С. 2.
8. Васильева Е. Противостояние бандам [Электронный ресурс] (дата обращения: 25.10. 2018).
9. Галимханов Р. В Челябинске задержаны двое китайцев-вымогателей [Электронный ресурс] (дата обращения: 12.12.2014).
10. Челябинский рабочий. 2002. 21 ноября. С. 1.

Аминев З.Г. (Уфа)

О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ БАШКИР И ПЕЧЕНЕГОВ В РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

В средневековых источниках очень часто башкиры и печенеги упоминаются вместе. Так, у ал-Макдиси есть сообщение, что во второй половине IX века «четыре родственных народа рода тюрка» - баджнаки, баджгарды, баджна и наукерды в битве у Гурганского (Аральского) моря были побеждены союзными войсками огузов, кимаков и карлуков [Кумеков, 1972, с. 58]. Данное сообщение ал-Макдиси послужило для Р.Г.Кузеева основанием для утверждения, что первоначальным местом обитания предков башкир было Приаралье. Соответствует ли это исторической действительности?

Регион Средней Азии издревле был довольно густонаселенным и развитым в социально-политическом отношении, поэтому народы, там обитающие, уже с античных времен попадали в труды различных авторов. Будь башкиры одним из среднеазиатских народов, они, полагаем, попали бы в поле зрения средневековых авторов. Между тем, ни до, ни после сообщения ал-Макдиси, среди народов, живущих в Приаралье, башкиры не упоминаются. На печенегов же все авторы единодушно указывают, как на один из среднеазиатских народов. Они в VIII – начале IX вв. жили в бассейне Сыр-Дарьи и в Приаральских степях [Кумеков, 1972, с. 57-58 и др.].

Союз вышеперечисленных четырех народов после событий у Аральского моря не распался и данные о них вновь всплывают спустя сто лет, но уже в связи с событиями в Северном Причерноморье. Описывая народы Северного Причерноморья, ал-Масуди (умер около 956 г.) пишет, что в 932 году «четыре народа племени турка: баджна, баджгард, баджнак и наукерд воевали с Византией за обладание городом Валандаром, … а пошли на город Константинополь» [Хвольсон, 1868, с. 104]. Имеются также сообщения восточных авторов о набегах, совершаемых союзом этих четырех родственных народов на славян [Бейлис, 1969, с. 307]. Эти же четыре тюркских племени упоминаются в связи с хазарами и аланами [Гаркави, 1870, с. 159].

Устойчивое упоминание на протяжении более двух веков башкир вместе с печенегами и, отмечаемое арабами их родство, не какая-то путаница, возникшая по причине неосведомленности авторов. Эти печенежеско-башкирские связи не были простой случайностью, вызванной чисто военно-политическими целями. Полагаем, что эти народы связывала не только общность интересов, но и близость происхождения.

Постоянство состава перечисляемых родов (баджна, баджгард, баджанак и наукерды), подчеркнутое указание на их родственное происхождение можно объяснить только тем, что эти четыре рода составляли аристократическую верхушку общества, управлявшую государством. Аналоги такого устройства можно найти в разных частях света и у разных народов, относящихся к различным культурным мирам, живших в разное время. В частности С.Г. Кляшторный, анализируя социально-политическое устройство хуннского общества, пишет, что верхушку этого общества составляли четыре аристократических рода, связанные между собой брачными союзами (мужчины любого из этих родов брали себе жен из трех других знатных родов). Выходцы из этих родов и занимали высшие посты в системе управления государством. Шаньюй мог быть только из рода Люаньди, самого знатного из четырех [Кляшторный, 2003, с. 318, 465].

Деление пространства и проживающего внутри него общества на четыре части мы видим и в далекой от мира кочевников Исландии, которая в 965 г. была официально поделена на четверти, соотнесенные со сторонами света – Вапнафьорд на востоке, Эйафьорд на севере, Брейдафьорд на западе, Рейкьянес – южная часть [Джаксон, 2001, с. 158]. Такое же деление на четверти, связанное со сторонами света, можно обнаружить у древних кельтов, а также на противоположной стороне Земли – у индейцев майя, у индонезийских народов, то есть такое социальное устройство является довольно распространенным явлением и вытекает из древних мифологических воззрений названных народов.

Для более правильного понимания башкиро-печенежских взаимосвязей, надо в качестве аналога, обратить внимание на монгольско-бурятско-калмыцкое взаимодействие и их отношение между собой, кто и откуда произошел и на составные части этих народов.

Судьба ойратов сложилась так, что они непосредственно были вовлечены в бурные события военно-политической истории Монгольской империи, расселились из районов Предбайкалья и Приангарья по Южной Сибири и Западной Монголии. После распада Империи, ойраты контролировали политические процессы в Центральной Азии, проводя политику объединения всей Монголии, но предотвратить сепаратизм и раздробленность монгольских земель им было не суждено. Почти четырехвековая история западных монголов, сплотившихся вокруг четырех раннеойратских племен, завершилась созданием трех ханств – Джунгарского, Хошутского и Калмыцкого [Коновалов, 2011, с. 21].

Этническая история ойратов и их потомков калмыков протекала в близости с тюркским ареалом и условия их формирования были уже иные, чем у бурят и монголов, хотя первоначальные этапы у этих трех братских народов были общими. Сходство исторических судеб калмыков и бурят состоит в том, что и те, и другие, оказавшись оторванными от основного массива монгольской ойкумены, сформировались в народности в составе другого государства (России). Различия между ними заключаются в том, что, пройдя разные пути становления в отличных исторических условиях и обстоятельствах, каждый по-разному или сохранил, или растерял наследие своей мифологической, эпической культуры, создал разные историко-культурные памятники устного творчества. Ойраты в условиях бурной и сложной военно-политической истории, борьбы за выживание сложили свою героическую эпопею – Джангариаду. Буряты же, оставшиеся на своих исконных землях в условиях относительного затишья, сохранили глубинные пласты своей предыстории, уходящие в праэтническое состояние эпохи мифологического переживания своей истории в формах улигерно-эпического наследия, вершиной которого является Гэсэриада [Коновалов, 2011, с.20].

При анализе социальной структуры, а также самоназвания древних этносов, сформировавшихся еще в эпоху господства мифологического мышления, мы не можем обойтись без учета космологических представлений этих обществ. Миф способствует организации коллектива, содействует сохранению его социальной и психологической монолитности, то есть функция мифа не столько познавательно-теоретическая, а более всего социально-практическая, направленная на обеспечение единства и целостности коллектива. В представлениях древних становление космоса и становление социума были объединены общими сюжетами и образами, и зарождение всего этого происходило как бы одновременно [Петрухин, 2010, с. 136].

С космогоническими мифами связаны мифы тотемические, в которых происхождение того или иного рода часто связывали с одним из представителей животного мира. При этом, исходя из того – хищные звери или травоядные, определяли и их место на родовой территории. Обычно с хищниками были связаны в пространственном отношении север, запад, а травоядными – юг и восток. Связь между общественной группой и ее тотемом, с одной стороны, и с определенной местностью, с другой - хорошо показана в работах таких исследователей как Редклифф-Броун, Элькин, Мк-Коннель, Р. и М. Пиддингтоны, Реймонд Фирт, Спенсер и Гиллен и др. Члены общества, подчиненные различным тотемам, оказывались размещенными в разных частях территории, занимаемой родом, племенем [Леви-Брюль, 2012, с. 113-114].

В тотемистических представлениях члены определенного клана находились в отношениях родственных связей не только между собой, но и с определенными участками пространства. Каждому клану принадлежало часто самым тщательным образом описанное направление в пространстве и определенный сектор, сегмент пространства в целом. Мифологическое мышление берет совершенно определенную конкретно-пространственную структуру, чтобы по ней выстраивать полную систему «ориентации» в мире. Согласно сообщению Полибия, лагерь римлян повторял их городской план и, возвращаясь из похода в лагерь, они возвращались как бы к себе в город, каждый в свой сегмент пространства [Кассирер Эрнст, 2001, с. 107].

Чтобы правильно понять структуру управления в башкирско-печенежском государстве необходимо обратиться к социальному устройству других тюркских народов. Одним из ранних источников, содержащих сведения о системе управления государством у древних предков современных туркмен, являются разные списки «Огузнаме», которые рассказывают об их делении на бузук / бозок (правое крыло – Гюн-хан, Ай-хан и Йылдыз-хан) и на учук / учок (левое крыло – Гёк-хан, Даг-хан и Денгиз-хан) в империи Огуз-хана

(соответствует хуннско-гуннским государствам Мао-дуна и Атиллы, согласно китайским и европейским источникам). В «Родословном древе туркмен» Абу-л-Гази по этому поводу говорится, что Огуз-хан своим сыновьям сказал: «Вы, трое старших… будете называться Бузук. Потомство, которое будет у вас, пусть до самого судного дня также называется бузук. Трое младших сыновей…от сего дня и до скончания мира пусть называется Учук… Народ пусть сделает государем того, кто окажется (наиболее) способным из потомства бузуков; пусть до окончания мира государями будут лучшие из бузуков. Прочие из них пусть садятся направо, а учуки – налево. Пусть они… до скончания мира довольствуются положением нукеров» [Цит. по: Соегов, 2012, с. 209

Баджанако-Баджгардское государство имело точно такое устройство, и на это указывают даже сами этнонимы «баджанак» и «баджгорд». При этом «баджанак» соответствует огузскому Бузук, а «баджгорд» - Учук. Из дошедших до нас источников известно, что печенегов называли Башняк, Башиняк, Баджинак, Пачинакиты и другими близкими фонетическими вариантами. Башкиры же до наших дней сохранили самоназвание «башкорт» (башкорд). Слово «башинак» состоит из двух частей «баш»/ голова и «инак», «анак» / олень, корова. Слово «башкорт» большинством исследователей переводится как «баш»/ голова и «корт», «корд» / волк.

Этноним «печенег» в средневековых источниках имеет различное написание: тюркск. pӓčänӓk (турецкая форма peçenek сохранилась до настоящего времени) – венгерск. pӓčänӓγ или bӓčänӓγ – XII-XIII вв. Bä änäü, в 1209 г. Bä änä – besenyõ [Блашкович, 1972, с. 65, 68]. В тюркском чагатайском различные фонетические варианты слова inaq, inax, inaγ означали «доверенное лицо, советник, поверенный в делах, министр», в бухарском ханстве слово inoq обозначало «один из высших чинов» [Там же, с. 68]. В некоторых говорах башкирского языка слово inӓk означает - «олень», который в мифологии связан с солнцем и в мифологической картине мира башкир относится к южной, положительной стороне, куда относятся также цари и иные правители. В иранских языках зафиксировано слово Pĕsĕnigän / «предстоящий» [Айадгар-и Зареран, 2009, с. 166, 200], которое также может помочь в раскрытии этимологического значения этнонима «печенег». Название «печенеги» было дано из-за их «предстоящего», главенствующего положения в дуальной социальной структуре печенежско-башкирского общества.

Исходя из вышеизложенного, этноним «баджанак/башинак» можно этимологизировать от слов «баш» / «главный», «голова» и «князь, хан, предводитель, советник, поверенный в делах, министр, особо доверенный человек», то есть название «башинаки» указывало на их элитное социальное положение в башкиро-печенежском обществе, где башкиры относились к сословию воинов («волк» / «корт»). Тот же экзогамный принцип (волки / башкиры – олени / печенеги) мы видим, например, в сообщении Рашид-ад-Дина, который пишет, что родоначальником Чингисхана в двенадцатом колене считался Буртэ-чино (бурый волк), женатый на Гоа-Марал (прекрасная лань).

В мифологии олень, корова связаны с солнцем, с югом, с правой стороной, а волк, как хищник связан с хтоническим, потусторонним миром, с севером. Исходя из древних пространственных представлений, печенеги в башкирско-печенежском социуме занимали южную сторону, а башкиры – северную часть своего государства. Согласно историческим данным печенеги занимали земли у Аральского моря и находились от башкир, живущих на Южном Урале, к югу.

Это деление на «южное» (правое) и «северное» (левое) в социальной структуре общества нашло отражение в древнем башкирском эпосе «Куныр буга». В нем говорится, что на родственников башкир, живущих на юге (*төшлөк башҡорттары*) напали враги (*һун төрөктәре*). Тогда башкиры, живушие в северной стороне (төн башҡорттары) пришли на помощь своим сородичам. После войны южные башкиры свою самую красивую девушку по имени Тандыса выдали замуж за батыра северных башкир Минея [Куңыр буға, 1972]. При выдаче замуж, как положено по обычному праву башкир, родители невесты одарили свою дочь коровой бурой масти. Даже в наши дни во время помолвки молодоженов, родители невесты дают дочери корову (или телку). Этим приданым (коровой), никто, даже муж, без согласия жены не имеет права распоряжаться.

В исторической памяти башкир до наших дней сохраняются сведения о том, что их земли когда-то доходили до Аральского моря, и что эти земли ими были оставлены после поражения от врагов, которые называются по-разному (например, "*һун төрөктәре*"). Из сведений, сохранившихся у восточных авторов, мы можем судить, что печенеги в этом печенежско-башкирском обществе занимали господствующее положение, а башкиры являлись воинским сословием. То, что башкиры занимали в печенежско-башкирском государстве северную (Южно-Уральскую) часть, а печенеги - южную (Приаральскую) часть, можно объяснить дуально-фратриальным устройством данного общества, где каждая из частей занимала соответствующее ей (правое / южное или левое / северное) место.

После того, как в 841 году у Гурганского (Аральского) моря печенежско-башкирское войско потерпело поражение, часть населения снялась с земель у Аральского моря и ушла на запад, а некоторая часть, видимо, переселилась к своим родственникам на Южный Урал. На наш взгляд, северная, Южно-Уральская часть осталась на своем месте потому, что кимако- карлуко-огузская экспансия не распространилась в тот период на Южный Урал. Союз этих трех племен больше интересовали пастбищные угодья у Аральского моря, и они добились своего, вытеснив оттуда печенегов. На то, что часть печенегов переселилась на Южный Урал, указывают башкирские материалы. В частности, одним из крупных башкирских родов являются канглы, земли которых занимают чуть ли треть территории современной Республики Башкортостан. Канглы, как известно, являлись царствующим родом печенегов. Прекрасный знаток истории своего народа Мухаметсалим Уметбаев, ссылаясь на сведения Ибн-Хальдуна, еще в XIX веке писал, что печенеги наряду с дуванцами и другими родственными им родами вошли в состав башкир.

События, описываемые в другом башкирском эпосе «Алдар и Зухра», также касаются взаимоотношений башкир и печенегов-канлинцев, которые проживают на западе исторического Башкортостана. В этом эпосе башкир из рода бурзян сватается к Зухре, которая является представительницей рода канглы, то есть в данном случае мы видим господствовавший в башкирском обществе принцип экзогамии, иллюстрирующий дуальное устройство этого общества. В другом источнике – в башкирском эпосе «Узак-тузак – бала башняк ярсыгы» повествуется, как печенеги после разгрома их врагами переселились на Южный Урал к своим родственникам – башкирам. Об участии печенегов в этногенезе башкир указывают названия таких племен, как канглы, дуван, айле, а также наличие в Бирском, Мишкинском, Бураевском, Дюртюлинском, Кушнаренковском районах РБ топонимов «Канглы», «Дуван» и др.

Таким образом, исходя из закономерности, выявленной этнологами, упоминаемые в средневековых источниках четыре родственных народа (баджнаки, баджгарды, баджна и наукерды) составляли единый социально-политический организм. Структуру его можно объяснить принципом четырехчастного социального устройства, опирающегося на мифологические представления названных народов. Данное государственное образование по названию главенствующего рода баджнаков (по-русски печенеги), выделяющего из своей среды правителя, называлось печенежским. В этом печенежско-башкирском социуме башкиры, как воинское сословие, располагались к северу от печенегов, то есть на Урале, что соответствует исторической действительности. Башкиры во всех источниках отмечаются именно на Южном Урале и прилегающих землях.

О том, что башкиры и печенеги один и тот же народ, есть подтверждение в арабских источниках. Арабский автор Бутурус аль-Бустани (XIX в.), опираясь на сведения средневековых восточных авторов, в энциклопедии «Даиратуль-магариф» писал, что башкиры Урала и «аль-башгирд» и «башняки», зафиксированные в Венгрии, один и тот же народ. Далее этот автор утверждает, что башкиры и, живущие в Боснии и Сербии башняки (босняки) также один и тот же народ, что Босния в средневековье находилось в составе Венгерского королевства. Знаток арабского языка, истории, доктор философии И.Р.Насиров перевел на башкирский язык и опубликовал статью этого автора «Аль-Башджирд». Из древних арабских карт и книг, представленных аль-Бустани, усматривается, что самым близким к Боснии народом были тюркоязычные печенеги (бачняки). Свою статью аль-Бустани завершает словами: «башняки Боснии и встретившиеся ибн-Фадлану башкиры один и тот же народ» [Насиров, 2017, с. 7].

Переводивший аль Бустани И.Р.Насиров не совсем согласен с мнением этого арабского автора о том, что босняки-мусульмане Боснии и башкиры – один и тот же народ и считает, что босняки – славяне. Да, они сегодня славяне и тут нет места для научного спора. Но необходимо иметь в виду, что в тот период, когда тюркоязычные башкиры и башняки поселились на территории нынешней Боснии, многочисленные местные славянские племена не имели единого самоназвания, а также не были приверженцами монотеизма. Оказавшись на территории нынешней Боснии, башкиры и башняки смешались с местными славянскими племенами и дали начало новому народу, говорившему на славянском языке. Для вновь образованного этноса самоназвание (босняки, башняки) и монотеистическая религия в виде ислама стали четкими идентификаторами для разграничения их от окружающих народов.

По мнению исследователей, наличие устоявшегося самоназвания очень важный этап в развитии этноса и показатель его зрелости, завершенности процесса этногенеза [Гуревич, 1990, с.105]. Самосознание и неразрывно связанное с ним самоназвание суть решающие демаркаторы этноса. Если этнос зафиксирован по какому-то поводу в тех или иных источниках, то это всегда делается через его название. Первое упоминание этноса в письменном источнике само по себе уже является свидетельством того, что на данный момент этнос уже представлял собой объективную реальность. Если зафиксирован соответствующий этноним, это означает, что на данный момент соответствующий этнос действительно существовал, сложился или, иными словами, его этногенез к этому времени уже завершился [Арутюнов, 1989, с. 9-10].

Поэтому с этого момента говорить о том, что башкиры, увиденные Ибн-Фадланом где-то на Урале и башняки, башкиры Боснии - один и тот же народ было бы уже неверно.

Но утверждение же аль-Бустани о том, что башняки и башкиры один и тот же народ, верно по отношению к средневековью и является подтверждением тесной связи тюркоязычных печенегов и башкир, что они – один и тот же социально-политический организм, объединенный единством происхождения составляющих этот организм родов.

Мы полностью согласны с И.Р. Насировым, который пишет, что средневековые башкиры и башняки, поселившиеся на территории нынешней Боснии, растворились среди окружающих их славян, но оставили о себе память такими названиями, как «башкорт», «башняк» («босняк») и дали свой этноним славянозычному народу босняков. Такие примеры в истории не единичны. Например, тюркоязычные болгары, придя на Дунай, слились с местными славянскими племенами и, растворившись среди более многочисленных славян, исчезли, но вновь сложившийся народ принял этноним «болгар».

Я же хотел затронуть проблему взаимосвязи башкир и печенегов и пробудить интерес историков к данной теме.

Источники и литература:

1. Айадгар-и Зареран. СПб., 2009.
2. Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука. 1989. 247с.
3. Бейлис В.М. Народы Восточной Европы в кратком описании Мутаххара ал-Максиди (X в.) // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М., 1969.
4. Блашкович Й. Топонимы старотюркского происхождения на территории Словакии // Вопросы языкознания. 1972. № 6. С. 62-75.
5. Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских с конца VII века до конца X века. СПб., 1870.
6. Гуревич А.Я. О генезисе феодального государства // Вестник древней истории. 1990. №1. С.101-106.
7. Джаксон Т.Н., Подосинов А.В. К вопросу о зооантропоморфных символах в архаической модели мира // Вестник древней истории. 2001. № 4. С.149-167.
8. Кассирер Эрнст. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. М.; СПб., 2001.
9. Кляшторный С.Г. История Центральной Азии и памятники рунической письменности. СПб., 2003.
10. Коновалов П.Б. Об ойратско-бурятской этноисторической общности: историко-археологическое исследование // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. 2011. № 2. С. 20-32.

11. Кумеков Б.Е. Государство кимаков IX-XI вв. по арабским источникам. Алма –Ата, 1972.
12. Куңыр буға // Башкирское народное творчество. Эпос. Кн 1. Уфа, 1972. С.265-273; 274-292; 293-296 (на башк. яз.).
13. Леви-Брюль Л. Первобытная мифология. Мифический мир австралийцев и папуасов. М., 2012.
14. Насиров Ильшат. Һунгария башҡорттары // Киске Өфө. №19 от 13-19 мая 2017 г. С. 7 (на башк.яз.).
15. Петрухин В.Я. Существовал ли миф о небесной охоте в карело-финской мифологии // «Калевала» в контексте региональной и мировой литературы. Петрозаводск, 2010. С. 128-138.
16. Соегов М. Некоторые вопросы раннесредневековой этнической истории туркменского народа в свете трудов Л.Н.Гумилева по этнологии (в порядке обсуждения) // Научное наследие Л.Н.Гумилева: истоки, эволюция, проблемы восприятия. Материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Л.Н.Гумилева. СПб., 2012. С.206-214.
17. Хвольсон Д.А. Известия о хазарах, буртасах, болгарах, мадъярах, славянах и руссах Абу-Али-Ахмеда бек Омар Ибн-Даста // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1868.

Арпентьева М.Р. (Калуга)

ИЛЛЮЗИИ О СРЕДНЕВЕКОВЬЕ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Дистанция, отделяющая современную культуру от культуры средних веков и Ренессанса растет, не только мешая, но и помогая увидеть в них новые, ранее недоступные смыслы не только в произведениях искусства, но и в сфере научных исследований. Особенно интересными, на наш взгляд, являются реконструкции философско-психологические: историческая психология – один из наиболее динамиччно развивающихся подходов в этой области – может дать много интересных и важных данных, проливающих свет не только на то, кем были величайшие философы и ученые, политики и иные деятелн этих периодов, но и на то, кем являются современные люди. Когда говорят о Средневековье, то так или иначе подразумевают, что в этот период, по сути, речь шла о развитии человека «до « и «после» эпохи невежества: эпоха средних веков была оценена как время варварства, ее авторитеты были свергнуты и переоценены, они перестали быть кумирами, героями. Отсутствие индивидуальности, как цели воспитания и развития в Средневековье рассматривалось с позиции Ренессанса и последующих эпох как последствия религиозной реакции, преследования не только и не столько инакомыслящих еретиков, сколько самой человечности: уничтожение тела ради духа повергло церковь и все сообщество в темноту невежества. Ради идеалов «веры», которой умело торговала церковь в одном месте, она же убивала людей, – в другом месте. В это же время были заложены мощнейшие основы тирании на уровне государственных монолитов, в том числе, благодаря дополнению института феодальной зависимости институтом тюрем: декларирующих воспитательно-исправительные, реализующих репрессивно-подавляющие цели. Именно в Средневековье был осознан разрушительный характер инакомыслия и индивидуальности, осуществлена развернутая попытка их сдерживания. Однако, несмотря на масштабность происходившего истребления еретиков всех мастей и типов, Средневековье сменилось Ренессансом: индивидуальность выстрадала себя в сражении с универсальностью, утверждение жизни – с уничтожением жизни. Одновременно произошло «восстановление в правах» античной эпохи и античных мыслителей, в том числе идеализация античности. При этом человек снова стал центральной фигурой истории, а жизнь людей рассматривалась как имеющая самостоятельный интерес, а не только в связи с замыслом Божьим. Это позволило возродить прагматическую историографию, призванную служить практическим целям и интересам (в том числе, политическим) людей, а не только восхвалению мудрости Бога и поиску в нем первопричин происходящего. Не отрицая роли Бога, его милости и случайности - провидения, исследователи стремились осмыслить роль в истории человеческих дел, совершенных под влиянием человеческих идей и интересов, включая

как героические, так и повседневные, нравственные или аморальные [Брайцева, Арпентьева, 2017].

Однако, религиозное просвещение и развитие Европейской культуры в Средневековье в целом не было таким однозначным, иначе человек не получил бы шансов на самосознание. Негативный подход к Средневековью не изжит до сих пор, он ответственен за отношение к нему, как к потерянному для истории (и особенно для культуры) времени. На самом деле Возрождение, пересмотрев результаты эпох, продолжило традицию, заложенную в Средневековье, в том числе, традицию пересмотра значимости вкладов в развитие человечества прошедших эпох. Это был действительно важный период, в котором человечество и человек пытались осознать самих себя – в диалоге между Богом и миром. Феномен пограничья или между-граничья (Бог – человек – мир) и «между-вековья» (Античность – Средневековье – Ренессанс) обострил проблемы понимания людьми самих себя и мира, Своего и Чужого – в мире.

В Азиатском же Средневековье остается очень много неизученных и забытых моментов. Так, например, весьма загадочна история Забайкалья.

Основу Забайкалья составляют народы – потомки скифов и гуннов. Здесь находилась широко известная вплоть до XVI века, но ныне забытая Тартария. В ней жили и русские, и татары и другие народы: большая группа русских жила в Сибири задолго до казачьего отряда Е.(Г.) Тимофеева, то есть еще в XIV веке. В конце XV века татарские улусы, разбросанные по Тоболу и Иртышу, объединились в так называемое Сибирское ханство со столицей Кашлык (Искер или Сибирь). Здесь возникло феодальное государство, сначала зависевшее от Золотой Орды, но затем приобретшее независимость: к власти в нем приходят потомки татар-тохтар. В целом, с середины XIV века и до конца XV века в Сибири (как и во всей Руси) длилось смутное время: войны всех со всеми. Однако, в новое и новейшее время история этого региона неоднократно деформировалась: современные историки не стремятся эти деформации исправить, а о стране Тартарии и иных «Лукоморьях» остались в основном сказки [Елиасов, 1984]. Вместе с тем, М.В. Ломоносов писал: «Итак, по величеству чудского народа и по доказательствам исключительным славян, имя скифов чудскими поколениями следует…, равно как сходствующие скифские и чудские речения и обстоятельствам соответствующие подают всему неодолимую вероятность и не оставляют сомнения, что чудские поколения суть от рода подлинных древних скифов, ныне по большей части Российской державе покоренные или уже из давних времен в един народ с нами совокупленные. Из сего следует, коль велика древность и слава чудского племени» [Ломоносов, 2014]. Забайкалье стало ареной войн и между Монголией, Китаем и Россией, а также сферой интересов правительств Японии, Европы, Америки, на свой лад перекраивавших ее историю, если не удавалось сразу перекроить карту. Так, в XVII веке Монголия стала объектом захватов России и маньчжуров. Россияне и китайцы использовали междоусобицы правителей-нойонов Монголии. В результате они заключили Нерчинский (1689) и Кяхтинский (1727) договоры, по которым Прибайкалье и Забайкалье вошли в состав России [Константинов, Константинова, 2002]. В результате этносы Прибайкалья и Забайкалья были отделены от монголов, став отчасти самостоятельными. В рамках Российской империи развернулся процесс социально-культурной консолидации разных этносов и подгрупп этносов. Новые, не свойственные им прежде, хозяйственно-экономические и социально-культурные отношения, привели к формированию и развитию собственно бурятского этноса. Не менее интересные трансформации претерпели и татарский, и башкирский этносы, ставшие основой суперэтноса России, наряду со славянскими народами [Арпентьева, 2018, p. 47-48; Арпентьева, Вереш, 2018].

Источники и литература:

1. Арпентьева М.Р. Российский суперэтнос: тюркские и славянский этносы // Nevruz zirvesi. 1 Uluslararasi Miftahetdin Akmulla Ba kurt kültürü, tarihi ve edebiati sempozyumu. 20-23 Mart 2018, Antalya. Özet Kitabi. 20-23 Mart 2018. Antalya. Özet kýtabi. Turkey, Antalya: Institution Of Economic Development And Social Researches Publications, Iksad Publications, 2018.
2. Арпентьева М.Р., Вереш П.Т. Проблемы исследования нациогенеза башкир // Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным

участием «История федерализма в России. К 100-летию образования автономной Башкирской республики». Стерлитамак, 1-2 ноября 2018 г. Стерлитамак: Стерлитам. филиал БашГУ, 2018. 320 с.
3. Брайцева С.В., Арпентьева М.Р. Ренессанс и Постмодерн: модели личного и социального бытия // Древность и средневековье: вопросы истории и историографии. Материалы IV Всероссийской конференции студентов (бакалавров и магистрантов), аспирантов и молодых ученых. Омск, 27–28 октября 2016 г. Омск: Омский гос. ун-тет им. Ф.М. Достоевского, 2017. С.109-114.
4. Елиасов Л. Е. Байкальские легенды и предания: Фольклор. записи Л.Е. Элиасова. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1984. 255 с.
5. Константинов А.В., Константинова Н.Н. История Забайкалья (с древнейших времен до 1917 года). Чита: Изд-во ЗабГГПУ, 2002. 248 с.
6. Ломоносов М.В. Древняя российская история. Краткое описание разных путешествий по северным морям. СПб.: Лениздат, 2014. 253 с.

Ахмадиева Н.В. (Уфа)

ПРОБЛЕМЫ И ДОСТИЖЕНИЯ КУЛЬТУРНОЙ СФЕРЫ СЕЛА БАШКИРИИ В 1950-е ГОДЫ

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

В советский период масштабные социально-культурные преобразования села способствовали трансформации духовного облика и традиционного мировоззрения сельского населения. Происходило изменение прежних ценностных установок, элементов традиционной культуры крестьянства. Вопреки имевшимся сложностям и противоречиям, советский опыт культурного развития общества был уникален, полон значимых достижений и позитивных перемен. Изучение культурной среды сельского социума является актуальной исследовательской задачей. Для этого необходим анализ состояния материальной базы сельских учреждений культуры, форм и содержания их деятельности, развития системы культурно-нравственных ценностей сельского населения.

Первые послевоенные годы, вследствие недостаточности государственной поддержки, были тяжелым периодом для развития культурной среды. Общие требования наличия в каждом районе дома культуры, сельских и колхозных клубов, изб-читален, библиотек соблюдались формально. В реалиях объекты культуры не обеспечивались необходимыми материальными, финансовыми и кадровыми ресурсами. Так, в 1950 г. из 63 районных домов культуры только 32, из 700 изб-читален – 409 имели самостоятельные, пригодные для работы помещения [НА РБ. Ф. 122. Оп. 30. Д. 525. Л. 87-88]. Более тысячи колхозных клубов находились в разрушенном состоянии. Имеющиеся для их восстановления внутренние ресурсы, народная инициатива (субботники, воскресники), средства самообложения от населения, культфонды колхозов не использовались в полном объеме [НА РБ. Ф. 122. Оп. 30. Д. 525. Л. 90].

В приоритете государственных интересов было послевоенное восстановление сельского хозяйства, достижение довоенного уровня сельскохозяйственного производства, а не создание необходимых условий для существенного улучшения культурной сферы села. Кроме того, строительство и ремонт объектов культуры в ряде районов проводились неудовлетворительно, отпущенные на эти цели государством средства оставались неосвоенными. Было много фактов бесхозяйственности, пренебрежительного отношения к делу. Так, в Чишминском районе дом культуры строился пятый год, но на 1 октября 1950 г. готовность объекта составляла 36%, в то время как средства по сметной стоимости в сумме 512 тыс. рублей были использованы полностью. Имели место превышения административно-хозяйственных расходов (зарплата, командировочные) на сумму более 100 тыс. руб., в итоге дальнейшее финансирование строительства было прекращено. В срыве строительства районные власти обвиняли областные организации, которые задерживали поставки стройматериалов, а завезенные материалы использовали не по назначению [НА РБ. Ф. 122. Оп. 30. Д. 525. Л. 100]. В Иглинском районе в 1950 г. отпущенные 100 тыс. рублей не были освоены, к строительству не приступали, не оформлялась сметно-проектная документация. Медленными темпами

шло строительство Дуванского, Салаватского, Макаровского районных домов культуры [НА РБ. Ф. 122. Оп. 30. Д. 525. Л. 100].

Несмотря на трудности, восстановление и строительство учреждений культуры все же происходило. В 1949–1950 гг. было построено с привлечением средств колхозов и самообложения 43 сельских, 185 колхозных клуба, 47 изб-читален, капитально отремонтировано 390 сельских, 1367 колхозных клубов, 643 избы-читальни. Приобретались необходимые для их работы мебель, радиоприемники, музыкальные инструменты. Многие районы обращались в Совет Министров БАССР с просьбой об отпуске государственных средств на строительство и ремонт культпросветучреждений [НА РБ. Ф. 122. Оп. 30. Д. 525. Л. 90, 102]. В итоге, к началу 1951 г. сеть культурно-просветительных учреждений в сельской местности была достаточно разветвленной и насчитывала в своем составе 63 районных дома культуры, 500 сельских клубов, 760 изб-читален, 283 районных и сельских библиотек и 2050 колхозных клубов [НА РБ. Ф. 122. Оп. 32. Д. 3. Л. 21]. К 1957 г. число клубных учреждений на селе возросло до 2872, имелось 1656 массовых библиотек, 861 киноустановка, из них передвижных – 498, 1 театр, 2 музея [НА РБ. Ф. 122. Оп. 47. Д. 357. Л. 37].

Клубы являлись главными культурно-развлекательными центрами села. Сельские жители организовывали в них культурный досуг, старались отдохнуть, отвлечься от повседневных проблем. Содержательной стороной клубной деятельности, помимо просмотра кинофильмов, проведения танцевальных вечеров, являлось создание в них различных кружков по интересам. В 1950 г. при районных домах культуры Башкирии функционировали 225 кружков с охватом 3,8 тыс. участников [НА РБ. Ф. 122. Оп. 30. Д. 525. Л. 90-94]. Занятия в них проводились бесплатно, удовлетворяя культурные запросы сельчан. Наряду с этим в кружках проводилась массово-политическая и идеологическая работа.

Кадровая проблема, обусловленная низким образовательным уровнем работников учреждений культуры, отрицательно сказывалась на содержательной стороне культурно-просветительной работы. В 1950 г. в учреждениях культуры Башкирии работали 2683 человека, из них только 94 имели высшее и незаконченное высшее образование, что не способствовало развитию культурной сферы села. Наблюдалась большая текучесть кадров – в 1949–1950 гг. из 2683 культпросветработников сменилось 1145 человек. Основной причиной текучести кадров считалось несерьезное отношение к подбору кадров. Значительная часть работников культуры по своему образовательному уровню и специальной подготовке не отвечали предъявляемым требованиям. Из 63 директоров районных домов культуры 36 человек даже не имели среднего образования. Больше половины заведующих сельскими клубами и избами-читальнями имели 5–8-классное образование [НА РБ. Ф. 122. Оп. 30. Д. 525. Л. 96-97].

Оторванность сельских жителей от культурной жизни города власти пытались компенсировать выездами деятелей искусства в деревни. Республиканские театральные коллективы были обязаны часть гастролей проводить на сценах районных домов культуры и сельских клубов. Весной 1950 г. Управление по делам искусств при СМ БАССР направило в районы 4 колхозных коллектива и 7 концертно-эстрадных бригад. Аургазинский, Баймакский, Кигинский и Бурзянский колхозные театры обслужили 137 колхозов в 15 районах республики, где дали в период посевной кампании 137 спектаклей и концертов. Концертные бригады Башкирской государственной филармонии в 35 районах дали 214 концертов с охватом зрителей в 25,8 тыс. человек. В период весенне-посевной кампании театрами и концертными бригадами республики были обслужены колхозы 53 районов республики, в которых было дано 366 концертов и спектаклей с охватом 44,7 тыс. человек [НА РБ. Ф. 122. Оп. 30. Д. 525. Л. 54]. В 1954 г. в период весеннего сева коллективы театров республики организовали выезды концертных бригад в районы. Всего театральные коллективы и филармонии дали в сельской местности свыше 180 концертов и постановок. В Благовещенский район приезжала бригада художников Башкирии по оказанию помощи колхозам и культпросветучреждениям в оформлении наглядной агитации [НА РБ. Ф. 122. Оп. 32. Д. 1983. Л. 99].

Для усиления массово-политической работы горкомы партии направляли докладчиков в подшефные районы агиткультбригады. В 1954 г. такие бригады из г. Уфы побывали в 7 районах и дали в колхозах и МТС 100 концертов художественной

самодеятельности. Из г. Черниковска агиткультбригады выезжали в 8 районов, из г. Октябрьского – в 4 района, из г. Стерлитамака – в 4 района. Кроме того, Башкирское отделение общества по распространению политических и научных знаний командировало в 19 районов республики 27 лекторов, которые прочитали 297 лекций. Силами штатных и внештатных лекторов лекционного бюро Министерства культуры в 35 районах весной 1954 г. было прочитано 350 лекций [НА РБ. Ф. 122. Оп. 32. Д. 1983. Л. 100]. Лекционная работа занимала особое место в деле культурного воспитания сельчан. В тематику лекционно-пропагандистской работы включались преимущественно вопросы государственной политики, общественной жизни в стране, освещение отдельных международных проблем.

Многие сельские жители считали, что культурная дискриминация деревни происходит из-за плохой информированности властей о реальном состоянии объектов культуры на селе. Написание писем в редакции центральных и местных газет было вызвано желанием прояснить ситуацию. В 1957 г. группа колхозников-комсомольцев из села Федоровка Покровского района Г. Домрачев, П. Чувалов, В. Волков и др. писали в редакцию "Советской Башкирии": "После работы молодежь нашего села хочет побывать в клубе, посмотреть кинофильмы, послушать лекцию, почитать газету, но такой возможности у нас нет. В клубе грязно, холодно, почти все время клуб на замке. Есть у нас библиотека, но и она закрыта". И это не единственный пример. Аналогичное положение было и в ряде сел Ермекеевского района, в колхозе им. Свердлова Стерлитамакского района, в колхозе "Коммунист" Альшеевского района и др. [Прогоним скуку из сельского… 1957. 22 марта]

Однако последующий период не принес заметного улучшения в культурном развитии колхозной деревни. Наоборот, годы семилетки явились одним из труднейших этапов в культурном строительстве села. В эти годы очаги культуры в деревне были практически лишены материальной государственной поддержки. Постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР от 2 октября 1958 г. "Об упорядочении расходования денежных средств и материальных ресурсов на строительство административных, спортивных и других общественных зданий и сооружений" включало в данный перечень и сельские культурно-просветительные учреждения. Контрольными цифрами развития народного хозяйства на 1959–1965 гг. государственные капитальные вложения на строительство учреждений культуры не предусматривались, и чтобы построить небольшой сельский клуб даже на найденные дополнительно средства, необходимо было специальное указание из Москвы [Попов, Сметанин, 1995, с. 123–124].

Чтение художественной литературы являлось одним из основных способов приобщения сельского населения к культурным ценностям, расширяя его национальные, культурно-территориальные, культурно-духовные границы. Чрезмерная идеологизация литературного процесса не могла обесценить безусловные достижения в сфере литературы, ее позитивное влияние на духовно-нравственные ориентиры общества, на увеличение его интеллектуального потенциала. Интерес к чтению у сельского населения в послевоенные годы был показателем роста духовных запросов. Этому способствовало и увеличение объема издававшихся в стране книг, журналов и газет. В 1959 г. было продано литературы на 1438 тыс. руб., т.е. каждый житель села республики покупал книг на 72 коп. [НА РБ. Ф. Р-394. Оп. 14. Д. 565. Л. 53–54]. Для сельских жителей книжная продукция была менее доступна из-за недостаточного развития сети сельских библиотек, книжных магазинов и киосков. Поэтому уровень потребления книжной продукции в селах несколько отставал от города.

Развитию библиотечного обслуживания в 1950-е гг. препятствовали трудности материально-финансового характера. Неблагополучно в республике обстояло дело с помещениями массовых библиотек. К примеру, в Кушнаренковском районе районная библиотека ютилась в одной комнате в общем здании райпрокуратуры, где не вмещался книжный фонд библиотеки, состоящий из 12 тыс. экземпляров книг, отсутствовал читальный зал. Белорецкая районная библиотека находилась в подвале райсовета в холодной сырой комнате. Не имели собственных помещений Чишминская, Макаровская, Салаватская, Гафурийская районные библиотеки и т.д. [НА РБ. Ф. 122. Оп. 30. Д. 525. Л. 101]. В последующие годы материальная база сельских библиотек несколько улучшилась, возрос книжный фонд и ассортимент книг.

В результате слияния мелких колхозных библиотек с небольшим книжным фондом с более развитыми сельскими учреждениями культуры, число библиотек в сельской местности республики сократилось с 2405 в 1950 г. до 1867 в 1960 г., при этом книжный фонд сельских библиотек вырос соответственно с 2,0 млн. до 7,3 млн. экземпляров. Среднее число книговыдач в библиотеках на одного сельского читателя составляло 15–16 книг и журналов в год, в то время как городского 24–25 книг [Народное хозяйство…, 1967, с. 231-233]. Прочтение одной и более книг в месяц для занятого в общественном и личном хозяйстве сельчанина было хорошим достижением, но в приоритете у сельских жителей был отдых и прием гостей, посещение платных киносеансов, танцевальных вечеров в клубах.

Организация массового кинопроката на селе не соответствовала растущим запросам населения. В 1950 г. в республике действовало 663 киноустановки, из них 525 приходилось на сельскую местность. Это были преимущественно передвижные киноустановки, каждая из которых обслуживала несколько деревень. К 1957 г. число киноустановок выросло до 1084, из них на селе находились 931 [Народное хозяйство…, 1959, с. 148]. Не хватало киноаппаратных и электростанций для показа кинофильмов. В 1958 г. из 131 населенного пункта Бирского района не было охвачено кинообслуживанием 25, подобная ситуация наблюдалась во многих районах. Медленно шло строительство киноаппаратных будок, к тому же низкое качество фильмофонда и большая изношенность (45%) пленок в Башконторе кинопроката республики не способствовали росту качества кинопоказов [НА РБ. Ф. 122. Оп. 47. Д. 358. Л. 3, 151-155]. В 1959 г. из 2383 колхозных и сельских клубов только в 1142 клубах имелись киноаппаратные помещения и 404 помещения электростанции [НА РБ. Ф. 122. Оп. 47. Д. 358. Л. 173-175]. Все это отрицательно сказывалось на посещаемости киносеансов сельскими жителями республики. При наличии определенных успехов в деле кинофикации следует отметить, что даже в 1960 г. более тысячи сельских населенных пунктов не обслуживались киносетью из-за отсутствия помещений. Во многих случаях кинофильмы демонстрировались в холодных клубах, из-за нехватки посадочных мест люди часто смотрели фильмы стоя [НА РБ. Ф. 122. Оп. 47. Д. 16. Л. 150].

В послевоенные годы важным средством массовой информации являлось радиовещание. Однако сельская радиофикация в эти годы была неразвита, в 1950 г. в колхозах Башкирии имелось всего лишь 3312 радиоточек и 864 радиоприемника. Большинству населения радио было недоступно [НА РБ. Ф. 122. Оп. 32. Д. 3. Л. 39–40; Д. 521. Л. 40]. На начало 1954 г. из 371 тыс. колхозных дворов только 38 тыс. или 10,2% имели радиоприемные точки. Особенно неудовлетворительно обстояло дело с радиофикацией в Кушнаренковском, Хайбуллинском, Благоварском, Давлекановском и Улутелякском районах, где было радиофицировано всего по 1–2% колхозных дворов [НА РБ. Ф. 122. Оп. 32. Д. 1992. Л. 5]. На 1 января 1956 г. в республике было радиофицировано 25,7% колхозных дворов. Лишь к 1958 г. в среднем на каждые 100 сельских семей Российской Федерации приходилось 84 радиоточки [НА РБ. Ф. 122. Оп. 32. Д. 1991. Л. 72]. Постепенно радио внедрялось в сельскую повседневность, способствуя расширению кругозора, повышению культурного уровня жителей села.

Повышение компетентности в сфере культуры у сельских жителей республики в 1950-е годы происходило довольно медленно, но наметилась устойчивая тенденция ее роста. В силу неразвитости системы культпросветучреждений, кадровых, материально-технических проблем культурной сферы села, такие каналы освоения культуры, как кино, книги, театр, клубная кружковая деятельность лишь частично удовлетворяли культурные потребности жителей. В условиях суровой послевоенной повседневности спрос на культуру значительно опережал возможности его реализации.

Источники и литература*:*

1. Народное хозяйство Башкирской АССР. Стат. сборник (1917-1967). Уфа, 1967. 277 с.
2. Народное хозяйство и культурное строительство Башкирской АССР. Стат. сборник. Уфа, 1959. 170 с.
3. Попов А.А., Сметанин А.Ф. Советская северная деревня в 60-е – первой половине 80-х годов. Сыктывкар, 1995. 146 с.
4. Прогоним скуку из сельского клуба: (Обзор писем читателей) // Советская Башкирия. 1957. 22 марта.

Бауаев К.К., Тхагужокова Д.С. (Чегем)

К ВОПРОСУ О НОВОПИСЬМЕННЫХ ЛИТЕРАТУРАХ 1920-1930-Х ГОДОВ

Развитие национальных литератур Северного Кавказа после победы Октябрьской революции и установления советской власти, как правило, складывались не без участия идеологии партии большевиков. Существенным при этом оказались критерии большевиков при оценке художественно-эстетических ценностей, в соответствие с которыми большинству российских литераторов пришлось привести свой тематический диапазон и проблемный ряд в соответствие с новыми директивными установками большевиков. Судьбу северокавказской национальной литературы, определила непосредственная зависимость от таких базовых положений, как большевистское понимание революции, создание советской идейно-художественной системы и формирование человека нового типа. Компоненты этой целостности невозможно было сформировать с помощью лишь благих призывов или приукрашивая действительности, выдавая желаемое за действительное. Скорее, следует говорить о классовой структуризации общества, то есть о теории, которая господствовала во взглядах В.И. Ленина и его сподвижников. Например, о понимании революции, как столкновения классов. «Классовая борьба будет всегда и везде, в любом обществе, где существуют антагонистические классы» [Маркс, 1966, с. 287]. Никаких сомнений и отклонений в решении национального вопроса, пришедшие к власти во главе с Ульяновым Лениным, большевики не допускали, более того – какие-либо эксперименты, попытки привнести в марксизм различного толка модернизации, связанные, например, с этнической самобытностью, например, народов Северного Кавказа, Закавказья, Средней Азии, Прибалтики и других большевиками пресекались достаточно агрессивно. Естественно, что данная концепция различия людей только по одним классовым признакам существенно отразилась на национальных литературах и обусловила их похожесть и однообразие. Преимущественная особенность национальных литератур 1920-30-х годов определяется проявлением системы идей в предельно универсальной, вненациональной, обезличенной конструктивно-знаковой форме. Принципы революционной партийности, историзма, классового подхода к явлениям социальной общественной действительности стали основой всей многонациональной советской литературы.

Не трудно предположить, что пренебрежение национальным вопросом, было для новой власти идеологически обоснованным и являлось частью их новой формации. Бескомпромиссная позиция партийных идеологов заведомо предопределяла и уровень внимания к национальным культурам.

Становление нового взгляда на искусство, обусловленное особенностями освободительной борьбы, идеалами и идеями эпохи, становится определяющим фактором развития национальных литератур. Эти идеи определили и новую стадию формирования национальных литератур Северного Кавказа, что в дальнейшем привело к весьма сомнительным обобщениям, не связанными с живым литературным процессом, к определению национальных литератур как «младописьменных».

«Радикальное изменение жизненных ценностей, как основное условие Октябрьской революции в России, было четко выдержано, крестьянство было готово изменить старые этнические стандарты, которые начинались с народной веры в «царя-батюшку» и религиозной нормативности поведения» [Бауаев, 2016, с. 107]. Благодаря проводимой большевиками жесткой идеологической политике, случаи полной ментальной переориентации человека наблюдались все чаще. На практике, это было внедрение в массы новой усовершенствованной формы марксистского учения о классах, перенесенной на российскую почву. Следовательно, в послереволюционной обстановке начала 1920-х годов для партии большевиков обозначились конкретные направления культурной политики, основным из которых было определение способов уравнивания этнических и социальных элементов нового общества, формирование однородной в ментальном и культурном отношении гражданской среды. Уже в 1921 году на II Всероссийском Съезде политпросветов Владимиром Ильичом Лениным были четко определены конкретные цели культурного строительства: «После решенной задачи величайшего в мире политического переворота, писал он, перед нами стали иные задачи –

задачи культурные, которые можно назвать «маленькими делами». Надо этот политический переворот переварить, сделать его доступным массам населения, добиться, чтобы этот политический переворот остался не только декларацией» [Ленин, 1970, с. 168-169]. Речь, идет о политической установке, открывавшей повсеместную и разноуровневую агитационную кампанию на ближайшую перспективу. Не трудно представить, что при таком подходе, национальные литературы, рассматривались только как дополнение к огромному механизму продвижения в сознание масс новых революционных идеалов. Художественная литература стала средством классовой борьбы, оружием для борьбы с классовым врагом. К сожалению, эта позиция прямо или косвенно поддерживалась и трактовалась как проявление интернационализма многими ведущими литературоведами страны. При этом понятие «художественного» или «эстетического» достоинства тех или иных произведений искусства, литературных текстов для большевиков попросту не существовало, либо ощущалось как пренебрежимо малая величина. «В осмысление литератур Северного Кавказа нередко нарушались принципы историзма, этапы их формирования рассматривались в отрыве от типов общественно-практической деятельности народов означенного региона» [Толгуров, 1991, с. 4–5]. Таким образом, идеологические акценты и насущные потребности большевистской партии полностью обусловили статус национальных литератур.

«Это будет, писал Ленин, свободная литература, потому что не корысть и не карьера, а идея социализма и сочувствие трудящихся будет вербовать новые и новые силы в ее ряды. Это будет свободная литература, потому что она будет служить не превышенной героине, не скучающим от ожирения «верхним десяти тысячам», а миллионам и десяткам миллионов трудящихся, которые составляют цвет страны, ее силу, ее будущность» [Ленин, 1975, с. 43]. Нежелание признать альтернативную, внеклассовую структуризацию общества, привело постепенно к делению национальных литератур – фактически, без учета, пройденного ими пути культурно-исторического развития и достигнутого эстетического и профессионального мастерства.

Именно тогда закладывались литературоведческая семантика концепта «новописьменности», хотя, окончательный свой вид все эти построения получили намного позже. Следует отметить, что не художественно-эстетическое осознание и задачи создать индивидуализированные типы людей, художественно отразить животрепещущую новь характеризовало идеологов, формировавших новые суждения о национальных литературах, а желание выразить отношение к тому, что принимается и отрицается, провести социально-классовые границы между ними. Так накануне I Всесоюзного съезда писателей России газета «Правда» писала: «Массы требуют высокохудожественной литературы, насыщенной героической борьбой международного пролетариата, пафосом победы социализма, отражающей великую мудрость и героизм коммунистической партии. Они хотят такой литературы, которая давала бы читателю глубокое художественное наслаждение, рождала бы радостные и счастливые чувства, гордость за наше историческое дело, помогало бы бороться и строить, преодолевать наши недостатки и пережитки капитализма в сознании людей. В этом – великое назначение художественной литературы социализма» [Правда, 1934, с. 1]. Текстуальное же обоснование гипотез какого-то особенного характера изменений и движений национальных литератур выглядело и выглядит сегодня вполне убедительно, но сама методология идентификации словесной традиции в качестве «новописьменной» зачастую приводит к парадоксальным выводам – прежде всего, потому что исток ее не лежит в сфере эстетики и литературных дефиниций, а имеет, чисто идеологическое начало. Единственным ограничителем в деле «омолаживания» традиции становилась своеобразная систематизационная цезура, введенная в определения литературоведов – словесность народов стали разделять на этническую и этническую «советскую». Уровень развития народов Северного Кавказа искусственно, без объективного анализа подтягивался до уровня социально активных народов. Следует отметить, что тот же самый классификационный стандарт применялся и по отношению к русской литературе, однако сомнений в непрерывности ее традиции никто не высказывал [Палиевский, 1979, с. 60].

Влияние, точнее, донорное воздействие русской революционной поэзии на национальные литературы видят в прямых заимствованиях и механических интрузиях русских архетипов в структуры национальных поэтических текстов. Спорить с этим, на

первый взгляд, невозможно – тексты говорят сами за себя, агитка и лозунг русских революционных поэтов, проникнув в стихи, например, северокавказских авторов, надолго, можно сказать – на целые десятилетие определили пафосный строй, тематику и проблематику горской словесности:

Жангы закон жол ачады
Бюгюн жигер барыргъа,
Хар бир ишибизге да
Кючлю Низам салыргъа.

Стихотворение Х. Теммоева «Закон победившего социализма» наглядно показывает, сформировавшийся в условиях победившего октября новый тип героя, его отношение к новой власти. Стремление выразить свое отношение к революции, оценить прошлое и настоящее с точки зрения социалистической идеологии, выразить чувства, мысли, эмоции, разбуженные классовой борьбой – становятся определяющим в литературе. Чрезмерная сосредоточенность поэтов и писателей на одной только социальной преобладающей черте людей, на различии по классовым признакам обусловили похожесть и однообразие национальных литератур молодой Страны Советов. Национальные литературы Северного Кавказа стали в качестве главного героя выдвигать людей из бедного сословия, жаждущих социальной справедливости. Характерно, что в национальных литературах Северного Кавказа 1920-30-х годов нет ни одного произведения, в котором авторы показали бы в качестве положительного героя человека из имущего сословия.

Ни в коем случае не отрицая факт воздействия и диффузии эстетических архетипов из русской школы в национальные, мы тем не менее, не можем не заметить того, что эти же явления наблюдались и в рамках собственно русской художественной словесности. Многочисленные формальные и образные эксперименты, резкие уходы поэтов из взрастивших их поэтических школ, появление совершенно новых направлений художественной рефлексии, расширявших фатический и апперцептивный горизонты поэтического виденья – от воспевания «красного кумача» до любви «миноносца и миноносицы» – стали рассматриваться советским литературоведением как приметы бурного процесса адаптации русской традиции к новым историческим условиям и объектной среде [Комановский, 1973, с. 19–23].

Еще одним критерием идентификации младописьменных литератур можно считать массированное вхождение в национальное эстетическое сознание новых, часто незнакомых объектов. «В карачаево-балкарском языке начала XX века не было, например, таких слов, как «вагон», «машина», «паровоз», «трактор», «врач» (относительно «врача» – весьма сомнительно – Б.К.) [Бауаев, 2016, с. 24–27]. В лексиконе алтайцев, хакасов, шорцев, малых народов Севера и Дальнего Востока отсутствовали также слова, выражающие многие отвлеченные понятия. Не соответствовали уровню современной цивилизации и лексиконы народов и Средней Азии. «Вместе с условиями жизни людей, вместе с их общественными отношениями, вместе с их общественным бытием изменяются также представления, взгляды и понятия личности ее структура нравственности ее сознание» [Полиевский, 1973, с. 124]. Все это отражалось на состоянии молодых литератур: первым советским национальным писателям приходилось быть одновременно и активными творцами родного языка» [Толгуров, 1991, с. 24]. Это в полной мере можно отнести и к основоположникам балкарской поэзии, что отмечается некоторыми исследователями [Кетенчиев, 2012, с.102].

Однако, обращаясь к образности многих национальных поэтов, творивших новаторскую, ударную поэзию мы наблюдаем совершенно неосвоенные эстетическим мышлением предметы и объекты, лишенные какого-либо культурного ореола и ассоциативности. Однако, включение их в художественные тексты, стало одним из признаков молодой советской поэзии, ее, так сказать, фирменным знаком.

Источники и литература:

1. Бауаев К.К. Апперцептивная специфика балкарской поэзии и ее истоки. Нальчик: ИПЦ КБГУ, 2016. 177 с.
2. Бауаев К.К. Критерии «новописьменности» и авторское самосознание // Современные проблемы науки и образования. 2015. №2-2. URL: http://science education.ru/22378

3. Гастев А.К. Поэзия рабочего удара. Предисловие к шестому изданию. М.: Художественная литература, 1971. 298 с.
4. Гойченко Д.Д. Красный апокалипсис: сквозь раскулачивание и голодомор. Мемуары свидетеля. Киев, 2013. 400 с.
5. Ивина А.А. Философия: Энциклопедический словарь. Москва: Гардарики, 2004. 1074 с.
6. Кетенчиев М.Б. Функционально-семантический потенциал обращений в поэзии К. Мечиева // Известия Кабардино-Балкарского государственного университета. 2012. Т. II. № 3. С. 101–103.
7. Ковалев А.П. Время. Пафос. Стиль. М.; Л.: Наука, 1965. 273 с.
8. Командовский Б.Л. Самые молодые литературы. М.: Знание, 1973. 144 с.
9. Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 45. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1975. 598 с.
10. Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 44. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1970. 725 с.
11. Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 8. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1975. 598 с.
12. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения: В 3-х томах. М., Т.1. 1966.
13. Палиевский П.В. Литература и теория. М.: Сов. Россия, 1979. 288 с.
14. газета «Правда» от 28 июля 1934 г.
15. Толгуров З.Х. В контексте духовной общности. Нальчик: Эльбрус, 1991. 287 с.
16. Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1990. 304 с.

Беленов Н.В. (Самара)

ГИДРОНИМИЧЕСКИЙ ТЕРМИН «БУА» В КОНТЕКСТЕ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ МОКШАН САМАРСКОЙ ЛУКИ

Географическая лексика мокшан села Торновое на Самарской Луке (Волжский район Самарской области) отличается заметным своеобразием. Наиболее интересной для исследователя топонимии представляется лексема *«буа»,* встречающаяся здесь в составе топонимов *«Бибин Буа», «Васька Буа»* и других. По свидетельствам целого ряда информаторов из Торнового, этим термином местные мокшане обозначают «озеро; пруд» [ПМА, Самарская область, Волжский район, с. Торновое, 2017]. При этом, для озера у них имеется и общий для мокшан географический термин – *«эрькхе»,* о чем свидетельствуют топонимы в окрестностях села: гора *Эрькхе-Пандо*, озеро *Эрькхе* у ее подножия; кроме того, и сами информаторы подтверждают, что озера у них называются *«эрькхе».* Показательно, что в ближайшем к Торновому мокша-мордовском населенном пункте – в Шелехмети, данный термин населением не употребляется. Местная мордва о нем знает, однако считает исключительно «торновским», добавляя при этом, что вообще их язык и язык торновской мордвы значительно различается. В Шелехмети бытует иные географические термины, несмотря на то, что весьма нередки брачные связи между шелехметской и торновской мордвой и, как следствие, взаимные переезды. Не оказывает это обстоятельство влияния и на сближение диалектов. В самой Шелехмети склонны объяснять термин *«буа»* в Торновом и отсутствие его у них так: *«Ну правильно, у них в Торновом там воды-то нет, вот и накопали себе этих самых буа»* [ПМА, Самарская область, Волжский район, с. Шелехметь, 2018]. Происхождение же самого термина «*буа*» им, как и жителям Торнового, неизвестно. Из этого, по нашему мнению, следует вывод, что первоначально местный торновский термин *«буа»* относился к прудам, различным искусственным водоемам, каковых, в силу гидрологических особенностей местности, в Торновом большинство. Тем не менее, остается неясным его происхождение у местных мокшан – они убеждены, что термин их собственный, «мордовский». Надо заметить, что вообще у мордвы-мокши пруды часто обозначаются аналогично озерам – *«эрькхе»,* иногда заимствованием из русского языка – *«брудась»* [ПМА, Самарская область, Борский район, с. Благодаровка, 2017], у эрзян для прудов зафиксирован отдельный термин – «*сёлт*», очевидно, производное от обозначения плотины, как и во многих других урало-поволжских языках. На материале мордовских языков слово *«буа»* применительно к водоемам параллелей практически не находит, если таковыми не считать фонетически относительно близких *«байге»* - «пузырь на воде; капля пота; росинка» и «*буль*», которое иногда применяется в значении «водоросли; водная растительность». Однако, в последнем случае оно используется только в устойчивом сочетании «*ведьбульхс*», кроме того, как

указывает В.И. Вершинин, для этого слова не исключено русское заимствование «быль; былинка», относящееся к сухостойной траве [Вершинин, 2004, с. 33]. Подобный термин – *буа*, как и близкие ему, не зафиксированы в различных диалектических словарях мордовских языков, включая авторитетнейшее издание Х. Паасонена [Paasonen, 1993, с. 105]. В специальных работах, посвященных мордовской топонимии и топонимии территорий, на которых проживает мордовское население, значимых параллелей нами также не выявлено [Цыганкин, 2005, с. 103]. Единственное близкое название – родник *«Була»* у села Пуркаево Дубенского района республики Мордовия, но оно, по мнению Д.В. Цыганкина, со ссылкой на Ф.И. Гордеева, является явным тюркизмом, с соответствующей семантикой [Цыганкин, 2005, с. 131].

Остается предполагать, что данное слово у жителей Торнового – след субстрата; термин, заимствованный пришедшими сюда мокшанами (сами жители полагают, что их селу 500–600 лет) у какого-то иного населения, предшествовавшего им здесь. В. Симаков пишет, что когда-то на территории Торнового проживали чуваши, впоследствии переселившиеся на Левобережье – однако, при этом автором не приводится ни архивных данных, ни хронологических привязок, подтверждающих данную информацию. Если считать данный термин заимствованием из чувашского языка, то на роль оригинала более всего подходит чувашский термин для обозначения прудов – «*пӗве*»; во всяком случае, фонетически объяснение перехода этого термина в мордовский «*буа*» сложностей не представляет. Вместе с тем, сами местные мокшане категорически против признания того факта, что их предкам на месте Торнового предшествовали чуваши. Таким образом, исторически гипотеза заимствования данного термина жителями Торнового из чувашского языка недостаточно обоснованна.

Есть вероятность, однако, на наш взгляд, крайне малая, что данный термин у мокшан на Самарской Луке каким-то образом сохранился от древнейшей эпохи, соответствующей общефинским языковым общностям различного порядка. Так, О.П. Терентьева, исследуя гидронимию Ветлужско-Вятского междуречья, выделяет термин *«би/бу»* и в качестве самостоятельного термина, и в качестве топоформанта. Указывая, что в самодийских языках слово «*бу*» означает «вода», а также, в географических названиях, может выступать в значении «река», О.П. Терентьева полагает, что на территории исследуемого региона данный формант является одним из древнейших. Он иногда встречается в одном гидрониме, совместно с достоверно мордовскими гидроформантами «*ляй/лей*», а распространен – с различными вариациями – по всей территории, населенной носителями финно-угорских языков, везде составляя архаичный субстрат [Терентьева, 1994, с. 15]. Впрочем, несмотря на заманчивость идеи связать данный термин у мокшан Самарской Луки с древним финно-угорским населением на этой территории, оставившем белогорскую археологическую культуру, топонимические следы которого на полуострове до сих пор не идентифицированы, мы полагаем, что это не тот случай. Во-первых, употребление термина узколокально, а, учитывая этноязыковую историю Самарской Луки, такая избирательность в заимствовании субстратной географической лексики практически невозможна. Во-вторых, семантика данного термина в различных финно-угорских языковых средах – где он, в большинстве случаев, также является субстратным – не соответствует его семантике на Самарской Луке. Ф.И. Гордеев, И.С. Галкин и О.П. Терентьева полагают, что во всех установленных случаях термин *«бу/би/буй»,* от Карелии до Урала, связан с финно-угорским «*vuja*» со значением «река; ручей» [Терентьева, 1994, с. 17]. Нами же, в ходе полевых исследований в мокшанских селах Самарской Луки, встречено только значение «пруд» (различного происхождения) либо «озеро». Таким образом, без дополнительных доказательств, связывать мокшанское *«буа»* на Самарской Луке с древним финно-угорским гидронимическим термином преждевременно. Более того, узколокальное бытование данного термина только среди самаролукской мордвы, указывает на то, что его происхождение и этимология должны исследоваться именно в контексте этноязыковой истории данной этнической группы.

Исходя из этого, перспективно, по нашему мнению, рассмотреть связь данного термина с распространенным в кыпчакских языках названием плотины – *«буйэ».* Вероятность данной гипотезы подкрепляется наличием в самих кыпчакских языках

названий прудов, восходящих к данному термину. Например, указываемый Р.З. Шакуровым микротопоним у демских башкир *«Быуа аралы»,* где *«быуа»* – «пруд», «*аралы*» – «урочище, место» [Шакуров, 1973, с. 59]; пруд *«Буа»* в селе Тайсуганово Альметьевского района республики Татарстан, основанного башкирами и тептярями. В современных тюркских языках бытует и термин, близкий торновскому *«буа»,* который Р.Г. Ахметьянов возводит к общетюркскому *«буг-аг».* В мордовских языках в сложных топонимах апеллятив всегда ставится на второе место, причем неважно – будь то собственно мордовские названия или заимствования из других языков. Таким образом, соответствие кыпчакским формам, в которых порядок слов относительно свободен, имеется. Хотя кыпчакоязычное население на Самарской Луке исторически не фиксируется, можно предположить, что некоторые заимствования из татарского и других кыпчакских языков могли проникнуть в язык предков самаролукских мокшан в период их расселения на землях Улуса Джучи. Насколько можно судить по археологическим данным, мордовское население переселялось в Среднее Поволжье с середины XIII века, по всей видимости, целенаправленно. Инициатором и организатором такого переселения мордвы (одновременно с аналогичным переселением русских земледельцев и ремесленников) выступала администрация нового мощного государства в Поволжье – Джучиева Улуса. Известно, что языком межэтнического общения в этом полиэтничном государстве являлся кыпчакский койне, влиявший – в той или иной степени – на языки всех народов и племенных групп, входивших в сферу влияния данного государственного объединения. Муранский и Барбашинский памятники ордынского времени, достоверно идентифицируемые как мордовские, расположенные в непосредственной близости от территории Самарской Луки, возможно, имеют отношение к предкам самаролукских мокшан, время и обстоятельства поселения которых на полуострове пока остаются загадкой.

Источники и литература:

1. Вершинин В.И. Этимологический словарь мордовских языков. Т. 2. Йошкар-Ола: Стринг, 2004. 120 с.
2. Терентьева О.П. Гидронимы Ветлужско-Вятского междуречья (потамонимы): Автореф. дисс. к.ф.н. Йошкар-Ола, 1994.
3. Цыганкин Д.В. Память, запечатленная в слове: Словарь географических названий Республики Мордовия. Саранск: Красный Октябрь, 2005. 432 с.
4. Шакуров Р.З. Историко-стратиграфическое и ареальное исследование башкирской топонимии Южного Урала и Предуралья: Автореф. дисс. д.ф.н. Уфа, 1998.
5. Paasonen X. Mordwinische Wörterbuch. Helsinki, 1990–1995. T. 1–3.

Боҫконбаева Л.А., Шәмсетдинова Г.Ғ. (Өфө)

БАШҠОРТ ДИАЛЕКТ КОРПУСЫ ӨСӨН МАТЕРИАЛ ЙЫЙЫУ МӘСЬӘЛӘһЕНӘ ҠАРАТА

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

Диалект һәм һөйләш үҙенсәлектәрен экспедиция материалдары нигеҙендә өйрәнеү диалектологик тикшеренеүҙәр өсөн яңы мөмкинлектәр аса, һөйләштәрҙең сиктәрен билдәләргә, уларҙың фонетик, лексик һәм грамматик үҙенсәлектәрен асырға булышлыҡ итә.

Башҡорт телен һәм уның диалекттарын комплекслы өйрәнеү XX быуаттың 20–30-сы йылдарында башлана. Диалекттарҙы тикшереүгә башҡорт ғалимдары Ғ.С. Амантаев, Т. Ғ.Байышев, Ғ.Й. Дәүләтшин һәм З.Ш. Шәкировтың индергән өлөшө ҙур. Улар күп һанлы экспедициялар һөҙөмтәһендә диалекттарҙың һәм һөйләштәрҙең сиктәрен, уларҙың төп үҙенсәлектәрен билдәләүгә ирешә. Өҫтә һанап үтелгән ғалимдарҙы, һис шикһеҙ, башҡорт диалектологияһы фәненә нигеҙ һалыусылар тип әйтергә була.

50-се йылдарҙа телсе ғалимдар ерле һөйләштәрҙең фонетикаһын, лексикаһын һәм морфологияһын системалы тикшереүгә күсә. Т.Ғ. Байышевтың, Ж.Ғ. Кейекбаевтың был

өлкәләрҙе өйрәнеүгә арналған монографик хеҙмәттәре донъя күрә [Баишев, 1953; Киекбаев, 1958]. Уларҙа ғалимдар диалекттарҙы, һөйләштәрҙе тасуирлап, таралыу сиктәрен билдәләп кенә ҡалмай, телдең фонетик, лексик һәм морфологик кимәлдәрендә әҙәби тел һәм диалекттарҙың үҙ-ара мөнәсәбәт проблемаларын да тикшерә.

60–70-се йылдарҙа үткәрелгән экспедициялар ваҡытында тупланған махсус материал диалект лексикографияһына нигеҙ һала [Башҡорт һөйләштәренең һүҙлеге, 1967; Башҡорт һөйләштәренең һүҙлеге, 1970; Башҡорт һөйләштәренең һүҙлеге, 1987], диссертацион һәм монографик хеҙмәттәр өсөн ҡиммәтле сығанаҡ булып тора [Ишбулатов, 1974; Максютова, 1976; Миржанова, 1979; Миржанова, 1991].

1973 йылда башҡорт диалектологтары Башҡорт теленең диалектологик атласы өҫтөндә эш башлай. Башҡорт һөйләштәре лингвогеографик ысул менән тикшерелеп, һәр бер территориаль тел үҙенсәлеге картаға төшөрөлә. Изоглоссалар теге йәки был күренештең географик таралышын ғына күрһәтеп ҡалмай, шулай уҡ уның характерын, үҫеш юлын күрһәткән белешмә лә бирә. Ҡыҙғанысҡа ҡаршы, был фундаменталь хеҙмәт тик 2005 йылда ғына баҫылып сыға [Диалектологический атлас башкирского языка, 2005]. Атлас материалдары Башҡорт теленең машина фондының диалектологик базаһына индерелгән [Машинный фонд башкирского языка].

80-се йылдарҙан алып бөгөнгө көндәргәсә башҡорт диалекттары һәм һөйләштәре фронталь тикшеренеүҙәрҙән ситтә ҡала килә. Ялан шарттарында махсус материал йыйыу маҡсатында берҙәм программа буйынса ойоштороlған экспедицияларҙың һаны ҡырҡа кәмей. Экспедиция материалдарын йыйғанда информанттарҙың йәше, милләте, белеме һәм башҡа социаль үҙенсәлектәре иҫәпкә алынмай. Элекке экспедицияларҙа йыйылған материалдарҙың күп өлөшө заманса форматҡа күсерелмәгән йәиһә бөтөнләй юғалып ҡалған.

Һис шикһеҙ, 30 йыл эсендә диалекттарҙа һәм һөйләштәрҙә төрлө үҙгәрештәр булған. Әҙәби тел йоғонтоһо аҫтында күп диалектизмдар юғала бара. Шуға күрә лә уларҙы бер урынға туплау ғына түгел, ғилми яҡтан анализлау ҙа талап ителә. Бөгөнгө лингвистика һөйләштәрҙең телен тикшереүгә яңы ысулдар һәм алымдар тәҡдим итә. Был ысулдар тел материалдарын тиҙ һәм объектив рәүештә эшкәртергә ярҙам итә.

Һуңғы йылдарҙа корпус лингвистикаһы тел ғилеме өлкәһендә әүҙем үҫешкән йүнәлештәрҙең береһе булып тора. Ул XX быуаттың икенсе яртыһында ҙур күләмле текстарҙы компьютерҙа эшкәртеү һөҙөмтәһендә барлыҡҡа килеп, хәҙер инде тел ғилеменең айырым тармағына әүерелде. Корпус лингвистикаһының объекты – һөйләү һәм яҙма телмәр материалдары (текстар). Донъяның бөтә эре телдәре үҙҙәренең милли корпустарын булдырған. Уларҙың һаны йылдан-йыл арта ғына бара һәм әлеге көндә меңгә яҡын лингвистик корпус булыуы билдәле.

Корпус лингвистикаһының ысулдары һәм алымдары диалект материалдарын үҙ эсенә алған корпустарҙы төҙөүҙә лә киң ҡулланыла. Диалект корпустарының бер өлөшө милли корпустар составына индерелһә, икенсе өлөшө үҙаллы корпус булараҡ төҙөлгән. Мәҫәлән, Урыҫ теленең милли корпусы 12 корпустан тора, улар араһында диалект корпусы ла урын алған.

Әлеге көндә Рәсәйҙә диалект корпустарын төҙөү эше әүҙем алып барыла. Коми теленең ижем һөйләше корпусы, Урыҫ һөйләштәренең һарытау корпусы, Архангель өлкәһе Устьян районының диалект текстарының мультимедия корпусы, Урыҫ теленең милли корпусына ҡараған диалект корпусы булдырылған һәм Интернет селтәренә ҡуйылған.

Башҡорт диалекттарының корпусын төҙөү мәсьәләһе башҡорт тел ғилемендә беренсе тапҡыр күтәрелә. Шул уҡ ваҡытта коллективтың башҡорт теленең лингвистик корпустарын төҙөүҙә бай тәжрибәһе бар. Әлеге көндә Интернет селтәрендә башҡорт теленең проза, ваҡытлы матбуғат һәм халыҡ ижады текстары буйынса төҙөлгән электрон корпустары эшләп килә [Сиразитдинов, 2012, с. 118–126; Сиразитдинов, 2012, с. 139–141; Сиразитдинов, 2014, с. 86–89].

Йәнле һөйләү телен өйрәнеүҙә, халыҡтың һүҙ байлығын туплауҙа корпустарҙың әһәмиәтен һәм ролен күҙ уңында тотоп, башҡорт теленең диалекттары һәм һөйләштәре буйынса репрезентатив корпус төҙөү телселәр алдына ҡуйылған төп бурыстарыҙың береһе булып тора. Был корпуста башҡорт теленең барлыҡ һөйләштәренең өлгөләре лә урын алырға тейеш. Унда информанттың йәшен, белем кимәлен, ғаиләлә аралашыу телен,

милләтен күрһәткән метамәғлүмәттең булыуы төрлө социологик тикшеренеүҙәр үткәреү өсөн дә ҙур әһәмиәткә эйә буласаҡ. Темаларҙың төрлөләгә һөйләштең фонетик, лексик һәм грамматик үҙенсәлектәрен сағылдырырға мөмкинлек бирәсәк. Корпуста аудиофайлдарҙың расшифровкаһы, әҙәби варианты, урыҫсаға тәржемәһе урын аласаҡ.

Лингвистика һәм мәғлүмәт технологиялары лабораторияһы коллективы проекттың әлеге этабында башҡорт теленең көнсығыш диалекты буйынса телмәр материалын йыйыу һәм уны эшкәртеү буйынса эш алып бара. Был диалект әй, һалйот, арғаяш, миәс, ҡыҙыл, учалы һөйләштәрен үҙ эсенә ала.

1) Көнсығыш диалекттың фонетикаһы, лексикаһы, морфологияһы һәм синтаксисының территориаль үҙенсәлектәрен сағылдырған махсус материал йыйыу өсөн Башҡортостан Республикаһына, Силәбе, Свердловск һәм Ҡурған өлкәләренә ҡараған 28 торама пункт һайлап алынды. Улар шулай уҡ Башҡорт теленең диалектологик атласы өсөн дә терәк пункт итеп алынған.

2) Һәр бер торама пунктта кәмендә 12 информант яҙып алына: гендер буйынса 2 яҙма, йәш төркөмө буйынса 6 яҙма.

Түбәндәге йәш төркөмдәре айырыла:

– мәктәпкәсә йәштәге һәм башланғыс класс уҡыусылары (11 йәшкә тиклем),

– урта йәштәге мәктәп уҡыусылары (11–15 йәш),

– өлкән йәштәге мәктәп уҡыусылары һәм студенттар (16–25 йәш),

– урта йәштәгеләр (25–45 йәш),

– өлкән йәштәгеләр (45–65 йәш),

– оло йәштәгеләр (65 йәштән алып).

Мәғлүмәт биреүсенең белем кимәле (башланғыс, урта, юғары) иҫәпкә алына.

3) Аудиояҙма менән бергә файлдың экстралингвистик билдәләрен үҙ эсенә алған мәғлүмәт яҙып алына:

– зат: ир-ат, ҡатын-ҡыҙ;

– белем: башланғыс, урта (урта мәктәп йәки урта профессиональ белем биреү учреждениеһы), юғары;

– йәш;

– белем алыу теле: башҡорт, урыҫ, татар, сыуаш һ.б.;

– ғаиләлә аралашҡан теле: башҡорт, урыҫ, татар;

– мәғлүмәт биреүсенең милләте;

– исеме, атаһының исеме, фамилияһы;

– йәшәгән урыны;

– был урынға күскәнсе һуңғы йәшәү урыны (күскән осраҡта);

– яҙыу ваҡыты.

4) Монолог, диалог һәм полилог кеүек аралашыу төрҙәре айырыла.

5) Информанттарҙан мәғлүмәт яҙып алыу өсөн 15 тема билдәләнгән:

– туй, туй йолалары;

– ашамлыҡ (көндәлек аштар, ҡунаҡ аштары);

– мал-тыуар (ниндәй мал-тыуар аҫрайҙар, нисек ҡарайҙар);

– туғанлыҡ системаһы (балалар һәм яҡын туғандар);

– өй янындағы биләмәләр (емеш, йәшелсә баҡсаһы);

– йәшәгән йорт (ҡасан һалынған, кем тарафынан һалынған);

– ауыл тирәһендәге ер-һыу атамалары;

– ауыл, мәктәп, ырыу тарихы;

– көндәлек тормош (эш, мәктәп, дуҫтар тураһында әңгәмә);

– миҙгел, һауа торошо;

– таҡмаҡтар, мәҡәл-әйтемдәр, әкиәттәр;

– район үҙәгенә, күрше ауылдарға барып ҡайтыу (ниндәй эштәр буйынса, ниндәй транспорт менән);

– балаларҙың уйындары (ниндәй уйындар һәм нисек уйнайҙар);

– балаларҙың дуҫтары (кемдәр улар, ҡайҙа йәшәйҙәр);

– ауыл тирәһендә осраған хайуандар (ниндәй хайуандар һәм ҡоштар осрай).

6) Яҙма цифрлы диктофонға ҡыҫылмаған форматта (.WAV, 16бит/22kHz – 16бит/48kHz) яҙыла. Әңгәмә барышына ҡамасаулаған шау-шыу, тауышты (телевизор,

радио һ.б.) туҡтатып тороу һорала. Аудиояҙма Sound Forge программаһы ярҙамында паспортизация үтә һәм төрлө шау-шыуҙан һәм оҙон паузаларҙан таҙартыла.

7) Файлдарҙың паспортизацияһы һәм метамәғлүмәттәр аудиофайлдың исеменә индерелгән:

1. v – көнсығыш диалект, aj – әй һөйләше, ar – арғаяш һөйләше, sl – һалйот һөйләше, mi – миәс һөйләше, kz – ҡыҙыл һөйләше; uc – учалы һөйләше;

2. m – ир-ат, w – ҡатын-ҡыҙ;

3. белем: n – башланғыс белем, s – урта белем, v – юғары белем;

4. йәшкә бәйле төркөмдәр номерҙары: 1 – мәктәпкәсә йәштәге һәм башланғыс класс уҡыусылары (11 йәшкә тиклем), 2 – урта йәштәге мәктәп уҡыусылары (11–15 йәш), 3 – өлкән йәштәге мәктәп уҡыусылары һәм студенттар (16–25 йәш), 4 – урта йәштәгеләр (25–45 йәш), 5 – оло йәштәгеләр (45–65 йәш), 6 – өлкән йәштәгеләр (65 йәштән алып);

5. t1 – t15 – темалар;

Мәҫәлән, varwvt14d003 файлы исеменән көнсығыш диалектының арғаяш һөйләшендә һөйләшкән урта йәштәге юғары белемле ҡатын-ҡыҙҙан “туй, туй йолалары” темаһына яҙып алынған аудиофайл икәнлеген белергә була.

Информанттың өҫтәлмә кодтары d001 алып d999 тиклем. Был код текст файлының исеме булып тора. Унда мәғлүмәт биреүсенең исеме, атаһының исеме, фамилияһы, уның ғаиләлә аралашҡан теле, милләте, әлеге йәшәгән урынға тиклем йәшәү урыны (күскән осраҡта), был урында йәшәү ваҡыты, яҙыу датаһы бирелә. Һәр бер мәғлүмәт @ билдәһе менән айырыла. Мәҫәлән, Зилдә Әхмәҙи ҡыҙы Мәүлитова@б@б@б@Ташҡыя Учалы районы БР@10@25@12.08.2017, был файлдың исеме – d005.txt.

Башҡорт теленең диалект корпусы һөйләштәрҙең фонетикаһын, лексикаһын һәм грамматикаһын өйрәнеүҙә баһалап бөткөһөҙ ҡиммәтле сығанаҡ буласаҡ.

Әҙәбиәт:

1. Диалектологический атлас башкирского языка. Уфа, 2005. 232 с.
2. Баишев Т.Г. Башкирские диалекты в их отношении к литературному языку. Уфа, 1953. 132 с.
3. Башҡорт һөйләштәренең һүҙлеге. 1 т. Көнсығыш диалект / Н.Х.Мәҡсүтова һ.б. Өфө, 1967. 300 б.
4. Башҡорт һөйләштәренең һүҙлеге. 2 т. Көньяҡ диалект / Н.Х.Мәҡсүтова һ.б. Өфө, 1970. 327 б.
5. Башҡорт һөйләштәренең һүҙлеге. 3 т. Көнбайыш диалект / Н.Х.Мәҡсүтова һ.б. Өфө, 1987. 231 б.
6. Ишбулатов Н.Х. Диалектная система башкирского языка в сравнительно-историческом освещении: Автореф. дисс. д.ф.н. Уфа, 1974.
7. Киекбаев Дж.Г. Башкирские диалекты и краткое введение в их историю. Уфа, 1958.
8. Максютова Н. Х. Восточный диалект башкирского языка в сравнительно-историческом освещении. М.: Наука, 1976.
9. Машинный фонд башкирского языка. URL:http://mfbl2.ru (дата обращения: 25.04.2018).
10. Миржанова С. Ф. Южный диалект башкирского языка. М.: Наука, 1979.
11. Миржанова С.Ф. Северо-западный диалект башкирского языка. Уфа, 1991.
12. Сиразитдинов З.А., Бускунбаева Л.А., Бардыбаева А.Д., Ишмухаметова А.Ш., Рафикова Л.Н. О разработке национального корпуса башкирского языка // Роль и место национальной библиотеки в социокультурном пространстве. Материалы Международной научно-практической конференции. Уфа, 2012. С. 118-126.
13. Сиразитдинов З.А., Бускунбаева Л.А., Ишмухаметова А.Ш., Ибрагимова А.Д., Мигранова Л.Г. Корпус текстов периодической печати на башкирском языке // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России. Уфа, 2012. С. 139–141.
14. Сиразитдинов З.А., Бускунбаева Л.А., Ишмухаметова А.Ш., Ибрагимова А.Д. О создании корпуса башкирского фольклора // Урал-Алтай: через века в будущее. Материалы VI Всероссийской тюркологической конференции (с международным участием). Уфа, 2014. С. 86–89.

Бравина Р.И., Николаев Е.Н. (Якутск)

ОБСЛЕДОВАНИЕ ЖЕЛЕЗОПЛАВИЛЬНЫХ ГОРНОВ XVI-XVII ВВ. В МЕСТНОСТЯХ СЫНГАСАЛААХ И ТУЛУР В ХАНГАЛАССКОМ РАЙОНЕ РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ)

Изучение процесса освоения железа – одна из важнейших задач современной науки, так как появление металлургии привело к революционному преобразованию производительных сил, хозяйственного уклада и мировоззренческих основ древних культур. Вместе с тем, в Якутии эта тема относилась к кузнечному делу якутов XIX-XX вв. и рассматривалась, в основном, с точки зрения этнографической науки, в которой затрагивались также социальные аспекты труда металлургов, мифо-ритуальные воззрения, связанные с кузнечеством и т.д. [Стрелов, 1928; Ксенофонтов, 1977; Струминский, 1948; Алексеев, 1965; Иванов, 1966; Антонов, 1977; Уткин, 1991].

Что касается археологического изучения, то первые сведения о находках металлургических объектов связаны с работами Ленской историко-археологической экспедиции 1940 гг. под руководством А.П. Окладникова [Окладников, 1945, 1946, 1950]. Остатки «керамического горна в виде большого круглодонного горшка», фрагмент крицы и металлургические шлаки были обнаружены исследователем при раскопках стоянки Мухтуя в Ленском районе РС (Я). Памятник был датирован I тыс. н.э. [Окладников, 1955, с. 199]. Кроме того, близ г. Якутска А.П. Окладниковым были зафиксированы многочисленные следы плавильных ям в виде прямоугольных углублений, на дне и по сторонам которых встречались фрагменты железного шлака и обломков глиняных сопел. Эти объекты были отнесены к культуре якутов, но археологические работы на месте не проводились [Окладников, 1950, с. 110]. Остатки горнов для плавки железа были также обнаружены Н.Д. Архиповым на археологических комплексах Вилюя – поселениях раннего железного века – позднего средневековья Элээнньи, Хоту-Туулаах II, Вахунайка [Архипов, 1968; 1977].

В дальнейшем целенаправленных попыток изучения металлургического производства с позиций археологии не предпринималось. Потому особо ценным оказалась информация от краеведа М.А. Куприянова о найденных им на территории Второго Жемконского наслега Хангалассского улуса железоплавильных горнов в виде глиняных горшковидных сосудов, врытых в землю. В полевой сезон 2017 г. указанные объекты были исследованы археологической экспедицией ИГИиПМНС СО РАН. В общей сложности, выделено три производственных площадки, на которых зафиксировано 6 железоплавильных сооружений.

Производственная площадка Сынгасалаах – I. Объект выявлен на северной оконечности старичного озера Сынгасалаах в смешанном березово-лиственничном лесу и представлен тремя железоплавильными площадками, расположенными на 3-метровой террасе озера. Раскопочными работами было исследовано 2 металлургические площадки.

Горн № 1 расположен на пологом склоне 3-метровой террасы озера. Несмотря на густую лесную растительность, объект визуально выделяется на местности, часть сохранившихся стенок горна выступает над поверхностью и не успела полностью задерноваться. Внутренняя камера заполнена землей с включениями древесного угля, мелких фрагментов стекловидного шлака, а также глиняной обмазки.

При зачистке дернового слоя проступили нечеткие контуры ямы, в которой была размещена глиняная рабочая камера горна. Находящийся в центре раскопа сыродутный горн представлял собой крупную горшковидную емкость из глины, сооруженную на подложке из плитняка. Земля вокруг горна имеет следы термического воздействия, прокалена до красно-оранжевого цвета. Форма плавильной печи яйцевидная, толщина стенок 3-8 см. На внутренних стенках имеются следы застывшего шлака. Высота сохранившейся части горна 52-55 см, размер устья горна 30-45 см.

Подложка представляет собой площадку размером 70×80 см, сложенную из плит песчаника, размещенных в два слоя. Центр площадки выполнен из монолитного куска плитняка с выбитым сферическим, чашеобразным углублением под округлое днище горна. Очевидно, каменная подложка была сооружена для улучшения термоизоляционных

свойств горна при плавильном процессе. Во избежание боковых теплопотерь, на подложку полукругом были установлены плотно подогнанные друг к другу плиты песчаника. Свободное пространство между плитами и самим горном забутовано землей. Передняя часть, расположенная по направлению к озеру, и днище горна деформированы при технологических операциях, вероятно, связанных с выпуском шлака и выемкой крицы.

С целью определения времени существования плавильни был отобран образец древесного угля из заполнения рабочей камеры, по которому была получена дата 405±45 (СОАН–9661). При калибровке по второй сигме календарный возраст расположен в пределах 1552–1633 гг. н.э.

Горн № 2 находится в 26 м к северо-западу от горна № 1. Представляет собой небольшое насыпное возвышение, верхняя часть горна полностью не задернована и хорошо заметна на дневной поверхности.

Пространство вокруг горна подвергалось термическому воздействию - имеет красновато-бурый оттенок. Вокруг плавильной печи фиксируются мелкие фрагменты стекловидного шлака, куски древесного угля, обломки глиняных сопел. Сохранность плавильной камеры неудовлетворительная, глиняные стенки растрескались, пронизаны корнями деревьев, рассыпаются от малейшего прикосновения. Обнаруженный металлургический горн конструктивно представляет собой усеченный конус на подложке из плитняка. Вокруг горна также имеется теплоизоляционное полукольцо из плит песчаника, выложенных под углом 45°.

В передней части, обращенной к склону, имеется технологическое (?) отверстие со следами натекшего шлака. Донная часть горна разрушена, плита-подложка имеет следы воздействия высоких температур.

Высота сохранившейся части горна 45-47 см, размер устья 38×44 см.

Производственная площадка Сынгасалаах II. Комплекс выявлен на западной оконечности оз. Сынгасалаах на 3-метровой террасе в смешанном лиственнично-березовом лесу. Расположен на 220 м западнее от производственной площадки Сынгасалаах I. На данном объекте обнаружено 2 металлургических горна, шлаковые отвалы и прочие отходы железоплавильного производства. На данной площадке был исследован один металлургический горн. По своей конструкции не отличается от предыдущих. Такое же небольшое насыпное возвышение, в центре которого находится глиняный горн. Вокруг холмика расположены остатки шлаковых отвалов. Сам железоплавильный горн имеет усечено-яйцевидную форму, выделяется среди других печей более толстыми стенками (11-15 см) и объемами рабочей камеры. В передней части горны расположено полукруглое фурмовое (?) отверстие, рядом с которым лежали 2 глиняных сопла. Донная часть плавильной печи разрушена. Глиняная часть горна покоится на каменной подложке с боковой обкладкой из плит песчаника. Высота сохранившейся части – 68 см. Диаметр устья – 52-58 см.

Второй горн находится на 25 м северо-западнее от горна № 1 в смешанном лиственнично-березовом лесу, остатки горна выделяются на местности, глиняные стенки рабочей камеры выступают над поверхностью. На объекте была проведена нивелировка, фотофиксация, измерения. Земляные работы не производились.

Производственная площадка Тулур выявлена приблизительно в 3 км юго-западнее от оз.Сынгасалаах, близ оз. Тулур.

На данном объекте обнаружены остатки одного железоплавильного горна. Металлургический горн также визуально выделялся на местности и представляет собой небольшое возвышение с выступающими над поверхностью стенками камеры. Над холмиком проросли деревья, кустарничковая растительность. Рядом с горном находился шлаковый отвал.

Сохранность обнаруженного объекта неудовлетворительная, глиняные стенки деформированы, значительная часть горна полностью разрушена. Сохранились только некоторые части днища и стенок рабочей камеры. Сама камера была заполнена землей, древесным углем, фрагментами глиняной обмазки, мелкими кусочками стекловидного шлака. На сохранившихся стенках имеются следы натекшего шлака. Горн расположен на каменной подложке, имеется теплоизоляционное полукольцо из плит песчаника. Высота горна 42-64 см. В раскопе зафиксированы фрагменты обмазки, кусочки спекшейся глины

и шлаки, а также железный инструмент типа кочерги, вероятно, применявшегося для выгребания образовавшегося шлака и крицы. Орудие имеет несомкнутую втулку, рабочий конец Г-образно загнут. Общая длина изделия 20,4 см, ширина втулки 4,5 см, ширина рабочего конца 2,8-2,9 см. Длина короткого загнутого конца 0,9-1 см.

По углю из заполнения рабочей камеры была получена радиоуглеродная дата 350±40 (СОАН-9660), которая при калибровке отнесена к 1455–1637 гг. н.э.

Таким образом, найденные железоплавильные конструкции и следы металлургического производства свидетельствуют о том, что древнее население Якутии в XVI–XVII вв. применяло небольшие глинобитные горны с принудительной подачей воздуха. Судя по всему, технология сооружения горнов была следующей. В центре насыпи рыли яму необходимого размера. На дне ямы делали подложку и боковую обкладку из каменных плиток и ставили на нее нижнюю, закругленную часть (днище) горна, которое, очевидно, изготавливали заранее. Пространство между боковыми плитами и чашей горна плотно забутовывалось землей. Затем обмазывали стенки ямы толстым слоем глины, возводя, таким образом, тулово горна, соединенное с днищем, и, наконец, формировали устье, которое обычно возвышалось над дневной поверхностью на 10-20 см. В результате получалась глиняная емкость (рабочая камера), в которой происходила плавка железа.

Обнаруженные металлургические горны имеют аналогии среди материалов памятников таежной зоны Нижнего и Северного Приангарья, Среднего и Нижнего Енисея, датируемых XI-XIV вв. н.э. Эти пункты возможно обозначают движение технологии плавки железа или этнических групп из Прибайкалья в Якутию. Известно, что от Енисея на Лену существовал путь, проторенный еще в глубокой древности. Этим путем воспользовались в 1630-е годы русские землепроходцы. Известный якутский историк, этнограф Г.В. Ксенофонтов (1937) считал, что предки якутов пришли на Среднюю Лену из Прибайкалья именно так: Приангарье - Енисей - Вилюй - Лена. Такого же мнения придерживался В.Г. Карцов (1929) - автор раскопок археологических памятников на Енисее в конце 1920-х гг., который считал, что теория о приходе якутов с Енисея имеет под собой крепкие основания: «...не было ничего удивительного в том, если в результате дальнейших исследований ладейская культура, культура северных притаежных коневодов, оказалась бы праякутской». Ладейская культура считается преемницей таштыкской культуры и относится к VII-XIV вв.

По мнению исследователей, начальный этап использования железа в южной тайге связан с тесными контактами местного населения с племенами Саяно-Алтайского нагорья. Ямные железоплавильные горны Средней Сибири, рабочая камера которых соединялась с мехами через фурмовое отверстие в земле, относятся к таштыкской эпохе и датируется в интервале I в. до н. э. – V в. н. э. [Окладников, 1953, с. 16-22; Сунчугашев, 1979, с.30-49; Гладилин, 1985, с. 168; Асеев, 1980, с. 85-92, Мандрыка, 2012; с. 407.]. Здесь необходимо обратить внимание на стоянку Улахан-Сегеленнях на р. Токко, где в слоях, относимых к железному веку, были обнаружены металлургические шлаки и развал плавильного горна [Алексеев, 1996, с. 14]. Материалы стоянки свидетельствуют о раннем появлении (VI-VII вв.) скотоводческого тюркского компонента на территории Якутии, которые, возможно, привнесли с собой и металлургию железа. И далее эти контакты имели продолжение.

В свете вышеизложенного, изучение металлургического производства якутов имеет важное историческое значение, как для изучения древних культур Якутии, так и этнокультурогенеза якутов саха.

Источники и литература:

1. Алексеев А.Н. Древняя Якутия: железный век и эпоха средневековья. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1996. 96 с.
2. Алексеев Н.А. Обряд посвящения в кузнецы у якутов // Из истории Якутии XVII–XIX вв. Якутск,1965. С. 113–120.
3. Антонов Н.К. О якутских металлургических терминах // Полярная звезда. Якутск, 1977. № 6. С. 108–109.
4. Архипов Н.Д. Археологические памятники Нижнего Вилюя // Археологические открытия 1968 года. М., 1969. С. 206–207.

5. Архипов Н.Д. Вахунайка – новый памятник раннего железного века Якутии // Научно-теоретическая конференция. Иркутск, 1977.
6. Асеев И.В. Прибайкалье в средние века (по археологическим данным). Новосибирск: Наука, 1980. 149 с.
7. Гладилин А.В. Металлургия Среднеангарья // Археологические исследования в районе новостроек Сибири. Новосибирск, 1985. С. 167–180.
8. Иванов В.Н. Кузнечное дело у якутов в XVII в. // Якутский архив (сборник статей и документов). Вып. 3. Якутск: Якут. книж. изд-во, 1966. С. 64–76.
9. Карцов В.Г. Материалы к археологии Красноярского района (Государственный Музей Приенисейского края. Описание коллекций и материалов музея. Отдел археологический). Красноярск: Госмузей, 1929. 55 с.
10. Ксенофонтов Г.В. Эллэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. Якутск: Бичик, 2004. 352 с.
11. Мандрыка П.В. О появлении железа в южной тайге Среднего Енисее // Российский археологический ежегодник. № 2. СПб.: Изд-во С.Петерб. ун-та, 2012. С. 400–411.
12. Окладников А.П. Ленские древности: Отчет об археологических исследованиях в низовьях реки Лены (Якутск–Жиганск) в 1942 и 1943 гг. Якутск: НИИЯЛИ ЯАССР, 1945.
13. Окладников А.П. Ленские древности: Отчет об археологических исследованиях на Нижней Лене от Жиганска до Кумах-Сурта в 1942–1943 гг. Якутск: НИИЯЛИ ЯАССР, 1946.
14. Окладников А.П. Ленские древности: Отчет об археологических исследованиях в районе с. Покровского и г. Якутска в 1940–1946 гг. М.; Л.: АН СССР, 1950.
15. Окладников А.П. История Якутской АССР. Т. I: Якутия до присоединения к русскому государству. М.; Л.: АН СССР, 1955.
16. Сенотрусова П.О., Самородский П.Н., Мандрыка П.В. Материалы по черной металлургии на комплексе Проспихинская Шивера IV в Нижнем Приангарье // Вестник НГУ. Т. 15. № 5: Археология и этнография. 2016. С. 136–147.
17. Стрелов Е.Д. К вопросу об эксплуатации залежей железных руд по р.р. Ботоме и Лютенге (по архивным данным) // Хозяйство Якутии. № 1. Якутия: Издание Госплана, 1928. С. 48–63.
18. Струминский М.Я. Кустарный способ добычи руды и выплавки из нее железа якутами // Сборник материалов по этнографии якутов. Якутск, 1948 С. 45-59.
19. Сунчугашев Я.И. Древняя металлургия Хакасии. Эпоха железа // Новосибирск, 1979. 192 с.
20. Уткин К.Д. Черная металлургия якутов второй половины XIX – нач. XX вв. Якутск : Якутс.книж. изд-во, 1991.

Валиева М.Р. (Уфа)

ЭТНОИГРА «ЙӘТӘС АЙЫРЫУ» У БАШКИР (ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СЛОВА *ЙӘТӘС*)

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

Этнические игры разных народов составляют их духовную культуру и отражают самобытность народа. Также они доносят нам древнее мировоззрение и мышление дописьменной истории этносов. Исследовательница башкирских народных игр и развлечений Ф.Ш. Абсаликова пишет, что ретроспективное исследование игровых названий, терминов и сюжетов позволяет исследователям создать интересный и ценный свод источников, а также интерпретировать многие проблемы истории как башкирского, так и других тюркских народов» [Абсаликова, 2000, с. 4].

Башкирские народные игры как часть духовной культуры нашли свое научное описание в трудах И.Г. Галяутдинова, Ф.Ш. Абсаликовой, Х.Х. Баймурзина и др., которые изучали в основном детские игры в дидактико-педагогических целях. В работах Р.А. Султангареевой игры исследуются как компонент праздников и обрядов.

По общей характеристики всех башкирских народных игр их можно условно делить на два вида: 1) подвижно-спортивные; 2) логико-сенсорные. В данной статье мы обратили внимание на этноигру с дужкой «*йәтәс», «йәтәс айырыу»,* которая относится ко второй группе и развивает память, ловкость рук, а также вырабатываются логико-сенсорные способности и внутреннее (аутическое) мышление.

Основная цель нашего исследования заключается в изучении распространенности игры в *йәтәс/сәтәш* (*йәтәс айырыу*) у народов урало-алтайской языковой общности и этимологизация наименования кости *йәтәс,* которая является превичным значением слова.

При больших праздничных застольях кости служили объектом игр, поверей, обрядов и благопожеланий. Так, одной из популярных при застольных играх костей считается *йәтәс* – это маленькая дугообразная косточка птиц (дужка), лат. *furcula* «маленькая вилка». Она представляет из себя две сросшиеся ключицы и находится между позвоночником и грудиной. В традиционной культуре питания башкир грудинку птицы подают почетному гостю или самому старшему авторитетному члену семьи. После съедания данного «почетного куска мяса», раздвоенную кость между шеей и грудью птицы, т.е. *йәтәс* во время игры разламывали исключительно с помощью мизинца. Возможно, башкиры знали, что активность мизинца представляет подвижность ума, общительность, улучшает работу сердца, циркуляцию крови и т.п.

Для начала опишем ход игры, которую рассказали информанты. Участвует два игрока, которые ломают вилочку *йәтәс* после поедания грудинки птицы. Заранее обговаривается подарок для победителя, который дарит проигравший, а также устанавливается окончательный счет по договоренности (обычно фигурируют цифры 3, 4, 6 или 7 раз). Игру начинает тот, кто сломал вилочку с формой крючка, т.е. большую часть кости. Суть игры заключается в том, что передавая любую вещь в руки противника по игре, произносишь слово *йәтәс.* Другой участник игры должен успеть сказать *иҫемдә* до того как возмёт в руки предложенную вещь. Если человек не успел или забыл уже про пари, то засчитывается очко вручителю предмета, т.е. первому участнику. Дальше последовательность не соблюдается, каждый старается обыграть своего противника как можно скорее. Играют до окончательного счета, который был обговорен до начала игры.

Среди башкир данная игра является очень распространенной и имеет местные отличия в некоторых деталях. В отличии от вышеописанного варианта игры табынских башкир, юрматынцы начинают со сравнения величины кости, т.е. исходя из того, чья кость оказалась длинее. При этом пытаются вручить в руки соперника раздвоенную кость и произносить выигрышное слово *йәтәс.* В ответ другой соперник должен взять кость и говорить *иҫемдә* ‘помню’. Если удастся отдать в руки половины дужки грудинки и сказать слово *йәтәс* без ответа соперника *иҫемдә* ‘помню’, то у игрока на счету будет считаться один бал. По рассказам информантов игра может продолжаться годами.

В «Башкирско-русском словаре» под редакцией З.Г. Ураксина отмечано, что игра рассчитана на забывчивость одного из спорящих [БРС, 1996, с. 254]; в III, VIII томах «Академического словаря башкирского языка» под редакцией Ф.Г. Хисамитдиновой (2012, 2015) данная игра называется *йәтәс, сәтәш, йәтәс айырыу, йәтәс айырышыу, йәҙәс отоу, йәтәс отошоу* и обозначает ‘держать пари, ломая дужку птиц’ [АСБЯ, IV 2012, с. 263, 323; АСБЯ, VII 2015, с. 842]. В диалектах можно услышать *йәтәс һындырыу, сәтәш сындырыу, йәтәс айырыу, йәтәс ҡайырыу* и т.п.

В «Диалектологическом словаре башкирского языка» (отв. ред. М.И. Дильмухаметов) даны фонетические вариации самого названия кости (дужки) из разных говоров: *йәҙәс, йәҙәч (танып.), йәдәс, йәҙәш* (дем.), *жәҙәч* (гайнин.), *йәҙәс* (каридельск.), *сәтәш* (средн.), *шәтәш* (кизил, айск.) [ДСБЯ, 2002, с. 131, 401]. Имеются лексические вариации: *отошсеүәк* (гайнин.), *отошһөйәк* (средн.). Литературной нормой приняты два варианта – *йәтәс / сәтәш.*

Некоторые фонетические соответствия в говорах диалектов башкирского языка составляют фонетическую цепочку: *јәтәс – джәтәш – жәтәш – җәтәш – щәтәш – шәтәш – чәтәш – цәтәш – сәтәш* ‘дужка’.

В духовной культуре многих народов мира вилочная кость птиц используется в гаданиях и играх. Ее разламывают на две части, однако не совпадают правила и условия игры. Так, в английском языке дужка и сама игра называются *wishbone* досл. ‘кость

желания’. По их поверьям, желание сбудется отломившего большую часть кости. После этого победитель может подарить свою половину вилочки любому другому человеку с правом загадать желание. У англичан более древнее название дужки птицы *merrythought* ‘забавные намерения’, т.е. гадали на то, кто из двух участников скорее женится или выйдет замуж. Кроме англичан и американцев игра с вилочкой птиц широко распространена у восточнославянских народов: болг. *ядец,* босн., сербско-хорв. *jadac* и т.п. Как видим, название игры совпадает с общетюркским словом. Также в день поминок обычно на кладбище христианские народы Поволжья чуваши, мордва, удмурты гадали на смерть, разламывая дужку птицы. По некоторым данным, такой тип гаданий восходит к этрускам [muldyr.ru›a/a/vilochka]. Данная игра у русских называется «беру да помню», «ельчик» или «Иван-дурак». Также по поверьям многих народов, кость *йәтәс,* т.е. дужка приносит в дом благополучие и она служила символом счастья наряду с подковой. Обычно башкиры вешали её высоко на прибитый к матице (или стене) гвоздь.

Надо отметить, что народные игры тюрков и монголов, связанные с костями животных, сформировались в традициях кочевой культуры на основе быта и обычаев номадов Евразии. Однако исторические корни данной игры в *йәтәс* можно относить к охотничьей культуре.

Этимологизация названия дужки представлена в «Этимологическом словаре татарского языка» Р.Г. Ахметьянова: башк. *йәтәс, сәтәш,* тат. *ядәч*, ног. *ябдесин,* караим. *йаддэс*, тур. *yades, lades,* чув. *йетес, йĕтес, итес, йетек,* мар. *йатас, йӓтӓс*, *йĕдас*, удм. *ǧатес,* коми *чэгсь,* болг. *ядец* и т.п. По его исследованию, татарское слово *ядәч* употребляется в финно-угорских и тюркских языках Поволжья, Сибири, Кавказа, а также в огузских, карлукских, кыпчакских, кыргызских языках и все перечисленные формы восходят к персидскому «< фарсы. *yād da t* «хәтердә калачак шәй» [Ахметьянов, 2007, с. 136]. В словаре Р.Г. Ахметьянова, а также в двуязычных словарях тюркских, финно-угорских, восточнославянских языков можно увидеть различные фонетические варианты названия игры с дужкой, которые начинаются на инициальную согласную **j** (*йәдәч, ядец*). Исходя из этого мы решили выявить этимологию слова на общетюркской почве. Для этого мы представим форму реалия – она в виде дужки, двурожки, рассохи, развилины. В тюркских языках развилину обозначают лексемой *сат.* Второй вариант башкирского слова *СӘТәш* есть палатализованная форма общетюркского *сат/ čat.* По законам исторической фонетики известно то, что согласные ***с~й*** часто чередуются в тюркских языках (см.подробнее статью М.Валиевой). Второй компонент слова -***әш*** является словообразовательным аффиксом, образующим прилагательные от основ глаголов и существительных [Уразбаева, 2004, с. 12].

Таким образом, разбивка башкирской формы *йәт+әс* и *сәт+әш* на наименьшие смысловые элементы дает следующее: *йәт/сәт/сат* – корень, означающий развилину, -***әш*** – это словообразовательный аффикс, образующий прилагательные от основ глаголов и существительных. В результате сращения форм произошла лексикализация – *йәтәс* ‘дужка (птиц); название игры’.

Следующий этап этимологизации слова *йәтәс* связан с этимоном ***сат (сата)*** с общей семантикой *‘развилка, развилина, вилы; перекресток’*. Например, *саталы һәнәк, сатаһы ҡайырылған, саталы ботаҡ* и т.п. Лексемы *сат* и *сата* имеют абсолютный синоним *аса* в той же семантике и восходят к единой праалтайской форме ПА **pˈačˈV.** Однако в словаре EDAL приведен всего лишь один пример Bashk*. as-* и отсутствуют башкирские формы *сат, сата, аса* (см. подробнее порядок праалтайской рекострукции формы **pˈačˈV**) [EDAL, 2003, с. 1116].

Нами построена следующая схема от праалтайской формы к *йәтәс*: ПА **pˈačˈV** > ПМ **hača** > ПТ ***ač-** > общетюрк. **ač-** > башк. **аса, сата** > **сат** > **сәт** > **йәт** > **йәт+әс**.

Возможно, прамонгольская форма *hača* является палатализованным вариантом тюркских слов *сат, сата*. Древнетюркская форма ***satγa II*** ‘пересекаться (*о дорогах*)’ [ДТС, 1969, с. 490] подтверждает наше мнение. Также общеизвестно, что в тюркских языках согласные ***һ~с*** и ***ч~т*** чередуются между собой. Форма *аса* образовалась в результате выпадения фарингальной согласной фонемы **һ**. Для башкирских слов *аса, сата, сат, сәт, сәтәш, йәтәс* восстанавливаемой исходной формой может быть прамонгольская ***hača.**

Башкирское слово ***сат*** многозначное слово: 1) пах, промежность 2) лобковая кость, 3) перекрёсток, 4) развилина [БРС, 1996, с. 531; АСБЯ, 2012, с. 433]. Данный список семем дополняют следующие диалектные значения: 5) (ик-сакмар.) межкопытная щель у парнокопытных, 6) (дем.) раздвоенный конец плети, кнута, 7) (дем.) одна фаза электричества (проволочная линия), 8) (сред.) бедренная кость, 9) (айск.) межгорье [ДСБЯ, 2002, с. 271].

Также см. другие дериваты из *диалектологических словарей башкирского языка,* восходящие к ПМ *hača:

сата (кизил.) – рогатина на дне кумысного сита;
сатабаған (ик.) – сучковатое дерево для сушки посуды;
саталағас (дем.) – сучковатое дерево для сушки посуды;
сатағойроқ (ик-сакм.) – уховертка;
сатақай (сакмар.) – уховертка;
сатақ (иргиз.) – сучковатое дерево, предназначенное для боронования;
сатақ (кизил.) – развилина реки;
сатлық (сред.) – передний угол дома;
саттық (кизил., айск.) – межгорье;
сатлықойроқ (дем.) – ласточка;
сатыш, сатиш (сакмар.) – родственник;
сатара (салйугут.) – перекресток;
сатыра (миас.) – перекресток;
сатаһәнәк (сред., айск.) – вилы с двумя развилками;
сәсә (лит.) – рогатина (для охоты на медведя);
сәсе (дем.) – стожар;
сәтәш (лит.) – дужка;
шәтәш (кизил., айск.) – дужка;
сәтәкәй (лит.) – мизинец
сәт бармақ (миас.) – мизинец;
аса (аргаяш.) – развилина пальцев;
асама (урта) – гнет из нескольких ветвей или раздвоенный ветви для стога;
асамай (минзелин., ик-сакмар.) – стропила;
асақай (аргаяш, сакмар.) – уховертка;
асалақ (кизил.) – уховертка;
асағойроқ (аргаяш., кизил., сакмар.) – уховертка;
аса тараҡан (миас.) – уховертка;
аса тояҡлы (сакмар.) – парнокопытный(е);
асамай булыу (аргаяш.) – расходиться;
саталау (лит.) – отделять; делать развилистым;
саталаныу (лит.) – стать развилистым и т.п.

Как видим, этимон *сат* участвует не только в образовании наименования кости *йәтәс / сәтәш,* но и производит бесчисленные другие самостоятельные слова башкирского языка.

Поиск самой наименьшей смысловой части дал следующий результат. В словаре Э.В. Севортяна все деревянные развилки, рогатины, а также лук и разные ответвления обозначены корнем (основой) ***ЙӘ (йәба, йәп)*** [Севортян IV, 1989, с. 45]. В башкирском языке существуют такие наименования вил, складных ножиков и крючков с основой ***йәп***: *өс йәпле һәнәк* (*синон.* өс саталы һәнәк, өс асалы һәнәк) ‘вилы-тройчатки’, *ике йәпле һәнәк* (*синон.* ике саталы һәнәк, ике асалы һәнәк) ‘вилы-двойчатки’; *ике йәпле бысақ* ‘перочинный нож с двумя лезвиями’, *өс йәпле ҡармаҡ* ‘крючок-тройник’ и т.п. В составе перечисленных наименований основа ***йәп*** дает значение рожка (зуба) раздвоенных, вилообразных предметов.

В заключении отметим, что башкирские слова *йәтәс / сәтәш* в значении ‘дужка – часть анатомического строения птицы; игральная кость; наименование игры и условное выражение игры с вилочкой птицы’ этимологизируется на урало-алтайской почве и его восстанавливаемым этимоном является форма *сат* ‘рассоха, развилина’, которая в свою очередь восходит к ПМ форме **hača* > ПА*pˈačˈV. Несмотря на то, что игра с дужкой

распространена в культуре многих народов мира под разным названием в персидских, восточнославянских, финно-угорских, монгольских, тюркских языках данная игра наименована тюркской формой *ядец, ядәч*, *йәтәс*, *сәтәш* и т.п.

Источники и литература:

1. Абсаликова Ф.Ш. Игры и развлечения башкир: конец XIX – первая половина XX в. Уфа: Гилем, 2000. 133 с.
2. Академический словарь башкирского языка. В 10-ти томах. Т. 4: (Буквы Й-К) / Под ред. Хисамитдиновой Ф.Г. Уфа.: Китап, 2012. 944 с.
3. Академический словарь башкирского языка. В 10-ти томах. Т. 7I: (Буквы П-С) / Под ред. Хисамитдиновой Ф.Г. Уфа.: Китап, 2015. 872 с.
4. Ахметьянов Р.Г. Этимологический словарь татарского языка. В 4-х томах. Т. 4. Бирск. 2006. 233 с.
5. Башҡорт халыҡ уйындары. Өфө: Гилем, 2006. 72 с.
6. Башкирско-русский словарь / Отв. ред. Ураксин З.Г. М., 1996. 884 с.
7. Валиева М.Р. Пратюркская инициальная фонема [й] и её булгарские рефлексы в говорах башкирского языка // Вестник Башкирского университета. 2015. Т 20. № 2. С. 571-575.
8. Диалектологический словарь башкирского языка / Отв. ред. Ишбердин Э.Ф. Уфа: Китап, 2002. 432 с.
9. Древнетюркский словарь. М., 1969. 716 с.
10. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на буквы Ҷ, Ж, Й) / Отв. ред. Левитская Л.С. М.: Наука, 1989. 292 с.
11. Уразбаева З.Г. Словарь аффиксальных морфем башкирского языка. Уфа, 2004. 82 с.
12. Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка. В 2-х томах. Чебоксары. Т.1. 471 с.; Т. 2. 510 с.
13. Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A. The etymological dictionary of Altaic languages. Leiden, Brill, 2003. (EDAL).
14. Вилочка. Режим доступа: muldyr.ru›a/a/vilochka.

Информанты:

1. Фахретдинов Хамза Ниязиевич 1968 г.р., охотник, д. Толпарово Гафурийского р-на Республики Башкортостан;
2. Валиева Гамиля Сафаевна 1938 г.р. , пенсионерка, д. Б-Утяшево Гафурийского р-на Республики Башкортостан.
3. Багаутдинова Амина Сибагатовна 1928 г.р.,пенсионерка, д. Ибракаево Стерлибашевского р-на РБ.

Вереш П.Т. (Будапешт, Венгрия)

ПРОБЛЕМЫ СИБИРСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ ВЕНГЕРСКОГО НАРОДА В СВЕТЕ НОВЫХ ДАННЫХ

Русский ученый с мировым именем В.И. Вернадский в свое время предвидел, что грядущая наука будет внутренне выстраиваться не по дисциплинам, а по проблемам, которые в рамках лишь одной узкой научной специальности не могут быть даже корректно поставлены. Не случайно Вернадский гениально заметил: «Если для творческих ученых и есть какая-то одна конкретная стратегия мышления, то это способность устанавливать связи, которые ускользают у большинства людей, вернее других исследователей. Можно называть это способностью *сопоставлять несопоставимое*, которое позволяет способным специалистам видеть отношения, невидимые для других. Они включают воображение, используя не связанные между собой стимулы, и, связывая их со своей темой. Талант – по современной терминологии креативность – это результат приверженности к интеграции различных точек зрения, когда ученый достигает успеха в нескольких различных областях,

и затем, *синтезируя* их, начинает приближаться к пику человеческого творчества. Через интеграцию различных точек зрения открывается глубинная структура идей. Раскрытие глубинной структуры, лежащей под многочисленными и разнообразными поверхностными структурами – основной критерий подлинного научного творчества». Все вышесказанное, несомненно, относится и к проблемам этногенеза и ранний этнической истории народов, в том числе, в определении прародины разных языковых семей. Таким образом, междисциплинарный подход важно применять к определению уральской или финно-угорской прародины, восточной частью которой является нынешняя этническая территория обских угров Западной Сибири [Чернецов 1963, с. 234; Вереш, 2009, с. 47-83]. Не случайно международные научные успехи именитых ученых РФ красноречиво свидетельствует о том, что российская антропология, генетика, археология, этнология, а также лингвистика, в том числе, тюркология и алтаистика, несомненно, являются лидирующими не только в Европе, но и в мировом масштабе. Ведь бывший СССР и нынешняя Россия являются государствами, в которых проживает более ста народов, где национальный вопрос всегда интенсивно изучался не только эмпирически, но и теоретически. Результаты исследования советских и российских ученых в области этногенеза, этнической истории и этнической идентичности, а также национальной политики и социологии имеют огромное научное значение и для европейских стран. Тем более, для венгров: ведь мадьяры (= венгры) – единственный народ среди этносов, говорящих на финно-угорских языках, который в ходе их этногенеза переместился из северо-евразийской лесной области Западной Сибири в степную зону, и там приобрел черты типичного кочевого хозяйства. Самые близкие родственники венгров по языку – ханты и манси – проживают в таежной части Зауралья. Нынешняя этническая территория обских угров (по новейшим данным) раньше полностью входила в восточную часть финно-угорской прародины уральских народов. При внимательном изучении российской историографии, создается впечатление, что российские авторы во многих случаях более компетентны в венгерской праистории, чем большинство специалистов по данной дисциплине в Будапеште. Это не вежливое преувеличение, а неоспоримый факт венгерской исторической науки. Дело в том, что этногенез и ранняя этническая история венгерского народа до 895-900 гг. нашей эры включительно, полностью происходила именно на территории СССР / России. Поэтому без знания огромной российской специальной литературе невозможно объективно реконструировать венгерскую праисторию до появления венгерских племен – кочевников-номадов, более точно полукочевников на современной этнической территории их потомков, т.е. на западном краю евразийской степной зоны. Это произошло под сильным давлением экологических изменений на рубеже IX-X вв. нашей эры, около 895-900 гг. А территория прародины, с которой предки венгров появились в Европе в районе Среднего Подунавья (Паннонии) в 895-900 гг., была определена благодаря развитию лингвистической науки во второй половине XIX века. Начиная с 1886 года исконной территорией финно-угров, в том числе и венгров, считалась область, расположенная между Средним Поволжьем и Уральскими горами. Это до сих пор самая популярная концепция по происхождению финно-угров [Кеппен, 1886, с. 48]. Эту ошибочную гипотезу финно-угорской прародины поддерживали подавляющее большинство венгерских исследователей почти до последнего времени: Дьерфи И. (1939), Жираи М., Барци Г., Хайду П., Ласло Д., Липтак П., Лигети Л., Барта А., Шомоди Ш, Дьерфи Дь. (1973), Рона-Таш А. и его ученик Зимони И., Тюрк А., Шугар Б., Вашари И., Палади-Ковач А., Фодор П. и другие ученые в Будапеште [ср. Veres, 2009, с. 23-89]. Таким образом, прародину финно-угорских народов зарубежные лингвисты традиционно неверно локализировали в течение более ста лет исключительно в Европе, именно в лесистом районе между Средним Поволжьем и Уральскими горами [Hajdu, 1964, с. 47–83; 14, 1988, с. 69]. Так как согласно концепциям О. Шрадера и Ф.П. Кеппена, впервые применившим биогеографический метод лингвистической палинологии в конце XIX века, исходной территорией древних финно-угров, предположительно, является область, расположенная в европейской части Уральских гор, на территории Поволжья [Кеппен, 1886, с. 84].

Однако, как недавно нами было выяснено, большой поучительной парадокс или конфуз случился в проблеме определения прародины. В истории изучения данной темы

состоит в том, что дикая медоносная пчела в течение более ста лет создавала крупную проблему в локализации исходной территории для миграции предков финно-угорских народов. В прошлом исследователи ошибочно определяли уральскую, финно-угорскую, угорскую и, следовательно, венгерскую прародину в областях лесной части Среднего Поволжья. Зарубежные лингвисты, находящиеся под влиянием Ф.П. Кеппена, неверно предполагали, что главный довод биогеографического метода – дикие медоносные пчелы, якобы, не эндогенны в Западной Сибири, а появились там недавно, в лишь в XIX веке из европейской части Башкирии. Новейшие данные российской палинологии убедительно свидетельствуют именно о том, что лингвистическая палеонтология с 1886 года до последнего времени перманентно неправильно определяла восточные границы финно-угорскую прародины и распространения широколиственных лесов Урала, а также спонтанного распространения диких медоносных пчел, и бортничества среди финно-угорских народов, прежде всего у хантов и манси Зауралья. Всемирно известиый палинолог Н.А. Хотинский уже в 1977 г. убедительно доказал, что во время позднего палеолита и раннего голоцена четвертый рефугиум - первоначальный центр распространения европейского широколиственного леса – находился на Урале. А это означает, что восточная граница финно-угорской прародины, также распространения смешанного широколиственного леса, как и диких медоносных пчел (название последных из-за табу имеет явно индоевропейскую или индоарйскую этимологию у финно-угров, как в китайском и японском языках), не ограничивались только европейским склоном Уральских гор, как ошибочно раньше предполагали в течение целого века. Это новое сенсационное научное открытие относительно истории евразийских лесов, несомненно, имеет огромное научное значение в межународной финно-угристике / уралистике, в том числе, и этногенезе венгров. Хотя на это до сих пор не обратили внимания лингвисты-уралисты. Не случайно в местах проживания южных групп обских угров путешественники и историки уже в XVII в. обнаружили диких медоносных пчел и описали лесное бортничество, как один из видов деятельности этих народов – хантов и манси. И в настоящее время на территориях обских угров, проживающих в бассейне Средней Оби, также встречаются и вяз, и липа. Весьма удивляет категоричное мнение В.Н. Чернецова, согласно которому в регионе на восток от Урала, (несмотря на то, что там произрастают липа и вяз), пчелы в диком виде не известны (1960). Это утверждение не соответствует действительности. Так, Бахрушину удалось найти в архиве города Кунгур письменное свидетельство, которое однозначно подтверждает, что до XVIII века (а именно в 1668–69 гг.) в районе Зауралья в бассейне реки Верхний Тагил тамошние манси занимались бортничеством. Однако, до 1930-го года этот факт не был известен. Кроме этого, Кеппен не знал также и о том, что известный голландский путешественник XVII в. В. Витзен в своей подробной монографии о России (1692 г.) упоминал о том, что ханты на Иртыше знакомы с дикими медоносными пчелами и интенсивно занимаются в лесу бортничеством. Все вышеперечисленные факты свидетельствуют именно о том, что на территории к востоку от Урала дикие медоносные пчелы по экологическим причинам были распространены издревле, а не являлись, как это обычно считается, одичавшими потомками домашних пчел. В эндогенности диких медоносных пчел нельзя сомневаться не только в районе Алтая, но и по всей Западной Сибири. Дикая медоносная пчела в Северной Азии не существовала лишь в субарктических районах.

Венгерский академик Петер Хайду (1925–2003) однако не знал об этом, поэтому он также сильно ошибался, когда предложил свою концепцию: первоначальное место расселения древних уральцев нужно искать именно в Западносибирском субарктическом районе, где преобладают еловые леса, главным образом кедр и пихта. Дело в том, что он неверно считал, что Западная Сибирь в прошлом являлась прародиной всех уральских народов в таежной зоне между Уральскими горами и нижним и средним течением Оби, то есть современная территория хантов и манси [Hajdu, 1964, с. 47–83]. П. Хайду делал особый акцент на том, что относительно финно-угорской эпохи лингвистически можно убедительно реконструировать название всего лишь одного дерева европейского широколиственного леса, а именно – вяза (лат. *Ulmus;* PFU **s'ala*> венг. *szil*). По его мнению, другие типичные деревья широколиственного леса тогда, якобы не существовали не только на территории прародины древних уральцев, но даже где жили финно-угры, потому что дуб и липа по его мнению будто ещё не появились в европейской части Урала.

Итак, ничего не подозревая об Уральском рефугиуме широколиственных лесов, выявленного российскими учеными, профессор Хайду сделал совершенно неверный вывод о позднем появлении дуба и липы в европейской части Уральских гор, лишь после распада финно-угорского единства из Центральной Европы из района Карпатских гор, где располагался один из рефугиумов европейских широколиственных лесов. К сожалению, все эти утверждения Хайду, вызывают большие сомнения, за исключением финно-угорской этимологии названия дерева вяза PFU **s'ala* [Veres, 2009, с. 89]. Серьезные опасения в связи с этим возникают и потому, что согласно методике финно-угристики, древними считаются исключительно лишь те слова, относящиеся к уральской или финно-угорской эпохе, которые можно выявить в настоящее время и во всех отдельных подгруппах этой языковой семьи. По нашему мнению, этот важный и часто успешный метод сравнительной лингвистики в отдельных случаях, тем не менее, таит в себе возможность ошибок. Так как отдельные слова могли полностью исчезнуть даже вследствие климатически-экологического влияния, как это случилось, сравнительно недавно, например, с общим названием дуба у обских угров и венгров. А это может повлечь за собой воспроизведение неправильных в хронологическом отношении лингвистических реконструкций. В данном случае на основании того факта, что в современных языках обских угров отсутствует название дуба, а в венгерском (*tolgy*) оно имеет иранское (алано-осетинское) происхождение, лингвисты сделали далеко идущие, но не верные выводы относительно определения восточной границы финно-угорской прародины [Хайду, 1964, с. 47–83]. Ведь по новым пыльцевым данным известно, что дуб под климатическим влиянием исчез из Зауралья и Западной Сибири, т.е. южной части былой этнической территории хантов и манси, только сравнительно недавно, около тысячелетия назад [Хотинский, 1977, с. 234; 1980, с. 37].

Другая крупная методологическая ошибка зарубежных лингвистов, занимающихся определением территории прародины древних уральцев или финно-угров, заключается в том, что они не обращали внимания на то биологическое обстоятельство, что вяз в составе широколиственного леса Северной Евразии всегда распространяется вместе с дубом и липой. Это является неоспоримым биологическим фактом палинологических исследований [Хотинский, 1977, с. 185]. Не говоря о том, что вяз сам по себе – одно из самых характерных деревьев этого типа леса. По нашему мнению, реконструкция названия вяза (*PFU *s'ala*) однозначно указывает именно на то, что присутствие вяза обозначает обязательное наличие одновременно и дуба и липы, а также дикой медоносной пчелы, следовательно, и бортничества [Veres, 2009, с. 15-29]. Новейшие данные российской палинологии и других дисциплин убедительно свидетельствуют о том, что лингвистическая палеонтология в Венгрии до последнего времени совершенно неправильно определяла восточные границы распространения и широколиственного леса около Урала и спонтанного распространения диких медоносных пчел, и архаического бортничества среди финно-угорских народов, но прежде всего у хантов и манси Западной Сибири. А так как такими были главные биогеографические аргументы при традиционном определении территории финно-угорской прародины, можно сделать вывод, что при установлении восточной границы исходного района древних уральцев и финно-угров, зарубежные лингвисты, занимающиеся этой интересной проблематикой, ошибались, когда в течение ста лет полностью игнорировали основополагающие данные других наук.

Дело в том, что более новые палинологические исследования известного московского биолога Н.А. Хотинского убедительно доказывают, что рефугиум, то есть первоначальный центр распространения широколиственного леса, находился во время позднего палеолита и раннего голоцена на среднем и южном Урале. Таким образом, это обозначает, что восточная граница распространения широколиственного леса не ограничивалась только западным, то есть европейским склоном Уральских гор. Это явилось сенсационным научным открытием вышеназванного российского ученого, несомненно, имеющим большое международное научное значение, в том числе и в финно-угристике [Хотинский, 1977, с. 234]. Значит, новые пыльцевые данные убедительно свидетельствуют как раз о том, что довольно рано, еще во время среднего голоцена около 4500 до н.э., не только вяз и липа, но также и дуб, совместно проникли с Уральского рефугиума на восток, в Зауралье, вплоть до среднего течения Оби. Из этого логично следует, что все типичные деревья широколиственного леса все-таки были известны в

некоторых районах Западной Сибири минимум шесть тысяч лет тому назад, хотя зарубежные исследователи до сих пор категорически отрицали этот важный географический факт, как и эндогенность медоносных пчел на территории Зауралья, тем более в юго-западной части Сибири. При определении границы прародины финно-угорских народов все выше перечисленные экологические факты не принимались во внимание в течение более ста лет, поэтому иностранные ученые обычно придерживались той ошибочной традиционной точки зрения, по которой исходная территория древних финно-угров располагалась, якобы исключительно в Европе, именно в лесистом районе Поволжья [Hajdu, 1964, с. 47–83; Кузеев, 1988, с. 69].

К сожалению, первоначальный центр распространения широколиственного леса на Урале на рубеже позднего палеолита и раннего голоцена до последнего времени не был известен в зарубежной специальной литературе по финно-угристике. И это не смотря на то, что для биогеографического метода лингвистической палеонтологии ключевое значение, несомненно, имеет именно рефугим вяза, дуба и липы, находившийся в начале голоцена в средней и южной части Уральских гор. Важно подчеркнуть, что со времени выхода в 1886 году известной монографии Ф.П. Кеппена о совместной финно-угорской и индоевропейской прародине, где главным, но не убедительным биогеографическим аргументом служило спонтанное распространение медоносных пчел только в Европе, зарубежные лингвисты совершенно не считались с тем ключевым фактом, что дикие медоносные пчелы постоянно пребывают в тесном симбиозе именно с липой [Кузеев, 1883, с. 143; 1890, с. 23-32]. Просто не знали, что пчелы отдают предпочтение, прежде всего цветам липы, которая хорошо известна в Зауралье, на этнической территории обских угров. Большой парадокс в истории изучения данной темы состоит в том, что даже те западные исследователи, которые признавали произрастание липы в Западной Сибири, в том числе, и в Алтайских горах, были глубоко убеждены, что до рубежа XVIII–XIX вв. медоносные пчелы в Зауралье вообще не были известны, как категорически, но ошибочно утверждалось Кеппеном и Радловым – родоначальниками этой популярной, но неверной концепции – относительно эндогамного распространения диких медоносных пчел якобы исключительно только в Европе [ср.: Кеппен, 1886, с. 49; Радлов, с. 245-247]. Хотя и на местах проживания южных групп обских угров в Западной Сибири, путешественники и историки даже в XVII веке обнаружили диких медоносных пчел и описали лесное бортничество, как один из видов деятельности этих племен. И в настоящее время на территориях хантов, проживающих в бассейне Средней Оби, также встречается липа [Ср.: Хотинский,1977, с. 84; Veres, 2009, с. 5-39].

В следствие всех этих эмпирических и методологических проблем и неверных предположений широкое распространение получило необоснованное мнение о том, что спонтанное распространение диких медоносных пчел не включает Западную Сибирь, но якобы совпадает с распространением дуба, который в настоящее время, действительно, известен в Восточной Европе лишь до Уральских гор, и название этого дерева сейчас полностью отсутствует у обских угров Западной Сибири. Это обстоятельство ввело в заблуждение многих иностранных ученых, пренебрегавших комплексным методом, хотя именно в этногенетических исследованиях интердисциплинарный подход крайне необходим. Следует обратить особое внимание на такие новые данные российской палинологии 70-80-х годов XX века, которые до сих пор по разным причинам еще не учитываются в Венгрии при определении уральской финно-угорской и венгерской прародины народов. Во всяком случае, новейшие палинологические результаты Н.А. Хотинского свидетельствуют о том, что довольно рано, уже во время климатического оптимума атлантического периода, когда наблюдалось максимальное распространение широколиственных лесов в Евразии как в западном, так в северном направлениях, вяз, дуб и липа росли не только на Урале, но и намного восточнее, вплоть до среднего течения Оби [Хотинский, 1977, с. 253]. Несмотря на то, что лингвистам удалось убедительно реконструировать лишь название вяза (PFU **s'ala*) в эпоху финно-угорской общности, из этого, далеко не следует, что древние уральцы на своей прародине были знакомы исключительно только с этим деревом широколиственного леса, как довольно категорично, но ошибочно, утверждал профессор П. Хайду [Hajdu, 1964, с. 46]. Другими словами, в начале среднего голоцена, около V тыс. до н.э., районы Зауралья и прилегающей юго-западной части Сибири также, как и сейчас, входили в зону

широколиственных лесов. Этот интересный факт до сих пор не был известен зарубежный исследователям, занимающихся определением уральской и финно-угорской или венгерской прародин традиционным методом лингвистической палеонтологии. Можно предположить, что ученых вводило в заблуждение то экологическое обстоятельство, что после оптимума атлантического периода под влиянием климатических изменений теплолюбивый дуб постепенно был почти полностью вытеснен из Западной Сибири, но это произошло лишь приблизительно тысячу лет тому назад. Следовательно, общее название дуба исчезло из языков ханты и манси сравнительно недавно. Однако на угорской прародине к востоку от Уральских гор дуб, несомненно, был известен раньше. Таким образом, название дуба (PFP **tompa > tammi > typy*) сохранилось лишь у финно-пермских народов, живущих к западу от Урала в зоне европейских широколиственных лесов [Hajdu, 1964, с. 42]. Не зная об этих важных экологических изменениях, зарубежные лингвисты пришли к неправильным выводам, они выдвинули ошибочную гипотезу о сравнительно позднем появлении дуба около Урала – хронологически после распада финно-угорского единства – якобы из района Карпатских гор, где располагался другой рефугиум широколиственных лесов. В этих неверных предположениях свою роль сыграло исчезновение лингвистического материала относительно названия дуба у угорских народов. Таким образом, современную экологическую обстановку венгерские лингвисты необоснованно распространили на далекое прошлое – на эпоху финно-угорского единства, т.е. на несколько тысячелетий назад. Однако, принимая во внимание те новые палинологические факты, что деревья дуб, липа и вяз на Урале в рефугиуме широколиственного леса были известны уже с начала голоцена, можно сделать следующий вывод. Несмотря на отсутствие в настоящее время лингвистического материала в угорских языках относительно дуба, тем не менее древним уральцам, а позже и финно-уграм, даже уграм и венграм на их прародине около Урала, всё-таки был хорошо известен там не только вяз, но и дуб, не говоря о липе. Дело в том, что эти типичные деревья широколиственного леса всегда распространяются вместе, то есть комплексно, и во время голоцена они составляли единый биоценоз, хотя их границы не всегда совпадали со стопроцентной точностью [Хортинский, 1977, с. 25-36]. Таким образом, сопоставление лингвистического материала (PFU **s'ala*), с новыми палинологическими данными из монографии Н.А. Хотинского и других работ его учеников, дает нам право существенно «удревнить» названия дуба, перенести его из финно-пермской эпохи не только в финно-угорскую, но даже в уральскую эпоху, хотя касательно этого факта почти отсутствуют непосредственные языковые материалы [Hajdu, 2007, с. 234]. К тому же нашу гипотезу подтверждает не только само существование в южной части уральской, а позднее, финно-угорской прародины рефугиума широколиственного леса, но и сохранение в юкагирском языке корня древнефинно-угорского названия вяза: *сал* (*sāl* <PFU **s'ala*) в значении «дерево», «лес», а в нганасанском – *салтэ* «пень», ср.: манси *салт* «ива» или «липа» [2007, с. 259]. В этой связи здесь хотим выразить благодарность известному русскому финно-угроведу, академику В.В. Напольских. Он обратил наше внимание на исследование И.А. Николаевой, обнаружившей в юкагирском языке слово *sāl* (<PFU **s'ala-* 'вяз') в значении 'дерево'>'лес'[Николаева, 1987, с. 237].

Древнеугорская этноязыковая общность, возникшая в Зауралье после распада финно-угорской единства около 2600-2100 гг. до н.э., имела андроноидный культурный облик, но уральский антропологический тип [Вереш, 2011, с.128]. Этот расовой тип связан с древними уграми – общими предками венгров и обских угров [Сальников,1967, с. 158; Чернецов, 1963, с. 223]. Однако после тысячелетнего сосуществования в конце бронзовой эпохи древние угры окончательно разделились на две ветви. В распаде угорской общности большую роль играли сложные эколого-климатические и культурные процессы на рубеже II–I тыс. до н.э. [Вереш, 2011, с.128; Марков, 2010, с. 33; 1976, с. 98; Veres, 2009. с. 11; Rudenko, 1969, с. 43–45]. Северная часть древних угров, предков манси и хантов, начиная с XII. в. до н. э., постепенно, в несколько этапов, переселяется в бассейн Нижней и Средней Оби – на их современную этническую территорию [Косарев, 1981, с. 245]. Угорская этноязыковой общность, куда входили общие предки обских угров и венгров, после тысячелетнего совместного проживания на юго-восточных окраинах бывшей уральской прародины финно-угров в лесостепях Западной Сибири, расформировалась на

рубеже II–I тыс. до н.э. Протовенгров заставили переселиться на юг под давлением значительных экологических изменений, – интенсивное заболачивание их лесостепной этнической территории Зауралья. Это же заболачивание вытеснило предков обских угров на таежный север. Древние венгры во время переселения в степную зону изобрели номадизм – кочевое скотоводство, как совершенно новый для них хозяйственно-культурной экотип, помогающий им выжить на фоне ухудшающихся климатических условий [Вереш, Пекина, 2017, с. 96]. Таким образом, угры-мадьяры – единственный народ среди этносов, говорящих на финно-угорских или уральских языках, который в ходе их этногенеза переместился из североевразийской лесной области в степную зону, и там приобрели черты типичного кочевого хозяйства – номадизма. Южная часть угров – предков венгров – мигрировала из лесостепного Зауралья в степную зону Западной Сибири. Это переселение протовенгров на юг отражает черкаскульская археологическая культура, которая между XII–X вв. до н. э. вклинивается в евразийскую степную зону [Зданович, 1988, с. 233; ср.: Vere , 2009, с. 67]. В евразийской степной зоне на рубеже II–I тыс. до н.э. происходили по сути революционные хозяйственные изменения, зарождался новый, однобоко специализированный хозяйственно-культурный тип – кочевое скотоводство, степной номадизм [Марков, 2010, с. 30; 1976; ср.: Tót, 1969; Вереш, 2009; 2011, с.129]. В результате венгры – единственный народ среди финно-угорских этносов, который в ходе этногенеза переместился из лесной в степную зону, и там приобрел черты типичного кочевого этноса [Вереш, 2011, с.130]. Теперь уже антропологические типы обских угров и венгров существенно отличны: первый типичен для уральской, второй – для европеоидной рас. Население андроновской культуры I тыс. до н.э. стало основой этнического формирования ираноязычных савроматов и некоторых южных групп угров. Согласно работам А.В. Коротаева и Д.А. Халтуриной в XII–X вв. до н.э. в Западно-Сибирской степи и соседней аридной территории Северного Закаспия наблюдалось сильное смешение восточных финно-угров и иранцев [Коротаев, Халтурина, 2010]. Однако этот важный район одновременно был не только северным центром моноцентрического возникновения и распространения евразийского номадизма, но также этнической территорией древних венгров, где начиная с XII века до н.э. формировался их андроновский антропологический тип [Марков, 2010, с. 30; Марков, 1976; ср. Tót 1969]. Особенно важным в свете концепций Г. Е. Маркова (о моноцентрическом возникновении номадизма) и исследований Т. Тота и Г.Ф. Дебеца, является то, что группе древних венгров близок антропологический материал андроновской культуры Восточного и Центрального Казахстана, и особенно сарматов Нижнего Поволжья (Калиновка) и группы Приаралья (Миздахкан). По мнению В.В. Напольских, андроновцы-иранцы непосредственно заимствовали от уральцев фольклорный материал относительно архаичной дуалистической космогонической мифологии, которые через иранцев даже финно-угры опосредованно влияли на дуальные сюжеты Библии. Коротаев и Халтурина считают также специальные гены финно-угорских народов (mitU8). Важно что «дуалистическая» космогония не реконструируется на протоиндоевропейском уровне. Единственная ветвь индоевропейцев, имеющая развитую собственную дуалистическую космогонию, – древние иранцы, которые интенсивно контактировали с финно-уграми и именно благодаря им заимствовали дуалистические космогонические мифы древних уральцев [Коротаев, Халтурина, 2010, с. 175–182]. По их мнению присутствие дуалистических космогонических мотивов, обнаруживаемых исключительно только в ранних авестийских текстах, датируется около XII–X вв. до н.э. Мы полагаем, что именно тогда, когда хронологически возникло евразийское кочевничество в степной зоне под этнокультурным и генетическим влиянием южных групп финно-угров [Вереш, 2014, с. 234]. Таким образом, южная часть древних финно-угров – далеких предков венгров – мигрировала в степь Западной Сибири на рубеже II–I тыс. до н.э., потом – в соседний полупустынный регион нынешнего Казахстана, где с XII века до н.э. начинал формироваться их андроновский антропологический тип на иранском этническом субстрате по мнению Тибора Тота [Tóth, 1969, с. 124]. Иными словами древние венгры весьма активно участвовали в создании нового подвижного хозяйственного типа – номадизма и стали среди финно-угров единственным типичным кочевническим этносом, с которым не могли конкурировать в степи даже арийцы-иранцы, а позже и другие

кочевники, тем более – ассимилировать их по языку и этнически [Вереш, 2014, с. 53]. Это сильное культурное и генетическое влияние угров-венгров на соседние иранские группы во время их тесного хозяйственного симбиоза и ответное антропологическое их влияние иранцев связано с тем, что культурная адаптация к неожиданным экологическим условиям стимулирует выявление потенциальной креативности любого народа [Вереш, 2014, с. 51]. Долгое время в Западной Европе, в том числе и в Венгрии в исследованиях долгое время отсутствовал междисциплинарный метод. Отечественные ученые не обратили должного внимания на важнейшие результаты советских археологов и антропологов или этнографов, относительно происхождения евразийского номадизма. Долгое время у нас в Будапеште не были известны публикации С.И.Руденко, М.Г.Грязнова, Г.Е.Маркова, К.П.Сальникова, Л.Н. Гумилева, А.Н Хазанова и др., хотя их работы имели колоссальное значение в исследовании мировой культуры, так как этим советским ученым удалось окончательно определить абсолютную хронологию возникновения кочевого скотоводства в евразийской степной зоне, а именно – рубежом 2-го – 1-го тыс. до н.э. К сожалению, мои будапештские коллеги, а также западно-европейские или американские исследователи, до сих пор не обратили внимания на докторскую диссертацию профессора кафедры этнологии МГУ Г.Е. Маркова [Марков, 1967, с. 33; 1978, с.33, 2010), опубликованную и на немецком языке. В своей монографии он убедительно доказал, что кочевнический образ жизни в евразийской степной зоне возник у разных народов не конвергентно, а моноцентрично из одного очага, начиная с рубежа 2–1 тыс. до н.э., именно с полупустынного региона Северного Прикаспия. Первоначальный центр этого важного культурно-хозяйственного экотипа находился не в Европе, а в Азии, в стенных районах Западной Сибири и нынешнего Казахстана, где в этот период была распространена андроновская археологическая культура, для которой характерен одноименный антропологический тип наблюдающийся и у древних венгров. По мнению Г.Е. Маркова, можно установить зону первоначального центра становления кочевничества внутри евразийской степной зоны. Кочевничество, как совершенно новый специализированный культурно-хозяйственный экотип возникло как раз моноцентрично, северный предел этого ареала ограничивался западно-сибирской лесостепью, южный – окрестностями Центрально-Иранского нагорья. Критическая зона возникновения и распространения номадизма находилась как раз в областях Южного Урала, Центрального Казахстана, Восточного Прикаспия. Весьма странно, что ученые разных стран, но прежде всего моей родины, до сих пор не обратили внимания на следующее интересное хронологическое и географическое совпадение. Симптоматично, что антропологический тип древних венгров формировался на этой же территории Казахстана, в засушливом степном и полупустынном регионе Северного Прискапия в то же время, когда там возникло пастушеское скотоводство кочевнического типа. По мнению выдающегося ученого из Будапешта, Тибора Тота (1929-1991), длительный процесс формирования антропологического типа древних венгров начался в XII в. до н. э., их морфологический ареал локализовался в засушливом районе Северного Каспия, между Аральским морем, Нижней Волгой и Мугоджары – южным продолжением Урала, преимущественно на андроновском субстрате. Особенно интересным является, что группе древних венгров близок антропологический материал андроновской культуры Восточного и Центрального Казахстана, и особенно сарматов Нижнего Поволжья и группы Приаралья. Этот взгляд Т. Тота, поддержанный Г.Ф. Дебецем и Кариной Марк, является одним из основных достижений в исследовании этногенеза венгров. В отличие от подавляющего большинства моих отечественных коллег, я в своих исследованиях всегда пользуюсь междисциплинарным методом. Будучи этнографом и историком, я постоянно изучаю труды российских археологов, антропологов, географов, палинологов и лингвистов, прежде всего финно-угроведов, алтаистов и иранистов, занимающихся древней историей Евразии. Таким образом, мне удалось обнаружить что известный антрополог Тибор Тот, доказавший в своей докторской диссертации, защищенной в Москве в 1978 году, что антропологический тип венгров X в. н.э. происходит от своеобразного краниологического материала андроновской культуры. Другими словами, как ни удивительно, Т. Тот просто не знал о том, когда доказывал, что формирование антропологического типа древних венгров происходило именно в том засушливом районе Казахстана, где российский профессор МГУ Г.Е. Марков локализировал возникновение кочевничества. Тибор Тот не

был знаком с работой о моноцентрическом генезисе кочевничества в евразийской степной зоне на рубеже 2–1 тыс. до н.э., а сам Марков, к сожалению, не имел информации о результатах, полученных Т. Тотом в его докторской диссертации, частично опубликованной в журнале «Вопросы антропологии» в 1970 году. Таким образом, именно мне пришлось объединить их точки зрения в единую интегральную концепцию. Этот важный междисциплинарный шаг позволил сделать новые выводы, которые послужили основой для научного открытия в области этногенеза венгров. Конечно, если вышеназванные крупные ученые своевременно внимательно ознакомились бы с результатами исследований друг друга,то есть, если бы они сознательно пользовались не узкодисциплинарным, а междисциплинарным методом, то оба пришли бы к аналогичным выводам еще раньше меня. Весьма странно, что именитые иностранные исследователи евразийского номадизма, также наши специалисты венгерской праистории до сих пор не придавали значение моноцетричному формированию степного кочевничества.

Источники и литература:

1. Антонов И.В. Страна башкир и ее соотношение с Великой Венгрией // Вестник Челябинского государственного университета. 2011. № 1. С. 17-22.
2. Бубнель Е.В., Иванов В.А., Чичко Т.В. Сведения средневековых европейских письменных источников о географических координатах «Magna Hungaria» («Великой Венгрии») // Известия Самарского научного центра РАН. 2013. №1-1. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/svedeniya-srednevekovyh-evropeyskih-pismennyh-istochnikov-o-geograficheskih-koordinatah-magna-hungaria-velikoy-vengrii (дата обращения: 30.10.2018).
3. Вереш П. Этиологический миф обских угров: происхождение фратриальной организации и модель мира // Труды Карельского научного центра РАН. 2014. № 3. С. 43–52.
4. Вереш П., Пекина А.М. Проблемы уральской прародины финно-угорских народов // Вестник Калужского государственного университета. 2018. № 1. С. 96–100.
5. Вереш П. Современные проблемы междисциплинарного исследования в области финно-угроведения // Ежегодник финно-угорских исследований. 2011. № 2. С. 121–136.
6. Гондатти Н.Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М.: Книга по требованию, 2012. 92 с.
7. Дебец Г.Ф. Опыт краниометрического определения доли монголоидного компонента в смешанных группах населения СССР // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии / Отв. ред. В.П. Алексеев, И.С. Гурвич. М.: Наука, 1968. С. 13–22.
8. Зданович Г.Б. Бронзовый век Урало-Казахстанских степей. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1988. 384 с.
9. Кеппен Ф.П. Материалы к вопросу о первоначальной родине и первобытном родстве индо-европейского и финно-угорского племени // Журнал Министерства народного просвещения. СПб.: Типография В.С. Балашева, 1886. 125 с.
10. Коротаев А.В., Халтурина Д.А. Мифы и гены: Глубокая историческая реконструкция. М., 2010. С. 172–182.
11. Косарев М.Ф. Бронзовый век Западной Сибири. М.: Наука, 1981. 234 с.
12. Кузеев Р.Г. и др. Научный архив УНЦ РАН. Ф. 116. Оп. 1. Д. 62. Л. 13.
13. Кузеев Р.Г. Проблемы этнической истории народов Среднего Поволжья и Южного Урала с середины I тыс. нашей эры до XVI в. / Препринт доклада. Уфа, 1987. С. 44.
14. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Уфа, 2010.
15. Лимборская С.А., Хуснутдинова Э.К., Балановская Е.В. Этногеномика и геногеография народов Восточной Европы. М.: Наука, 2002. 264 с.
16. Мажитов Н.А., Сунгатов Ф.А., Султанова А.Н. Сокровища древней Уфы. Уфа, 2008. 112 с.
17. Мажитов Н.А. К вопросу о происхождении башкирского народа // Проблемы востоковедения. 2011. № 3 (53). С. 20–32.
18. Марков Г.Е. Кочевники Азии. М.: МГУ, 1976. 298 с.
19. Марков Г.Е. Кочевники Азии. М., 2010. 317 с.
20. Сальников К.В. Очерки древней истории Южного Урала. М.: Наука, 1967. 289 с.

Гайкин В.А. (Владивосток)

КОРЕЙСКАЯ ДИАСПОРА В ЯПОНИИ И КВАЗИ ПРОФСОЮЗ СОАЙКАЙ

Конец XIX – начало XX вв. – это эпоха торжества нового (капиталистического) строя, бурного промышленного развития, выхода на политическую арену рабочего класса в качестве влиятельного актора, изменившего соотношение общественных сил, влияющего на процессы государственного управления. Разбалансирование старой классовой системы грозило разрушением действующего политического механизма, крахом государственной власти.

События октября 1917 г. в России и появление такой радикальной оппозиционной организации как Компартия Японии с «собственным» влиятельным профсоюзом «Дзэнкё» заставили гибко реагирующие на изменение обстановки правящие круги Японии перейти к опережающей социальной политике с целью исключить возможность повторения аналогичных российским событий. Многоаспектная система мер предусматривала и создание специальных квазипрофсоюзных организаций реформистского направления, уводящих рабочих со скользкого пути радикальных преобразований общественного устройства, предлагающие им ненасильственные варианты решения их социально экономических проблем.

В это же время в Японию, переживавшую промышленный бум, связанный с первой мировой войной прибывает всЕ возрастающее число корейских иммигрантов, восполняющих нехватку рабочих для растущих, на дрожжах, заказов воюющих держав японской индустрии. Если в 1916 г. численность корейской диаспоры составляла 5624 чел., то в 1920 г. – 31720 чел., а в 1930 – 298000 чел., абсолютное большинство которых были рабочие с низкой квалификацией. Дискриминация в оплате труда, грубое отношение администрации предприятий были теми самыми предпосылками, которые неизбежно вызывали вначале робкие, а постепенно все более серьезные попытки корейцев защищать свои профессиональные и человеческие права.

Необходимость контролировать огромный массив иммигрантов, склонный к политической самоорганизации, подверженный влиянию коммунистической идеологии, была очевидной. Этим и должен был заниматься Соайкай, созданный в декабре 1921 г., и сочетавший несколько функций – квазипрофсоюза, биржи труда и негласно-полицейского вспомогательного органа. Одной из главных задач Соайкай декларировалось установление японо-корейской гармонии и взаимной любви, что было отражено в названии (соай – взаимная любовь). Политическое и финансовое содействие формированию новой структуры оказали администрация генерал-губернаторства, МВД Японии, командование армии, компании Мицубиси и Мицуи, с помощью которых был сформирован фонд в 300 тысяч иен. Маруяма Цурукити поручил руководство фондом двум корейцам – Ли Ки Донгу и Пак Чум Гуну, которые на эти средства основали в Токио корейский квазитредюнион под полицейской «крышей» [Маруяма Цурукити, 1955, с. 85-84]. К 1929 г. Соайкай насчитывал более 16 тысяч членов и годовой доход более 420000 иен [Kawashima Ken, 2009, p.140]. Эти средства шли на содержание бирж труда для корейских поденщиков, медицинских клиник, обслуживающих корейских рабочих и их семей, строительство общежитий, на проведение культурных мероприятий и т.д.

Впоследствие Соайкай использовалась в качестве посредника или провокатора, на переговорах со стачечниками, изменяя вектор борьбы рабочих, и, направляя его против Соайкай стало паттерном манипулятивной практики разрешения трудовых конфликтов в пользу владельцев предприятий. Эта политтехнология стала доминировать при использовании Соайкай для разгрома забастовок, особенно после введения в действие в 1925 г. закона о защите порядка (тианхо). Соайкай, действуя в качестве квазипосредника, замещая действительного противника, провоцировал столкновения, «вызывал огонь на себя». После чего, под предлогом прекращения стычек, в конфликт вмешивалась полиция и проводила аресты.

Японский автор Онива Синсукэ, описывая забастовку японских рабочих на фабрике музыкальных инструментов Нихон гакки в 1926 г., констатировал: «Уникальность забастовки на Нихон гакки в том, что репрессии против бастующих проводила не полиция, а банды (в том числе организованные Соайкай). По мнению Онива использование банд

преследовало три цели. 1. Заставить силой забастовщиков прекратить стачку. 2. Отвлечь рабочих от прямых атак на компанию, создать трения внутри бастующего коллектива для того чтобы они тратили энергию на распри. 3. Создать на основе первых двух моментов повод для полиции вмешаться и произвести аресты на основании нарушения закона о сохранении порядка (тиан ихо)» [Онива Синсукэ, 1980, с.18].

Контроль над корейской диаспорой не мог быть полным без участия Соайкай в процессе превращения корейской рабочей силы в товар на рынке труда Японии. Массы безработных корейских иммигрантов представляли собой легкую добычу квазипрофсоюза, имевшего благодаря прямым связям с полицией рычаги для оказания влияния на всех акторов рынка труда – работодателей, посредников-субподрядчиков, нанимающих подёнщиков, государственные биржи труда.

На рынке труда в Токио Соайкай сохранял монополию практически со времени основания в 1921 г. Так, в 1922 г. из 10878 корейских рабочих, проживавших в Токио, 9096 (84%) нашли работу через агентства по найму при Соайкай. Из этих 9096 рабочих 45 % трудились на общественных работах на строительных площадках занимаясь примитивным физическим трудом, 30 % занимались торговлей и прочими работами и 20% трудились на небольших предприятиях. С января по апрель 1923 г. эта пропорция практически не изменилась – 80% устраивались на работу через Соайкай [Ringhoffer Manfred, 1981, p.45–69].

Ким Ту Ён – активист корейского рабочего профсоюза Росо в июле 1929 г. опубликовал статью о Соайкай в журнале Сэнки, объясняя почему в Соайкай так много членов: «Представим безработного корейца, только что прибывшего в Японию из Кореи… Он должен найти работу как можно быстрее, но технической возможности для этого у него нет, и он практически не говорит по японски. Кореец идет на городскую биржу труда, но его посылают (по договоренности с полицией) в бюро найма профсоюза Соайкай. Если у него нет крыши над головой, полиция, опять-таки, направляет его в Соайкай. Если кореец торгует на улице вразнос какой-то мелочевкой, чтобы свести концы с концами, полиция запрещает его «бизнес» и направляет его в Соайкай, где ему будут «прочищать мозги» разговорами о японо-корейской гармонии (найсэн юва сисо). Если он попытается устроиться на работу на стройку или поденщиком с тачкой на гравийный карьер, подрядчик пошлет его в Соайкай. А чтобы в Соайкай тебе дали направление на работу нужно вступить в эту организацию» [Ким Ту Ён, 1929].

Общественные работы (строительство шоссейных и железных дорог, укрепление берегов рек, ремонтно - строительные работы в городах и т.п.) стали отраслью где Соайкай доминировал как поставщик рабочей силы. В 1927 г. 90 % трудоустройств по линии полицейского квазипрофсоюза приходилось на общественные работы; в 1930 г. – 35 %; в 1931 г. – 72,7 %; в 1932 г. – 67,5 %. Во все годы процент безработных, направляемых с бирж труда Соайкай на заводы не превышал 35 %, исключение составлял 1929 г. – 74% [Kawashima Ken, 2009, p. 255].

В середине 1930-х гг. Соайкай, почти сошел со сцены как инструмент полицейского контроля и доминирующий посредник для корейских поденщиков на рынке труда. Постепенная (относительная) интеграция корейских иммигрантов в японское общество, освоение ими языкового минимума, с одной стороны, и неприемлемость платы за посреднические услуги Соайкай, на фоне снижения уровня жизни в условиях кризиса 1929-1933 гг., с другой, делало Соайкай непривлекательным инструментом адаптации, выводило корейских рабочих из-под его контроля. Корейские поденщики успешно осваивали способы самостоятельного трудоустройства напрямую через брокеров рынка труда на полулегальных минибиржах труда .

В борьбе против стачек корейских поденщиков Соайкай разоблачил себя как пособник полиции, и владельцев предприятий, союзник японского колониального аппарата. Его лидер и сооснователь Пак Чум Гун после избрания в японский парламент, по существу, предал квазипрофсоюз, открестившись от него и его превентивно полицейских практик. Если в 1932 г. численность Соайкай составляла 16080 чел., то к 1934 г. она упала до менее чем 7500 чел., а в 1936 г. составила только 3000 чел. (из 700-тысячного корейского населения Японии) [Kawashima Ken, 2009, p.164]. В 1941 г., в преддверии войны на Тихом океане, и в связи с ограничением деятельности в Японии политических и общественных организаций, был «закрыт» и Соайкай. Доверять

возглавляемой корейцами корейской организации монопольное право контроля над корейской диаспорой в условиях военного времени правительство посчитало небезопасным. Управление диаспорой передали японской госструктуре «Кёвакай».

Источники и литература:

1. Ким Ту Ён. Кавасаки ранто дзикэн но синсо (Правда о мятеже в Кавасаки) // Сэнки. Токио, июль 1929.
2. Кэйдзё ниппо. 24.09. 1923.
3. Кэйдзё ниппо. 19.12.1923.
4. Кэйдзё ниппо. 6.08.1924.
5. Маруяма Цурукити «Кэйсацу то сякай дзигё – дзикёку коэнсю (полиция и социальная работа) часть 2. Токио: Кэйсацу косюдзё гакуюкай. 1919. 286 с.
6. Маруяма Цурукити Тёсэндзин дантай соайкай – Нанадзюнэн токородокоро (Соайкай ретрозаписки через 70 лет.). Токио: Нанадзюнэн токоро докоро. 1955. 228 с.
7. Онива Синсукэ. Хамамацу нихон гакки соги но кэнкю 1926. 4.26–8.8 (Изучение забастовки на фабрике Хамамацу нихон гакки 1926. 4.26–8.8 Токио: Гогацуся. 1980. 258 с.
8. Сакаи Тосио. Тёсэндзин родо мондай (Корейские рабочие в Японии) // Сякай дзигё кэнкю. Май-июль1931. Май: 83-101, Июнь: 115-136, Июль: 184-193.
9. Тёсон ниппо. 17.05.1924.
10. Kawashima Ken. The proletarian gamble. Duke university press. Durham and London, 2009. 298 p.
11. Ringhoffer Manfred. Soaikai – Chosenjin doka dantai no ayumi (Соайкай – орган ассимиляции корейцев) // Zainichi chosenjin si kenkyu. v. 9. December 1981. p. 45–69.
12. Weiner Michael. The origins of the Korean community in japan 1910–1923. Atlantic highlands: New Jersey humanities international inc. 1989. 248p.

Галиева Ф.Г. (Уфа)

ОПЫТ ПРОВЕДЕНИЯ РЕВОЛЮЦИОННЫХ КРЕСТИН В СОВЕТСКОЙ БАШКИРИИ

Одним из малоизученных в башкирском обрядоведении является период первых десятилетий советской власти, когда по всей стране государство развернуло работу по внедрению взамен традиционных ритуалов, этнически нивелированных обрядов, соответствующих антирелигиозной идеологии, и направленных на быструю консолидацию народов, регионов, унификацию их культур. События в семье (рождение, свадьба, похороны) становились поводом для организации очередных общественно-политических мероприятий в соответствии с вызовами нового времени. Они в тот период часто проводились не в домах или в религиозных храмах, а в клубах, столовых предприятий, избах-читальнях – советских «храмах», при активном участии представителей сельсоветов, партии и комсомола.

Сходное содержание красных ритуалов позволяло совмещать их между собой и с другими мероприятиями. Так, на торжественном собрании, посвященном 5-летию организации РКП(б) г. Давлеканово, в центре внимания оказались родители новорожденного (малышу дали имя Маркс) и брачующиеся. Все они были удостоены чести находиться в президиуме высокого собрания, наряду с секретарем волостного комитета и другими ответственными лицами. Их поздравляли, говорили напутственные слова, затем зачитали доклады на актуальные темы. В завершение было принято несколько заявлений в кандидаты РКП, дан спектакль и концерт [7].

В Советской Башкирии красные свадьбы, крестины и похороны вначале получили распространение в городах, кантонных центрах, заводских поселках среди партийных и комсомольских работников, постепенно пробивая путь на периферию, этнографическую глубинку, в быт разных народов. К 1924–1925 гг., по архивным источникам, полевым материалам и публикациям прессы, в Башкирии сложился опыт проведения красной свадьбы в кантонах республики у русских, башкир, татар, чувашей, украинцев и эстонцев [9]. Стали популярными гражданские похороны с ружейными выстрелами, духовым

оркестром, митингами-прощаниями, особенно после похорон В.И. Ленина в Москве и пламенных революционеров в Уфе, среди которых были Сергей Нехаев, Шагид Худайбердин и др.

В архивных документах революционные крестины упоминаются редко, дважды – в ноябре 1923 г. в Белебеевском кантоне [17]. Республиканская газета «Власть труда», напротив, регулярно давала информацию о новом обряде. Так, 2 октября 1923 г. пресса сообщила, что в столовой пивоваренного завода № 1 г. Уфы состоялось собрание рабочих по случаю рождения дочери у кочегара Бочкарева. Родители новорожденной, которой дали имя Октябрина, по новой традиции, были приглашены в президиум. Прозвучали поздравления, для девочки вручили подарки и членский билет союза пищевиков [16].

«Власть труда» во всей полноте выполняла агитационно-пропагандистскую роль, практически в каждом номере приводя примеры «крещения по-новому», «пролетарских крестин», «проводов в гражданство», «введения в трудовую династию» новых членов общества и т.д. [20, 15]. По данным прессы, до середины 1920-х годов встречались случаи, когда «комсомол заявлял о зачислении новорожденного в пионеры, партия – иногда сразу в ряды РКП(б); администрация предприятия – в свой штат»; местком и комсомольская ячейка также принимали на себя заботу о воспитании ребенка, преподносили ему небольшие подарки – мануфактуру, иногда и деньги [12], что было и почетно, и в тяжелых экономических условиях – привлекательно. Царила атмосфера торжественности, чему во многом способствовало исполнение Интернационала в начале (при открытии занавеса на сцене), середине и в завершение собрания. На заводах ритуалы нередко совершались на фоне красной звезды и другой советской символики; звезда прикладывалась к губам малыша по аналогии с обычаем целовать православный крест, отсюда название «звездины». Часто с гордостью за достижение Октября новый обряд называли «октябрины».

В феврале 1924 г. «Власть труда» развернула дискуссию на тему: «Нужны ли октябрины?» [8]. Читатели (либо вместо них члены редакции, комсомольские работники) отмечали важную роль нового обряда, призванного «вырвать трудовые слои населения из объятий религиозных и старобытовых условностей» [13], подчеркивая воспитательное, антирелигиозное, революционное, интернациональное значение: «Новые обряды должны разрушать границы наций и религий, и устроят в конечном итоге тесную пролетарскую семью с одинаковым бытом, целями и задачами, которые легче и скорее выметут остатки старого капиталистического мусора и приведут к равенству и братству всех народов на земле» [13].

Революционные крестины постепенно выходили за пределы русской пролетарской городской среды. Вероятно, одно из первых упоминаний нового обряда, организованного в башкирской или татарской семье, датируется 15 февраля 1924 г., когда в ячейке РКП при Башщике прошли «пролетарские именины» сына беспартийного чернорабочего Латыпова и его беспартийной жены Хазбизямалы. Доклады о новом быте сделаны на русском и «татаро-башкирском языках». Малышу дали имя Кюраш (Борьба) [6]. Вероятно, к новым ритуалам обращались представители тюркских этносов, прежде всего, будучи в многоэтничной рабочей среде, как подражание русским. По одной из публикаций, на заводе «Красный ключ» две русские семьи провели красные крестины, детей назвали Ким и Май. Ритуал так понравился двум башкирам, что они тоже решили его провести, детей назвали Рэм и Октябрина [14].

Популярными именами революционного времени стали Владимир, Ленин (в память о вожде) [2, 19], Роза (в память о Розе Люксембург, вожде германского пролетариата) [23], Нинель (Ленин – в обратном порядке слов) [12], Ревмир (революционный мир) [10], Рэм (революция, электрификация мира) [22]. Иногда меняли фамилию: Месткомовская (в знак получения отцом профессионального знания в месткоме) [19]. Согласно полевым материалам, популярными именами стали Виль (аббревиатура Владимир Ильич Ленин), Рим (революция и мир), Искра и т.д.

Во втором полугодии 1924 г. красные крестины, «без купелей и глупых бормотаний попа», зафиксированы в с. Архангельское (девочку назвали Розой) [24], в Бижбуляке (двух мальчиков назвали Лениным) [1; 3], на железнодорожной станции Миньяр (дочери Х. Ахибутдинова, вероятно, дали традиционное имя, в газете оно не указывается) [5], в пос. Балакар Преображенской волости Зилаирского кантона (сыну крестьянина дали имя

Владимир) [4], в с. Дюртюли Шаранской волости Белебеевского кантона (ребенку дали имя Рид в честь писателя Джона Рида) [18].

В 1925 г. новый ритуал стал настолько популярным, что в ряде селений произошла подмена религиозного ритуала новым. Подобно тому, как каждый православный человек стремился быстрее окрестить своего ребенка, особенно слабого, так и некоторые крестьяне торопились провести октябрины. Сложилось поверье: «если не октябрился, значит “нехристь”. Обязательно надо октябрить» [25]. Массовый характер октябрины получили в городах. Комсомольские работники перестали справляться с потоком заявлений, в котором высказывалась просьба выслать на октябрины не только представителя, но и отряд с барабаном и даже духовой оркестр [25]. Целесообразность их проведения в городах стала сомнительной. Другое дело, в «деревнях с целью антирелигиозной пропаганды, в борьбе за новый быт, там, где ни разу октябрины не устраивали, можно провести один-два раза и красные свадьбы, и октябрины» [25].

Таким образом, революционные (красные) крестины, как и красные свадьбы, в Башкирии стали проводиться с конца 1923 г. С 1924 г. они получили популярность в среде рабочих и служащих, отчасти у русских крестьян. Обряд проводился в рамках общих собраний трудящихся (рабочих, крестьян, служащих) и на заседаниях ячеек партии и комсомола, сопровождался докладами о новом быте, значимости нового обряда. Сообщалось, что новорожденный становится членом трудового коллектива, комсомола, иногда сразу членом партии и получает шефство со стороны предприятия или организации до совершеннолетия. Родителям вручались подарки. В завершение проводилось небольшое застолье. В 1925 г. новый обряд в некоторых селениях стал заменять традиционное крещение. В городах комсомольские работники поставили под сомнение целесообразность его проведения. Во второй половине 1920-х годов красные крестины в прессе и архивных материалах не упоминаются.

Источники и литература:

1. [Б. а.] Деревня октябрит (С. Бижбуляк) // Власть труда. 1924. 7 авг.
2. [Б. а.] Красные крестины // Власть труда. 1924. 6 марта.
3. [Б. а.] Новый быт. (С. Бижбуляк) // Власть труда. 1924. 5 авг.
4. [Б. а.] Октябрины в глухом Зилаире // Власть труда. 1924. 16 нояб.
5. А.С. Обойдемся и без муллы // Власть труда. 1924. 27 дек.
6. Араслан. Мулл не нужно // Власть труда. 1924. 21 февр.
7. Б.П. Празднование 5-летия Давлекановской организации РКП // Власть труда. 1924. 11 янв.
8. Вед. И. Нужны ли «октябрины?» (Из статей, поступивших в редакцию по этому вопросу) // Власть труда. 1924. 5 февр.
9. Галиева Ф.Г. «Красная» свадьба в Башкирии: эксперименты советской власти // Quaestio Rossica. Т. 6. 2018. № 3. С. 784–796.
10. Г.Ш. Первые октябрины в Ток-Чуране // Власть труда. 1924. 26 сент.
11. Гульфик. И у нас почин // Власть труда. 1924. 16 авг.
12. Ж-н. Красные «крестины» // Власть труда. 1924. 12 янв.
13. Ив. Недолин. Нужны ли октябрины // Власть труда. 1924. 20 февр.
14. Корнев Михаил. Проводят новый быт // Власть труда. 1924. 29 июня.
15. Л.В. Зачатки нового быта // Власть труда. 1924. 6 янв.
16. Л-в Н. Новые крестины // Власть труда. 1924. 3 янв.
17. Национальный архив Республики Башкортостан. Ф. 122. Оп. 2. Д. 138.
18. Отовсюду (Из крестьянских писем) // Красная Башкирия. 1925. 10 марта.
19. П.И. К новому быту. Ленина Месткомовская // Власть труда. 1924. 16 февр.
20. П.И. Красные крестины // Власть труда. 1924. 16 янв.
21. П.И. Это что за штука? Разрешение ВИКа на крещение // Власть труда. 1924. 10 янв.
22. С.Т. Красная новь в деревне. Октябрины на селе. (Село Топорнино, Уф. кантон) // Власть труда. 1924. 19 сент.
23. Титов. Новый член нашей семьи (Лесозавод «Красный Дерево отделочник) // Власть труда. 1924. 5 апр.
24. Ч-ов А. Октябрины (Архангельск) // Власть труда. 1924. 18 июля.
25. Шныра Ив. Заоктябрились // Красная Башкирия. 1925. 22 марта.

Гревцова Т.Е. (Ростов-на-Дону)

ЛЕКСИКА ДОНСКИХ ОБРЯДОВ СВАТОВСТВА И ОБРУЧЕНИЯ: АРЕАЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Исследование выполнено в рамках проекта Российского фонда фундаментальных исследований № 18-312-00048 «Этнолингвистическая география донской свадьбы: культурная терминология и обрядовая символика».

Территория бывшей Области Войска Донского – регион со сложной историей, заселение которого происходило неравномерно как по времени, так и этническому, сословному, конфессиональному составу. Неоднородный процесс формирования населения этого края обусловил многообразие локальных вариантов традиционной духовной культуры Дона, ареальное членение которой является важной, но до сих пор не решенной научной задачей. Свадебный обряд – интересный объект исследования с точки зрения выделения региональных вариантов донской народной традиции, поскольку данная тема неизменно привлекала внимание историков, краеведов, специалистов по фольклору и традиционной культуре, включалась в программы различных экспедиционных выездов. Вследствие этого по ней собран значительный объем эмпирических данных по многим районам Дона. Хотя донской свадебный обряд и его лексика неоднократно становились предметом исследований этнографов, лингвистов, музыковедов, этнолингвистов (А.М. Листопадова, Е.Ф. Критски-Ивановой, Б.Н. Проценко, Т.С. Рудиченко, Т.Б. Дианової, Е.В. Брысиной, Т.А. Карташовой и др.), специальных работ, посвященных ареальной характеристике донской свадьбы и ее терминологии, до сих пор нет.

В данной статье будет рассмотрена лексика, обозначающая предсвадебные обряды сватовства и обручения на Дону, проанализировано ее распространение на территории бывшей Области Войска Донского, выявлены ее специфические и типологические черты в сравнении с русскими, украинскими и белорусскими локальными свадебными традициями. Основным источником исследования стали материалы диалектологических и этнолингвистических экспедиций Ростовского государственного университета 1976–2014 гг. (с 2006 г. – Южный федеральный университет; с 2008 г. экспедиции проводились совместно с Южным научным центром РАН). Также были привлечены диалектные словари донских говоров, опубликованные работы по свадебному обряду донских казаков, материалы коллекций личных документов ростовских ученых Ф.В. Тумилевича и Б.Н. Проценко, хранящиеся в ЮНЦ РАН. Имеющиеся названия были нанесены на карту, отражающую лексико-словообразовательные различия в названиях первого и второго посещения сватами дома невесты для предложения брака и договора о свадьбе (рисунок).

Первый визит сватов в дом предполагаемой невесты был направлен на выяснение намерений ее родителей выдать девушку замуж, предложение брака, знакомство сторон, достижение предварительной договоренности о свадьбе. На Дону, как и на остальной восточнославянской территории [Гура, 2012, с. 383], наиболее значительную группу названий, обозначающих этот обряд, составляют лексемы с корнем сват-, мотивированные основным действием этого обряда (сватать). Они представлены литературным словом сватовство, а также диалектными производными: суффиксальными (сватýшки, сва́танье, сватаньё) и префиксально-суффиксальными (засватýшка, просватýшки, засва́танье, просва́танье). В значении сватовства на Дону также распространены названия, связанные с процессом договора сторон о браке (сго́во́р, сго́во́ры), смотрением невесты (смотри́ны, огля́дины, погля́ды), совместным распитием спиртных напитков (запо́й, пропо́й) и пожиманием рук (зару́че́нье) в знак договора о свадьбе, обрядовым действием «сведения» жениха и невесты (сво́ды, сво́душки, своди́лки).

Последующие посещения стороны жениха дома невесты были направлены на более близкое знакомство семей, закрепление договора о браке, установление дня свадьбы и обсуждение деталей ее проведения. Исследователи славянского свадебного обряда отмечают тесную связь обучения и сватовства. Следствием этого является дублирование ритуальных действий этих обрядов, их объединение в одну церемонию,

взаимозаменяемость лексики, их обозначающей [Гура, 2012, с. 415]. С другой стороны, состояние свадебного обряда, отраженное в экспедиционных материалах 1990–2000-х гг., которые составляют основу нашего исследования, обнаруживает значительную, по сравнению с источниками XIX – первой половины XX вв., редукцию предсвадебных эпизодов, забвение специальной обрядовой терминологии и фольклора, сокращение количества ритуальных действий. В частности несколько посещений семьей жениха дома девушки могут объединяться в один визит [Проценко, 2008, с. 56–61]. Это приводит к тому, что одни и те же лексемы обозначают сватовство, его части, символические действия, отмечающие закрепление договоренности о браке, и обручение. Например, уже отмеченные названия сватовства запо́й, пропо́й, зару́че́нье, сго́вор, сво́ды, смотри́ны могут относиться и к помолвке. Для второго визита сватов в дом невесты на Дону также широко распространено слово рукоби́тье (рукоби́ть), связанное с ударением сторонами по рукам в знак согласия на брак. Другие, более редкие названия этого обряда мотивированы совместной молитвой семей (бо́гомо́лье, помо́лок, по́молки), распределением затрат на проведение свадьбы (докла́д, кла́дка, скла́дка), договором о браке (догово́р, усло́вие), песней «Пьяница-пропойница», исполняемой в знак состоявшегося обручения (пья́ница).

Рассмотрим ареалы наиболее частотных названий начальных эпизодов свадьбы на Дону. Литературное слово сватовство повсеместно фиксируется на донской территории и часто соседствует с диалектными обозначениями данного свадебного эпизода. Следующие по частотности производные с корнем сват- в этом значении – лексемы сва́танье и сватаньё, широко распространенные на Верхнем Дону (Шолоховский, Верхнедонской, Боковский районы Ростовской области (далее – РО)) и точечно отмеченные на Хопре (Нехаевский и Новоаннинский районы Волгоградской области (далее – ВО)), Медведице (Даниловский район ВО), Среднем (Котельниковский район ВО, Обливский, Волгодонской районы РО), Нижнем Дону (Азовский район РО) и Донце (Белокалитвинский район РО) [ПМДЭЭ ЮФУ (РГУ); БТСДК, с. 541]. Словом свату́шки называют первый приход семьи жениха в дом невесты для предложения брака только на территории бывшего Хоперского округа Области Войска Донского, при этом здесь оно достаточно частотно [ПМДЭЭ ЮФУ (РГУ); СДГВО, с. 421]. Лексема засватанье точечно встречается в Алексеевском, Суровикинском, Чернышковском районах ВО [ПМДЭЭ ЮФУ (РГУ); СДГВО, с. 550].

Дериваты с корнем *сват-* в значении первого посещения стороной жениха дома предполагаемой невесты распространены у всех восточных славян, поэтому для установления каких-либо параллелей в этой группе лексики необходимо обратиться к особенностям словообразовательных средств у этих названий в различных регионах. Так, лексема *сватанье*, помимо Дона, встречается в восточнославянской свадьбе повсеместно [Бузин, 2015, с. 150; Гура, 2012, с. 383; История, этнография и фольклор Кубани, 2018, с. 211; Самоделова, 2015, с. 67], *сватаньё* – в Тверской, Белгородской, Тульской областях, у русских Удмуртии [Болдырева, 2018, с. 212; Красовская, 2017, с. 173; Кузнецова 2018; Тематический словарь…, 2005, с. 128]; *засватание* (*засватанье*) – в Нижегородской, Орловской, Челябинской областях, Луганской области Украины (*засватання*) [Гура, 2012, с. 383; Семенова, 2009, с. 181]; *сватушки* – в орловской, тульской свадьбе [Гура, 2012, с. 383; Красовская, 2017, с. 174].

Рассмотрим донские ареалы распространения названий первых визитов сватов в дом невесты с другими корнями. Слово *запой* в значении сватовства или его части широко распространено на Нижнем, Среднем, Верхнем Дону (Боковский, Верхнедонской, Обливский, Тацинский, Усть-Донецкий районы РО, Чернышковский, Серафимовичский Кумылженский районы ВО) и на Хопре (Алексеевский, Новоаннинский, Новониколаевский, Урюпинский районы ВО). Точечно оно встречается в Зимовниковском районе РО. С семантикой обручения название *запой* дисперсно зафиксировано в Усть-Донецком, Семикаракорском, Шолоховском районах РО, Суровикинском, Серафимовичском, Кумылженском районах ВО [БТСДК, с. 177; Дианова, 2008, с. 99–101; ПМДЭЭ ЮФУ (РГУ); СДГВО, с. 194; Материалы…, 2013, с. 17]. Лексема *пропой* на донской территории отмечается реже: в Зимовниковском районе РО – в значении сватовства, в Усть-Донецком районе РО – части сватовства, в Семикаракорском районе РО, Фроловском, Новоаннинском районах ВО – в значении обручения [БТСДК, с. 433; ПМДЭЭ

ЮФУ (РГУ); СДГВО, с. 246, 487]. С пропиванием невесты связано исполнение песни «Пьяница-пропойница» на территории районов, до революции входивших в I Донской округ ОВД [Гревцова, 2017, с. 33–34], а также в Зерноградском районе РО и Суровикинском районе ВО [БТСДК, с. 440; СДГВО, с. 217]. Названия *запой* и *пропой* относятся к помолвке повсеместно у русских. Сватовство или его часть, связанную с «пропиванием» невесты, они обозначают в Поволжье (Костромская, Ульяновская, Саратовская, Самарская области) и на южнорусской территории: в Орловской, Тамбовской, Пензенской областях [Бузин, 2015, с. 187; Ганцовская, 2015, с. 135, 321; Гура, 2012, с. 388; СРНГ, 10, с. 336]. Исполнение песни «Пьяница-пропойница» в знак достижения окончательной договоренности о свадьбе отмечено в Белгородской, Рязанской областях и на Кубани [История, этнография и фольклор Кубани, 2018, с. 214; Климова, 2007, с. 33; Самоделова, 2015, с. 100].

Лексема *сго́вор* (*сго́во́ры*) как в значении сватовства, так и с семантикой помолвки широко распространена Нижнем и Среднем Дону (Азовский, Аксайский, Багаевский, Веселовский, Волгодонской, Константиновский, Милютинский, Семикаракорский, Советский, Тацинский, Усть-Донецкий районы РО, Калачевский район ВО), точечно – на Верхнем Дону, в Шолоховском районе РО [БТСДК, с. 477; ПМДЭЭ ЮФУ (РГУ); Старочеркасские свадебные обряды, 1975, с. 4–5; Материалы…, 2013, с. 21]. Слово *договор* с семантикой начальных этапов свадебного обряда на Дону встречается редко. В Новоаннинском районе ВО оно обозначает предварительную договоренность о сватовстве, в Боковском районе РО и Алексеевском районе ВО оно относится к обручению [ПМДЭЭ ЮФУ (РГУ); СДГВО, с. 143]. В значении сватовства название *сговор* (*сговоры*) также зафиксировано в орловской, воронежской, костромской, олонецкой свадьбах [Ганцовская, 2015, с. 347; Гура, 2012, с. 384]; в значении обручения – повсеместно у русских [Бузин, 2015, с. 177; Гура, 2012, с. 406; Подюков и др., 2004, с. 157; СРНГ, 37, с. 25; Словарь смоленских говоров, 9, с. 181]. Слово *договор* с семантикой сватовства, его части или обручения встречается в воронежских, орловских, тамбовских, пермских, украинских говорах [Гура, 2012, с. 384, 406; Подюков и др., 2004, с. 181].

Лексема *рукобитье* (*рукобить*) распространена на всей донской территории в значении символического ударения сватами по рукам в знак закрепления договора о браке или всего обряда, во время которого происходит это действие [БТСДК, с. 464, 540; Листопадов, 1954, с. 45; ПМДЭЭ ЮФУ (РГУ); СДГВО, с. 520–521, 534; Проценко, 2008, с. 57; Сухоруков, 1892, с. 304–308]. Слово *зарученье* в значении помолвки частотно фиксируется на Нижнем и Среднем Дону (Семикаракорский, Константиновский, Волгодонской, Цимлянский, Дубовский районы РО, Котельниковский район ВО), а также точечно – в Шолоховском районе РО. В значении сватовства оно встречается реже (Багаевский, Каменский и Обливский районы РО) [БТСДК, с. 129, 179; ПМДЭЭ ЮФУ (РГУ); СДГВО, с. 196]. Лексема *рукобитье* обозначает обручение во многих русских областях [Бузин, 2015, с. 168; Гура, 2012, с. 408; СРНГ, 35, с. 248–249], при этом вариант *рукобить*, помимо Дона, иногда встречается на Русском Севере [Шанина, 2016]. Название *зарученье* распространено в значении сватовства или обручения у русских [Борисова, 2005, с. 109; Гура, 2012, с. 410; Подюков и др., 2004, с. 62; Областной словарь…, 4, с. 151; СРНГ, 11, с. 11], а также имеет соответствия в украинских и белорусских говорах (*заручыны*, *заручини*) [Гура, 2012, с. 385].

Слово *своды* в значении обручения частотно бытует на Среднем и Верхнем Дону (Константиновский, Волгодонской, Цимлянский, Шолоховский районы РО). Сватовство оно обозначает лишь в Каменском и Тацинском районах РО [ПМДЭЭ ЮФУ (РГУ); БТСДК, с. 129, 476]. На Верхнем Дону (в Верхнедонском и Боковском районах РО) отмечается компактный ареал распространения названия *своди́лки* с семантикой окончательного договора о браке [ПМДЭЭ ЮФУ (РГУ); БТСДК, с. 476]. Помимо Дона, лексема *своды* называет обручение или его часть – сведение жениха и невесты – лишь в некоторых южнорусских, регионах: в Смоленской, Курской, Воронежской областях и на Кубани [Гура, 2012, с. 411; Ненахова, 2001, с. 225; Словарь смоленских говоров, с. 177]. Слово *сводилки* нам нигде, кроме донской территории, не встретилось.

Лексема *смотрины* имеет точечную фиксацию: с семантикой сватовства она отмечена в Каменском, Белокалитвинском и Орловском районах РО, с семантикой

официального знакомства жениха и его родственников с невестой – в Михайловском и Новоаннинском районах ВО [Богданова, 2011, с. 92; ПМДЭЭ ЮФУ (РГУ); СДГВО, с. 554]. Это слово распространено у русских в значении знакомства родственников жениха с невестой и осмотра дома и подворья жениха [Гура, 2012, с. 397, 404]. К сватовству оно относится в Тамбовской области [Бузин, 2015, с. 150].

Названия *богомолье* и *помолок* (*помолки*) для обручения в донской традиции фиксируются редко: первое отмечено в Константиновском и Милютинском районах РО, второе – в Каменском районе РО [БТСДК, с. 196; Миртов, 1929, с. 23; ПМДЭЭ ЮФУ (РГУ)]. При этом выражения *богу молиться* (*помолиться*) обозначают символическое действие закрепление договора о браке после сватовства в Цимлянском и Волгодонском районах РО [ПМДЭЭ ЮФУ (РГУ)]. Кроме того, совместная молитва семей жениха и невесты совершается после сватовства или помолвки в разных районах Дона. Фиксация указанных лексем на Дону, пусть и в нескольких населенных пунктах, весьма интересна, поскольку они отсылают к свадебным традициям Русского Севера и почти не встречаются в южнорусских областях. Слово *богомо́лье* в данном значении обнаруживает параллели в тверской, новгородской, белозерской, карельской, архангельской, вологодской, костромской, владимирской свадьбах [Гура, 2012, с. 412; СРНГ, с. 51; Традиционная культура…, 2004, с. 136], а также на территории воронежско-липецкого пограничья и Астраханской области [Бузин, 2015, с. 150; Тыщенко, 2014, с. 153]. Словосочетание *помолиться богу* обозначает закрепление договора на брак в Карелии, Владимирской, Костромской областях [СРНГ, с. 221]. Лексема *по́молки* в значении обручения отмечена в тверских [Гура, 2012, с. 406], *помо́лка* – в тульских говорах [СРНГ, с. 222].

Итак, на материале названий двух начальных обрядов свадьбы можно сделать лишь предварительные наблюдения об ареалах свадебной лексики на донской территории. Анализ географического распространения наименований, обозначающих первый визит стороны жениха в дом невесты, сильно затруднен повсеместным бытованием литературного слова *сватовство* и возможным вытеснением им диалектных дериватов с корнем *сват-*. В целом география рассмотренных слов коррелирует с уже имеющимся делением донских говоров на верхнедонские, среднедонские, нижнедонские и донецкие говоры [Миртов, 1926, с. 12–17]. По ареальному распространению терминов *сговор*, *зарученье*, *своды* сближаются свадебные традиции поселений Нижнего, Среднего, Верхнего Дона и Северского Донца. По бытованию лексемы *сговор* этому ареалу частично примыкают районы по реке Маныч (Веселовский и Пролетарский районы РО). Особо выделяется лексика сватовства и обручения территорий по Хопру и Медведице, отличающаяся компактным распространением слова *сватушки* и отсутствием слов *сговор*, *своды* и *зарученье*, встречающихся во многих частях донского региона. Для выделения локальных вариантов донской свадьбы необходимо привлечение для исследования бо́льшего количества обрядовой лексики, относящейся к разным этапам ритуала.

Проведение каких-либо параллелей со свадебной лексикой метропольных русских областей на материале названий обрядов сватовства и обручения затрудняется повсеместным распространением основных наименований этих эпизодов (*сватанье*, *сговор*, *рукобитье, зарученье*). Однако анализ соответствий донских и восточнославянских слов, которые имеют дисперсные или достаточно компактные ареалы как на Дону, так и в русских регионах, показал, что наибольшее количество схождений обнаруживается с орловской свадебной терминологией, а также с костромскими, тульскими, тамбовскими и воронежскими традициями. Интересны отмеченные выше единичные совпадения с севернорусскими говорами названий, которые на южнорусской территории практически не зафиксированы (*богомолье*, *помолки*). Все эти наблюдения подтверждают данные о значительном вкладе культуры выходцев из перечисленных южнорусских регионов в формирование донского свадебного обряда, а также участии переселенцев с Севера в этом процессе. Для уточнения этих выводов необходим ареалогический анализ лексики других эпизодов донской свадьбы.

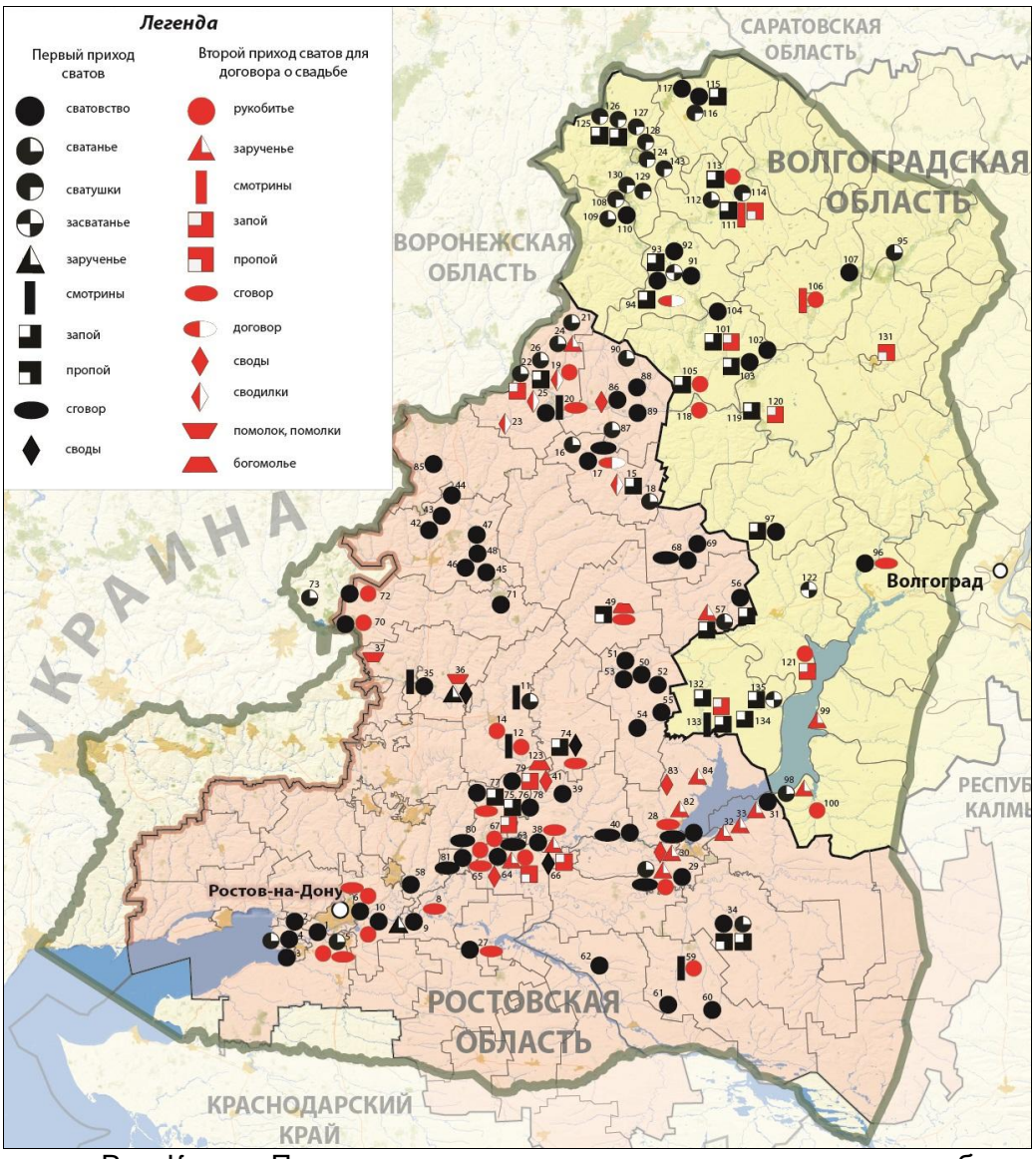


Рис. Карта «Посещения сватами дома невесты для договора о браке»

Источники и литература:

1. Богданова Г.В. Эволюция свадебного обряда в станице Орловской // Труды научно-краеведческого общества «Память» (2006–2011 годы). Т. II. Станица Орловская: Научно-краеведческое общество «Память», 2011. С. 88–113.
2. Болдырева В.Г. Русская свадьба Среднего Прикамья: локальные традиции, коды обряда, межэтнические связи: Дисс. канд. искусствоведения. Ижевск, 2018. 276 с.
3. Борисова О.Г. Кубанские говоры: Материалы к словарю. Краснодар: Кубан. гос. ун-т, 2005. 252 с.
4. БТСДК – Большой толковый словарь донского казачества / Ростов. гос. ун-т; Ф-т филологии и журналистики; Каф общ. и сравн. языкознания. М.: Русские словари; Астрель; АСТ, 2003. 608 с.
5. Бузин В.С. Рождение, вступление в брак и смерть в традиционной обрядности (Липецкая, Тамбовская, Пензенская области). Материалы и исследования. СПб.: Нестор-История, 2015. 640 с.
6. Гревцова Т.Е. Свадебный хлеб казаков Первого Донского Округа: предсвадебный этап (по материалам экспедиций ЮФУ и ЮНЦ РАН) // Живая старина. 2017. № 4(96). С. 33–34.
7. Ганцовская Н.С. Словарь говоров Костромского Заволжья: междуречье Костромы и Унжи. Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова; М.: Книжный Клуб Книговек, 2015. 512 с.
8. Гура А.В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М.: Индрик, 2012. 936 с.

9. Дианова Т.Б. Традиционное свадебное застолье на Дону // Традиционное русское застолье: сборник статей. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008. С. 96–117.
10. История, этнография и фольклор Кубани. Т.3. Усть-Лабинский район. Материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции / Науч. ред., сост. Н.И. Бондарь, А.И. Зудин. Майкоп: Качество, 2018. 452 с.
11. Климова Я.М. Праздники и обряды Белгородчины. Сорник фольклорных материалов по традиционным праздникам и обрядам, народным играм Белгородской области / Праздники святого Белогорья. Вып. 2. Белгород: Издание БГЦНТ, 2007. 111 с.
12. Красовская Н.А. Исследование территорий пограничных с тульской группой говоров: возможность и необходимость // Псковские говоры и их исследователи (к 100-летию со дня рождения С.М. Глускиной и 50-летию выхода 1 выпуска «Псковского областного словаря с историческими данными»): в 2 ч. Ч.1 / Под ред. Н.В. Большаковой, Л.Я. Костючук. Псков: Логос, 2017. С. 170–179.
13. Кузнецова Н.С. Свадебный обряд села Безгодовка Валуйского района Белгородской области // Сайт Министерства культуры РФ (раздел «Традиции народов России»). URL: https://www.culture.ru/objects/2088/svadebnyi-obryad-sela-bezgodovka-valuiskogo-raiona-belgorodskoi-oblasti (дата обращения: 06.08.2018).
14. Листопадов А.М. Песни донских казаков в 5-ти томах / Под общ. ред. Г. Сердюченко. Т. 5. М.: Музгиз, 1954. 359 с.
15. Материалы международных студенческих фольклорно-этнографических экспедиций Донецкого национального университета на Верхний Дон (Волгоградская и Ростовская области: 2001, 2003, 2005–2007, 2010–2012 гг.) / Под общ. ред. П.Т. Тимофеева. Донецк, 2013. 384 с.
16. Миртов А.В. Донской словарь. Материалы для изучения лексики донских казаков. Ростов-на-Дону, 1929. 416 с.
17. Миртов А.В. Казачьи говоры. Изд. 2-е, перераб. Ростов-на-Дону: Севкавкнига, 1926. 32 с.
18. Ненахова А.В. Традиционная свадьба села Татарино Каменского района Воронежской области // Фольклор и литература: проблемы изучения. Сборник статей. Воронеж: Воронежский государственный университет, 2001. С. 221–231.
19. Областной словарь вятских говоров. Вып. 1–8. Киров: ООО «Коннектика»; «Экспресс»; ВятГГУ; ООО «Радуга-ПРЕСС», 2004–2012.
20. ПМДЭЭ ЮФУ (РГУ) – Полевые материалы диалектологических и этнолингвистических экспедиций Ростовского государственного университета (Южного федерального университета). Ростов-на-Дону, кафедра общего и сравнительного языкознания Южного федерального университета.
21. Подюков И.А., Хоробрых С.В., Антипов Д.А. Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья. Усолье, Соликамск, Березники, Пермь: Пермское книжное издательство, 2004. 360 с.
22. Проценко Б.Н. <Предсвадебный этап в современной фольклорной традиции Дона>. Из наблюдений над фольклорными текстами современного обряда // Традиционная культура. 2008. № 2. С. 56–61.
23. Самоделова Е.А. Традиционная рязанская свадьба (довенчальные ритуалы и таинство венчания) // Рязанский этнографический вестник. № 56. Т.1. Рязань: Рязанский областной научно-методический центр народного творчества, 2015. 262 с.
24. СДГВО – Словарь донских говоров Волгоградской области / Под ред. проф. Р.И. Кудряшовой. 2-е изд., перераб. и доп. Волгоград: Издатель, 2011. 703 с.
25. Семенова О.Р. Лексика свадебного обряда в русских говорах Южного Урала // Слово и текст: история, культура, этнос. Сборник научных трудов памяти Л.Я. Петровой. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2009. С. 180–184.
26. Словарь смоленских говоров. Вып. 1–11. Смоленск: СГПУ, 1984–2005.
27. СРНГ – Словарь русских народных говоров / под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сороколетова, С.А. Мызникова. М.; Л. (СПб.): Наука, 1965–2014. Вып. 1–47.
28. Старочеркасские свадебные обряды. Новочеркасск: Печат в тип. газ. «Дон. Вестн.», 1875. 20 с.

29. Сухоруков В.Д. Общежитие донских казаков в XVII и XVIII столетиях. Исторический очерк. Издание газеты «Донская Речь». Новочеркасск: Областная войска Донского типография, 1892. 99 с.
30. Тематический словарь говоров Тверской области. Вып. 4. Тверь: ТвГУ, 2005. 190 с.
31. Традиционная культура Гороховецкого края в 2-х т. Т. 1. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2004. 368 с.
32. Тыщенко Е.С. Свадебный обряд села Тишково Володарского района Астраханской области (на материале экспедиций 2013 г.) // Евразийский Союз Ученых (ЕСУ). 2014. № 8. С. 152–157.
33. Шанина Ю.С. Рукобитье / Зарученье (свадебный обряд Мезенского и Лешуконского районов) // Материалы Открытой конференции студентов-филологов СПбГУ, 2016 С. 136. URL: http://sfk.spbu.ru/sites/default/files/rl_shanina.pdf (дата обращения: 06.08.2018).

Давлетшин Р.А. (Уфа)

НЕКОТОРЫЕ ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ ТЕРМИНЫ В БИОГРАФИЧЕСКОМ ОЧЕРКЕ «ИБН ХАЛДУН» ИЗ ПРОСОПОГРАФИЧЕСКОЙ СЕРИИ «ИЗВЕСТНЫЕ ЛЮДИ И ВАЖНЫЕ СОБЫТИЯ» Р. ФАХР АД-ДИНА

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

Статья посвящена обзору географических терминов биографического очерка «Ибн Халдун» из просопографической серии «Известные люди и важные события» Р. Фахр ад-дина, изданная в национально-просветительском мусульманском журнале «Шура» в 1910 году. В научно-технической обработке и описании терминов использован оригинальный источник двухтомного отредактированного издания «Введение [в Большую историю]» или (*Prolegomena).* В предыдущей статье автор рассматривал «Display-дискурс» лингвокультурологических проблем перевода некоторых разноструктурных арабско-тюркских топонимов очерка [7, 2018. С. 11].

Prolegomena – С. 227|[18\ مقدمه سی| *Muqaddima(h)*+se «Введение [в Большую историю]» самое известное сочинение Ибн Халдуна, которое стало и самым распространенным. Фактически «Введением» (ал-Мукаддима) принято называть начальные части главного труда или «Книгу I обширного исторического сочинения Ибн Халдуна <…> представляющую собой теоретическое введение к историческому повествованию» *Al-‘Ibar wa Diwan al-mubtada wa al-Habar fi tarikh al-‘Arab wa al-‘Ajam wa al-Barbar wa man ‘asarahum min zawi as-sultan al-akbar* («Книга поучительных примеров и диван сообщений об истории арабов, персов, берберов и их современников, обладавших властью великой») [10, 2008. С. 160 – 162]. В заглавии главного труда С. 227|[17\18\20\ العبر و ديوانَ المبتداء و الخبر فى تاريخ العربِ و العَجَم و البَربَر و مَن عاصَرَهُمْ مِن ذوى السلطان الأكبر | ибн Халдуна Р.Фахр ад-дин использует отглагольное имя в родит. падеже (فى تاريخ) , но в двухтомном издании *Muqaddama(tun) ibn Khaldun* или «Введение ибн Халдуна» под редакцией Абу ‘Абд Аллаха ас-Са‘ид ал-Мандуха дается другое словосочетание (في أيام) с аналогичной формы, после частицы в такой же форме в родительном падеже [15, 1910. S. 227; 13, mj. I. S. 10].

Исламский богослов и ученый Урало-Поволжья, мусульманский просветитель и редактор национального энциклопедического журнала *Shura* (شورا) Рида ад-дин Фахр ад-дин (Риза Фахретдинов), благодаря своей многолетней работе, оставил большое письменное наследие в виде рукописей и печатных книг, статей и очерков. Одной из его работ из этого наследия является просопографическая серия «Известные люди и [прошедшие] важные события» (مشهور آدملر و الوغ حادثه لر) *Mashhur adamlar va ulug hadithalar.* К этой серии относится и этот исследуемый краткий историко-биографический труд об известном средневековом ученом с лаконичным заглавием *Ibn Khaldun* (ابن خلدون) [15, 1910. С. 225 – 227].

Структура очерка

В статье мы попытаемся кратко исследовать историко-географические термины из очерка Р. Фахр ад-дина. Это исследование можно отнести к технологиям с более расширенной вариативностью транслитерации и понимания с «более привычной для нас системы ценностей» и ее отображение «в разных сферах жизни», особенно вербально-невербальные графические и демонстративные качества «о формах и символах их

самовыражения», включая мировоззрение и «заканчивая дискретными обычаями…» которые охватывают практически все сферы интеллектуальной деятельности общества [3, 2008, с. 291].

Вербальная структура просопографического очерка состоит из двух колонок и 21 абзацев с одной только ссылкой на 15 абзаце. Содержание публикации в духе относительной самостоятельностьи мусульманской общины/издателя и построено «в рамках конгрегационной традиции, <…> методологически включающие реализацию чтения и интерпретацию текстов» связанных со многими направлениями гуманитарных наук и культурой ислама [6, 2016, с. 27]. Автор исследования текста усиливает отображение выявленных терминов путем подачи материала в оригинале, одновременно указывая страницу/ *safha* (s.), вводит дополнительно порядковую нумерацию абзацев для фиксации и идентификации обнаруженных топонимов и в дальнейшем производит их транслитерацию на латинице с разночтениями и графическими прочерками, *напр.*: С. 225|[1\] حضر موت |. (Статья дается в сокращенном виде).

Комментарии к географическим терминам

**С. 225|[1\] حضر موت | Hadhra maut ** Hadhra mout \ Hadhra mawt. Происхождение этого термина имеет несколько версий. По арабской исторической традиции, это прозвище ‘Amru ibn Qahtan (عمرو بن قحطان), одного из легендарных предков арабских племен, означавшее «пришла смерть» (по-арабски — «смерть» (موت) имя существительное неопределенной формы), [1, 1985, с. 179]. Это устрашающе прозвище герой получил, поскольку его вступление в битву означало поражение вражеской стороны.

В основном *Hadhramaut* известен тем, что это название исторической области на юге Аравийского полуострова, а также название одного из древних южноаравийских царств со столицей в *Shabwa* (араб. شبوة) упоминается в Библии, а также о сабейских царствах и легендах связанных с их историями в Коране [2, Бытие, 10:28, с. 9; 12, an-Naml 27: 22. S. 378]. В настоящее время – одна из провинций (мухафаза) Йемена. [9, 2008, с.147; 16, Lexicography 2018; 13,. mj. I. S. 89].

С. 225-226|[1\5\8\] اندلس | Andalus. В литературе используются также разные вариации написания этого географическо-исторического и культурно-политического термина, например: *Andaluz* или *Andalucia* средневековое арабское название современной Испании, которая в то времена объединяла центральные, западные и юго-восточные регионы Пиренейского полуострова. С VIII по XV век (771 – 1492 гг.) ал-Андалусия входила в общее глобальное пространство ислама, поэтому сохранились в ее городах очень большое количество памятников мавританской архитектуры и культуры. [4, т. III, 1957, с. 207, 402 – 403, 720; 13, mj. I. S. 8, 33, 49, 71, 72, 347, 362; 14, mj. II. S. 21, 28, 91, 190, 286, 287].

С. 225-226|[1\5\] إشبيليه | Ishbilia(h). Историческое название одного из древних и красивейших мусульманских городов средневекового Андалуса, сегодня столица Sevilla (Севилья) автономного сообщества Андалусия на юге Испании. [4, т. III, 1957. С. 206 – 207, 401, 403, 722; 13, mj. I. S. 33, 71, 124, 242; 14, mj. II. S. 101, 269].

С. 225|[3\] سبته | Sabta(h). *Ceuta* – средневековый город в Северной Африке, точнее в северной части Марокко, самое близкое поселение к Гибралтару, напротив находится гора Тарика, город известен еще с античных времен. Читается самим близким африканским городом к европейскому континенту. [4, т. III, 1957, с. 725; 13, mj. I. s. 70, 71; 14, mj. II. s. 12, 25].

С. 225, 227|[3\20\] جزائر | Jazair. Название средневекового города и региона, современный Алжир. Здесь *Jazair* в мн. форме образованный путем видоизменения корня, а ед. число *jazira(h)* (جزيرة) со значением «остров», «полуостров». [1, 1985. С. 128; 4, т. III, 1957. С. 207, 506; 11, Dj. 1. S. 120-121; 13, mj. I. S. 64-65; 14, mj. II. S. 25].

С. 225-226|[3\8\] تلمسان | Tilimsan \ Tlemcen. Средневековый город на севере-западе Алжира, расположен недалеко от границы с Марокко и побережья Средиземного моря. Тлемсен – по некоторым сведениям известен как бывшее княжество евреев, и столица одноименного вилайета. [4, т. III, 1957, с. 510; 13, Mj. I. s. 64, 141, 286, 312, 351; 14, mj. II. s. 7-8, 12, 25, 113].

С. 225-226|[4\5\8\] فاس | Fas \ фр. Fes. Старинный город Марокко, крупнейший на севере Африки центр исламской культуры и образования Средневековья. Поселение на

восточном берегу реки Фес было основано ок. 789 г. Идрисом I, на противоположной стороне реки — 20 лет спустя его сыном Идрисом II, который сделал Фес столицей государства Идрисидов. [13, mj. I. S. 26 – 29; 14, mj. II. S. 6, 25].

C. 226-227|5\6\7\16\ غرناطه | Garnata(h). Известный средневековый город на юге и столица одноименного мусульманского государства «الإمارات الغرناطه» *al-Imarat al-Garnata(h)* занимавшее все западные, центральные и юго-восточные территории Иберийского полуострова, включая Португалию. Современное название города Granada и одновременно столица южной провинции в составе автономного сообщества Андалусия. [4, т. III, 1957, с. 206 – 207, 717, 720 – 722; 13, mj. I. S. 71, 259; 14, mj. II. S. 125].

C. 226|5\ قشتاله | Qashtala(h). Средневековое католическое графство, позже ставшее королевством на северной части Испании, испанское название Reino de Castilla. Имя происходит от слова «castle» или замков, созданных в пограничном регионе с мусульманскими государствами [4, т. III 1957, с. 208 – 210, 401 – 406, 717 – 719, 721; 13, mj. I. S. 78].

C. 226|7\ بجايه | Bajaia(h) \ Bijaia(h). Средневековый город-порт на севере Алжира. Баджайа (Беджая) [8, 1986. С.42; 13, mj. I. s. 65, 71, 259; 14, mj. II. S. 6].

C. 226|7\ صَحْرَاى كبير | Sahra(i) Kabir. (*араб.* الصحراء الكبرى, as-Sahra(u) al-Kubra; *фр.* Sahara) — крупнейшая жаркая пустыня и вторая, после Антарктической, пустыня на Земле. Расположена на севере Африканского континента [13, mj. I. s. 62].

C. 226-227|9\10\11\20\21\ مصر | Misr, *мн. ч.* (أمصار) Amsar. Это арабское слово и ее производные имеют очень много значении, напр.: «отделяющий» или «преграда», «насыпь» и «возвышающее» между чем-либо, а также в значении как «поселение»; «город»; «столица», но больше известно как арабское самоназвание Египта [11, dj. II. s. 873; 4, т. III, 1957, с. 726 – 732; 17, translate. /مصر/ 2018; 18, wikipedia/Египет/.2018; 13, mj. I. s. 15, 24, 26, 365; 14, mj. II. S. 5 – 6, 21, 26, 70, 260].

C. 226|11\ شام غه | Sham + *тюрк. аффикс* (ga). Аллюзивно «страны [Великой] Сирии» – *Bilad as-Sham*, (*араб.* بلاد الشام). Термин, обозначающий регион Ближнего Востока на востоке Средиземного моря, или Леванта, и одновременно — исторически проект арабского ирредентизма. Классическое арабское название Сирии — Шам (*араб.* الشام — аш-Шам). [4, т. III, 1957. С. 726 – 728; 13, mj. I. S. 16, 66, 73; 14, mj. II. S. 13].

В своей работе Р.Фахр ад-Дин использовал очень много историко-географических терминов, (к сожалению, автор не приводит ссылок), следовательно, автор очерка обладал необходимой для такой работы познаниями и наличием справочной литературы. Еще хотелось бы указать здесь и на ту «основополагающую и сакральную роль» многовековой мусульманской книжно-текстовой культуры в создании поистине энциклопедических трудов по жизнеописанию знаменитостей – типа *tarajim* (تراجم)» – и как один из образцов этого явления просопографическая серия «Известные люди и важные события», которая, несомненно, в период краткого мусульманского Возрождения в начале XX века в Российской империи стал настоящим источником мусульманского агиографического и биографического культурного наследия Урало-Поволжья для последующих поколений [5, 2014, с. 95; 7, 2018, с. 14].

Источники и литература:

1. Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. Изд.6, стереотип. М.: Рус. яз., 1985. 943 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: Trinitarian Bible Society Tyndale house, Dorset road, sw19 3nn, England. RussianBible, TBS ref RUSB3. Printed and bound in Great Britain by William Clowes Ltd, Beccles, Suffolk. 20M\11\07.
3. Византийский временник / Byzantina Xponika. Том 67 (92) / Отв. ред. Г.Г. Литаврин. М.: Наука, 2008. 357 с.
4. Всемирная история / Под ред. Н.А. Сидоровой (отв. ред.), Н.И. Конрада, И.П. Петрушевского и Л.В. Черепнина. Том 3. М.: Гос. Изд-во полит. лит-ры, 1957. 896 с.
5. Давлетшин Р.А. Археографический обзор первого тома сочинения «Мишкат ал-Масабих», бытовавшего в духовно-культурной среде башкир // Этногенез. История. Культура: II Юсуповские чтения. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014. С. 93–96.
6. Давлетшин Р.А. Рестрикция теологического текста *Du'a qadh an-nuur:* проблемы исследования текста и дискурса // Языки в диалоге культур. Часть II. Уфа: РИЦ БашГУ, 2016. С. 27–29.

7. Давлетшин Р.А. *Display*-дискурс проблем перевода разноструктурных арабско-тюркских топонимов из просопографического очерка «Ибн Халдун» // Сопоставительно-типологический ракурс в исследовании разноструктурных языков. Уфа: РИЦ БашГУ, 2018. С. 11–15.
8. Словарь иностранных слов / Составитель Уша Т.Ю. СПб.: Виктория плюс, 2008. 813 с.
9. Словарь географических названий зарубежных стран / Отв. ред. А.М. Комков. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Недра, 1986.
10. Смирнов А.В. Ибн Халдун и его новая наука // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1986. С. 159–217.
11. Al-Mu'jam al-Wasit. Dj. II./ (المعجم الوسيط. بإخراج: إبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحى، محمد خلف الله أحمد. و أشراف: حسن على عطية، محمد شوقى أمين. الجزء الأول، الطبعة الثانية. مطابع دار المعارف بمصر القاهرة: ١٣٩٣هـ. - م.١٩٧٣. ص. ١٠٦٧.)
12. Al-Mushaf al-Sharif./ (المصحف الشريف. إدارات البحوث العلمية و الإفتاء و الدعوة و الإرشاد في المملكة العربية السعودية. رقم ١١٤٩ / ٥ . تاريخ ٨ / ١١ / ١٤٠١. [1980] ص. ٦١١).
13. Al-Muqaddima ibn Khaldun. Mj. I./ (مُقدّمَة ابن خلدون. و هي الجزء الأول من كتاب العِبَر و ديوان المبتدأ و الخبر. عبدالرحمن بن محمد بن خلدون. تصحيح و فهرسة أبو عبد الله السعيد المَندوُه. المجلّد الأول. بيروت لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الألى، ١٤١٤ ه ١٩٩٤ م. ص. ٣٦٦.).
14. Al-Muqaddima ibn Khaldun. Mj. II. (مُقدّمَة ابن خلدون. و هي الجزء الأول من كتاب العِبَر و ديوان المبتدأ و الخبر. عبدالرحمن بن محمد بن خلدون. تصحيح و فهرسة أبو عبد الله السعيد المَندوُه. المجلّد الثاني. بيروت لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الألى، ١٤١٤ ه ١٩٩٤ م. ص. ٤٠٧.).
15. Daru-l-kutub. [Электронный ресурс]: (Shura. Urinburg: Waqt, №10, 1910. S. 225 – 227). Режим доступа: http://darul-kutub.com›books/596/ 27.11.2017/ (شورا. ارنبورغ: ١٣٢٨ ١٩١٠. عدد #٨. ص. ٢٢٥ ٢٢٧).
16. Lexicography. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://lexicography.online/etymology/г/гидро/ 20.03.2018.
17. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://translate.academic.ru/مصر/ar/ru/1. 20.03.2018.
18. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Египет. 20.03.2018.

Закиев М.З. (Казань)

ЕВРОЦЕНТРИСТСКАЯ И АДЕКВАТНАЯ ТЮРКОЛОГИЯ ОБ ЭТНОГЕНЕЗЕ ТЮРКОВ

Тюркология возникла и развивалась под непосредственным влиянием евроцентризма, главным образом, на основе выдуманного им «алтайской прародины тюрков» и «великого переселения народов».

Современные историко-лингвистические открытия дали возможность вместо евроцентристской исторической науки создать адекватную историческую науку, которая реально описывает действительность. Именно она породила адекватную тюркологию [Закиев, 2017, с.7-9].

Евроцентризм возник в процессе изучения проблем истории и этногенеза европейских, шире – индоевропейских народов. Европейские ученые, изучающие проблемы европейских народов, естественно, на первый план выдвигали свои проблемы, а проблемы других народов для них были не главными. Так, естественным путем зародился и постепенно укрепил свои позиции евроцентризм в исторической науке.

Евроцентризм – это не наука, а идеология европейцев, более шире – индоевропейцев, которые в решении исторических вопросов исходят, прежде всего, из интересов европейцев и индоевропейцев и стремятся доказать, что Европа с самого начала принадлежала только европейцам, что во многих регионах Азии первоначально жили только индоевропейцы, а другие, неиндоевропейские народы пришли на свои современные территории значительно позже. Евроцентризму «весь мир – только варварская периферия Европы», – емко сказал Л.Н. Гумилев [Гумилев, 1993, с. 319].

Изучая древние, еще непознанные языки, индоевропейские ученые безосновательно относили их к индоевропейской семье. Так, например, *тохарам* – насельникам Центральной и Средней Азии в I в. до н.э. и в начале нашей эры – немецкие ученые искусственно приписали иранский язык. Требует тщательного изучения

этнический состав и язык хетто-лувийцев, населявших в XVIII–XIII вв. до н. э. центральную и северные части древней Анатолии, фригийцев, населявших во II и начале I тысячелетия до н.э. северо-западную часть Малой Азии, тракийцев, населявших в VI–III вв. до н.э. северо-восточную часть Балканского полуострова, а также северо-западную часть Малой Азии, скифов, сарматов, алан-асов, кушанов, согдийцев, хорезмийцев, парфян и т.д., которые без достаточных оснований отнесены к индоевропейцам.

В среде неиндоевропейских народов Евразии тогда еще мало было историков и языковедов. История и языки этих народов оставались малоизученными, научная критика безосновательности подобных выводов почти отсутствовала. Молодые историки и лингвисты из финно-угорских и тюркских народов, естественно, сначала старались понять и усвоить учения индоевропейских ученых, более того, стремились обогатить их учения свежими материалами из истории своих народов. Они даже не подозревали, что их учителя – индоевропейские ученые – могут ошибаться.

Но позже, во 2-й половине XIX в., в результате разностороннего изучения источников неиндоевропейские ученые и некоторые индоевропейцы сами поняли, что многие прежние выводы индоевропейцев по этногенезу других народов не соответствуют действительности. О кризисе евроцентристского мировоззрения этого периода С.Н. Артановский писал: «Во II половине XIX столетия А.И. Герцен мог уже отметить начавшийся кризис буржуазного евроцентризма... Крушение евроцентристского мировоззрения, в полной мере проявившееся в наш век, означало переход к картине мира, в основе которой лежал принцип единства всемирной истории и культурного развития человечества» [Артановский, 1967, с. 7].

От взглядов евроцентризма первыми начали избавляться финно-угорские ученые, особенно венгерские и финские. Выступая против определения прародины своих народов в регионе Алтая, Саян или в Центральной Азии, они доказали, что прародина финно-угров была в Европе, а именно в лесной зоне Урало-Поволжья. Следовательно, они со своей прародиной «вторглись в Европу», которая, по мнению сторонников евроцентризма, должна была принадлежать только древним индоевропейским народам.

Тюркологи долго продолжали и многие сейчас продолжают следовать некоторым мифам традиционного евроцентризма. Согласно одному из них, прародиной тюрков был Алтай, якобы оттуда они начали распространяться по другим регионам Евразии, особенно в III в. – в период «Великого переселения народов».

Вскоре историки тюркских народов показали несостоятельность и другого мифа, выдвинутого наиболее политизированными поклонниками евроцентризма – якобы тюрки были только кочевниками, следовательно, не могли себя как следует прокормить, поэтому постоянно совершали набеги на своих оседлых соседей, грабили их, не давали спокойно жить.

Евроцентристская тюркология ошибочно считает, что тюрки являются самыми молодыми, неопытными народами, что они сформировались на Алтае лишь в V–VI вв. н. э. из остатков хуннских племен и оттуда распространились по Евразии. В исторической науке нередко наблюдается, как одно заблуждение приводит к построению на его основе больших ошибочных конструкций, так и неверные представления о происхождении и распространении тюрков неизбежно привели к созданию мифа о Великом переселении народов. Именно по такой схеме строят свои рассуждения и некоторые современные евроцентристы: «До вторжения гуннских полчищ в степных пространствах Северного Причерноморья и в Прикаспии, в Среднем и Нижнем Поволжье и в степях Северного Кавказа безраздельно господствовали индоевропейцы – сарматские племена, звучала иранская речь», однако «движение тюркоязычных племен, втянутых в гуннское наступление на Запад, частичное оседание их в степях, создание в VI в. Тюркского, а в VII в. – Хазарского каганатов положили конец сарматскому господству. Тюркская речь вытеснила иранскую и распространилась не только в степях Азовско-Каспийского междуморья, но и на Кавказе вплоть до самых предгорий» [Федоров, Федоров, 1978, с. 6-7]. Оказывается, именно таким изощренным образом, то есть путем тюркизации индоиранцев появились казахи, туркмены, азербайджанцы, булгаро-татары, башкиры, кумыки, карачай и балкары, тюркские по языку, но нетюркские по антропологическому типу. Даже турки, оказывается, сформировались в результате отюречения сельджуками местных индоевропейских племен.

Ошибочным является и представление о том, что тюрки-«кочевники» обладали некой необычайной силой, которая позволяла им беспрепятственно переселяться в разные регионы, занимать там господствующее положение и быстро передавать свой язык аборигенам.

Еще одно абсурдное утверждение евроцентристской тюркологии: оказывается, тюрки в VIII-IX вв. исчезли, успев лишь передать язык и этноним «в наследство многим народам, которые отнюдь не являются их потомками» [Гумилев, 1967, с. 4]. Таким образом, в евроцентристской тюркологии тюрки представляются без этнических предшественников, т.е. этнических корней, и без этнических потомков. Такие взгляды ниже всякой критики.

Наука располагает убедительными фактами, доказывающими наличие тюркоязычных племен в Евразии еще в глубокой древности. Так, евразийские предки американских индейцев, язык которых изобилует тюркскими заимствованиями, переселились на американский континент 30-20 тысяч лет тому назад. Шумерский язык, сохранившийся в клинописях, написанных 6 тыс. лет тому назад, содержит также очень много тюркских слов. В I тыс. до н.э. в северо-западной части Апеннинского полуострова жили и имели развитую цивилизацию этруски, которые несколько позже утратили тюркский язык среди романских народов.

Тюркские топонимы, широко распространенные в Европе, однозначно доказывают, что тюрки жили там еще несколько тысяч лет назад. Так, древние греки Черное море называли «Понт Эвксинский». По-тюркски слово *понты* происходит от корня бун 'похлебка, суп, еда' и аффикса обладания -ты/-лы, в целом бунты>понты означает 'имеющие еду'. А евксинский по-гречески 'гостеприимный', что, по сути, повторяет смысл слова *Понты.*

Обычно пишут, что греки в VII-VI вв. до н. э. в ходе колонизации берегов Понта построили города Фанагория и Пантикапей [Севостьянова, 1972, с. 230-244]. Ясно, что колонизаторы не заново построили города, а лишь расширили прежние поселения или города тюрков. Город Фанагорию построили еще до греческой колонизации тюрки-оногоры = hун огуры, поэтому он назывался по этнониму его хозяев hуногур>фоногор>Фанагория.

Город Пантикапей стоял на Керченском проливе и закрывал-открывал путь в Понт, поэтому назывался воротами=(капы) Понта, по-тюркски Понтикапа>Пантикапей; позже этот город получил другое тюркское название – Керчь от Кереш = вход [Закиев, 2008, с. 57]. Таким образом, и на побережье Черного моря тюрки жили много тысяч лет тому назад.

По мнению евроцентристов, в Казахстане, в Западной Сибири, в Средней Азии, в Урало-Поволжье, на Кавказе и Северном Причерноморье раньше жили только ираноязычные скифы, сарматы, аланы-асы, хорезмийцы, согдийцы, парфяне (парды), тохары, кушаны, усуни.(все они – тюркские слова). Но, якобы, лишь в IV в. н.э. сюда пришли тюркоязычные хунны (гунны), в VI в. – тюрки, и к VII в. местные ираноязычные народы были ассимилированы «кочевниками». Это представляется нам абсурдным.

Рассмотрим некоторые из этих древних этнонимов, которые якобы принадлежали индоиранским народам. Самые известные из них носили или носят нижеперечисленные древние тюркские этнонимы (в скобках – варианты произношения, рядом перевод и значение):

1. *ар (ир)* 'люди, мужчины', *субар* 'речные люди' (варианты: *сабир, сибир, су ар/hу ар, сумер/шумер, самар), арана/ариана* 'родина аров', дагар/тохар 'горные люди', *тавр/ тауэр* 'горные люди', *биар/бекар/бигер* 'богатые люди' и др., при этом *бигер* – удмуртское название современных татар;

2. *ас (алан)* 'молодые', старая столица казахов называлась *Ас/Яс, асинэ/ас инэ* 'родина асов' (а по Гумилеву – *ашина* – название одного из тюркских племен), *астана/астыана* 'родина, где много асов', *олы-аш/алаш* 'большие, великие асы', *суас* 'водные асы', *огуз (ок- ас)* 'окские асы[1], *Хорезм (хуар-ас-м, суар-ас-м)* 'мои суарские асы', *хакас (хак-ас, сак-ас)* 'сакские асы', *асгабад (ас-г-абад)* 'населенный асами' (город Ашгабад) и т. д.;

3. *сак/сака* 'род, племя', *косак/касак/казак* (современное название казахского народа) 'белые саки', *сакалиба (сака-лы-бай)* 'богатые, в составе которых имеются *саки', кыпчак/ кусак* 'белые саки', сакалы/сакады/скэдэ 'племена, в составе которых имеются

саки' (скэдэ ,= индоевр. Skythai, рус. скиф, ибо в русском языке ТН произносится как Ф), *сакас/хакас* 'хакасы', *сака/саха* 'якуты';

4. *сюн/хун (хунну)* 'люди, человек', *жужан/сусюн/сусан* 'водные *сюни', кусюн/кусан/ косан* 'светлые сюны', *усунь (ас-сюн)* 'асские сюны', *ас-ар-би-джан* 'Азербайджан' состоит из 4-х этнонимов, из которых *джан* - это *сюн/сан*;

5. *бай (бек/би/пи)* 'богатые', у огузов концепт 'богатые' передается словом *варлы>барды>парды* (рус. *парфы), биар* 'богатые люди', *биляр* 'владеющие люди', *каспи (кас-пи, кас-би)* 'богатые скалистых гор' и др.;

6. *ок (ак)* 'род, племя', древние тюрки называли себя *ок; огур (ок-ар)* 'окские люди', *ок-ас/огуз* 'окские асы', *тюрк (ту-эр-ок)* 'оки горных людей', *трак* - фонетический вариант этнонима *тюрк* и др.;

7.*мин (мен, ми)* 'человек', *туркмен* 'тюркские мены', *миде/миле* 'племена, в составе которых имеются племена мин/ми (отсюда мин-деле, ми-де = Мидия), 'племена вместе с минями' и т. д. [Закиев, 2003, с. 115-216].

Этот анализ свидетельствует о несостоятельности утверждений евроцентристской тюркологии о формировании тюркских народов в VI в. н.э. Очевидно, что тюркские народы, сформировались на своих исконных территориях проживания как минимум 7-6 тысяч лет тому назад.

Для подъема национального самосознания, для укрепления у наших народов чувства сопричастности к единому древнему тюркскому этносу, нужна их реальная, а не евроцентристская история. Для создания такой истории на родных, русском и английском языках требуется новая группа ученых, способных вести исследовательскую работу в этом архиважном направлении и способных написать настоящую Историю великих тюркских народов, а также государственная поддержка.

Источники и литература:

1. Артановский С.Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Л., 1967. 247с.
2. Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. М., 1993. 336 с.
3. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1967. 526с.
4. 4 Закиев М.З. Избранные труды: В 7 томах. Т. 2. Казань, 2017. 527 с.
5. Закиев М.З. Происхождение тюрков и татар. М., 2003. 496 с.
6. 6.Зәкиев М.З. Татар халкы тарихы (Этник тамырлары, оешуы һәм киләчәге). Казан, 2008. 544 бит.
7. Севостьянова О.И. Северное Причерноморье в классический период // История Древней Греции. Изд. И. М., 1972. С. 230-244.
8. Федоров Я.А., Федоров Г.С. Ранние тюрки на Северном Кавказе. М., 1978.

Илимбетова А.Ф. (Уфа)

ЗМЕЯ – ВЛАДЫЧИЦА МИРОВЫХ ВОД В НАРОДНОМ ТВОРЧЕСТВЕ БАШКИР

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

В башкирском народном творчестве, обычаях и поверьях змея нередко фигурирует в амплуа связанного с водной стихией божественного существа.

В этом плане обращает на себя внимание этиологический миф, записанный у кара-кыпсаков, жителей д. Каратун (Псянчино) Кувандыкского района Оренбургской области о том, что близлежащее к деревне озеро называется «*Эйәле күл*» (досл. Озеро, имеющее своего духа) из-за того, что там некогда обитал столетний змей-аждаха, хозяин озера [ПМА, 2001, с. 41]. В информации, зафиксированной Ф.Ф. Илимбетовым в 1964 году у башкир-бурзянцев д. Баишево Баймакского района РБ, говорится что владыкой водного источника («*һыу эйәһе*») становится уж-долгожитель [Полевой дневник Ф.Ф. Илиметова, 1964, с. 5]. Сведения о том, что аждаха является во властелином озера содержится в полевых записях фольклористов Г.Р. Хусаиновой и Г.В. Юлдыбаевой полученных в 2011 году от башкир кара-табынцев Учалинского района РБ [Фольклор экспедицияһы, 2012, с. 11]. Поверья о запруживании громадной змеей своим телом водных источников во вред

людям зафиксированы у гайнинских башкир Бардымского района Пермского края [Тулвинские татары и башкиры, 2004, с. 216–217].

Данный мотив находит широкое отражение и в сказочном фольклоре башкир. В устном рассказе тамъянцев Абзелиловского района РБ «*Ак илак*» (досл. Белый (святой) плакса')* герой ударом кулака насмерть забивает гигантского змея, водного чудовища, лежащего в озере свернувшись 7 кольцами [БНТ. Т. 3, 1988, с. 180]. В легенде «Молодец и аждаха», взятой на учет А.Г. Бессоновым, аждаха является владыкой озера и отпускает гостям только по ведру воды. Герой убивает змея, и из того озера в разных направлениях начинает течь вода, которую аждаха прежде держал запертой [БНТ. Т. 3, 1988, с. 136–138]. В народной прозе «*Мең башлы аждаһаны еңгән егет*» («Джигит, победивший тысячеглавого аждаху»), обнаруженной у башкир-елдяков Дюртюлинского района РБ, годовалый малыш-силач разрывает руками на куски бесчисленные головы змея-демона, лишившего жителей некоего города питьевой воды [БХИ, 1978, с. 96–98].

В инонациональных традициях соответствия подобным предубеждениям о змее последовательно выражены в устной словесности и верованиях, например, алтайских народов. Культ водного духа-божества в облике змеи-женщины существовал также у древних тюрков-кимаков, кипчаков, половцев [Кондыбай, 2005, с. 126] и современных тюркских народов Саяно-Алтая [Дыренкова, 2012, с. 135]. Согласно общемонгольским мифологическим представлениям, хозяевами водоемов являются змееподобные сверхъестественные существа. В сказочном фольклоре монголов Лу-хан, мировой змей называется повелителем морей [Неклюдов, 1991б, с. 323–324]. В преданиях калмыков и бурят владыка морей колоссальный змей Аврага Могой обитает на дне первичного океана [Неклюдов, 1991а, с. 11–12]. В Японии почитали водящуюся в реках и водоемах змею-таниси. В китайских хрониках женское божество Нюйва с человеческой головой и змеиным телом считалась покровительницей мировых вод [Всемирная история, 1999, с. 74, 79, 506]. У народов мунда (Северо-Восточная Индия) змея олицетворяет собой божество воды [Седловская, 1986, с. 173]. В сказаниях кхмеров (Камбоджа) змей Нага выдается за повелителя вод [Березкин. Тематическая классификация, В3А]. В обличье змеи предстает тхайское божество воды Туонглуонг (Вьетнам) [Чеснов, 1991, с. 554] и батакское божество, повелитель морской стихии Нага Падоха (о. Суматра, Индонезия) [Ревуненкова, 2010, с. 321]. Хозяином водных источников оказывается Змей Радуга – первопредок и патрон инициации аборигенов Австралии [Белков, 2004, с. 35].

В неканонической буддийской литературе змеи изображаются как полубожественные водные существа [Мифы и легенды народов мира, 2004а, с. 119]. В ведийских гимнах упоминается змей Ахи Будхнья, как божество водных глубин [Иванов, 1971, с. 114]. Змея была священным существом славянского (прусского) бога рек и водных источников Потримпа (Потримса) [Тейлор, 1939, с. 407]. В русских сказках («Иван-царевич и Марфа-царевна», «Буря богатырь Иван коровий сын», «Хрустальная гора» и т.д.) многоголовые лютые змеи обитают в озерах или море-океане [Афанасьев, 2008, с. 108–110, 124, 203, 281]. В поверьях украинцев Закарпатья владетелем вод объявляется Змий-Веремий, а в южнославянском фольклоре в этой ипостаси выступает царь змей («ламия», «хала» и другие змееподобые твари) [Гура, 1997, с. 92]. В греческих мифах речной бог Ахелой и морское божество Протей могли оборачиваться змеем [Кун, 2000, с. 152, 359]. В устных произведениях шотландцев Кирейн Кройн – водяной змей изображается самым большим существом на свете [Шкунаев, 1991, с. 290].

В библейской новелле огромный змей Левиафан олицетворяет морскую стихию [Немировский, 2000, с. 120]. В эпических произведениях западных семитов, в том числе угаритов, семиголовый исполинский змей Латану воспринимается как воплощение разрушительных сил водного мира [Мейлах, Шифман, 1991, с. 313]. В верованиях финикийцев змея мыслилась символом водного потока [Мифы и легенды народов мира, 2004 б, с. 351]. В древнеегипетском пантеоне в образе змеи представляли богиню прохладной чистой воды Кебхут [Рубинштейн, 1991, с. 283]. В устных рассказах ганда (Уганда, Вост. Африка) бог-питон Селванга числится властителем воды [Котляр, 1991в,

* В башкирской фольклористике данная новелла произвольно названа «*Ак еләк*» («Белая ягодка»). М.М. Лось опубликовал ее в 1912 году под названием «Акъ-илакъ». Более подробно об этом см. Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф., 2012, с. 469.

с. 492]. Жители районов Западной Африки, в их числе хауса (Нигерия, Камерун, Чад) и догоны (Мали) полагали, что в образе питона скрывается божество воды [Корочанцев, 1978, с. 169; Котляр, 1991а, с. 83; Котляр, 1991б, с. 403].

Змея ассоциируется с водой в мифах многих племен американских индейцев. Она несла нагрузку зооморфного образа воды (моря) у мексиканцев [Спенс, 2005, с. 84, 92] и уичоль (Северо-Западная Мексика) [Березкин. Тематическая классификация, A12C]. Змея соотносится с водяным духом в фольклорной прозе народов Северной и Центральной Америки [Соди Деметрио, 1985, с. 71]. Рогатая змея значится хозяйкой и покровительницей р. Миссисипи в мифах шейенов Великих равнин США. Ее признают господином вод чорти (Мезоамерика), хикаке (Гондурас-Панама) и локоно (Гвиана, север Южной Америки) [Березкин. Тематическая классификация, B12, L28]. Легенда о большом змее, владельце реки записана у одного из племен перуанских индейцев [Леви-Стросс, 1983, с. 241–242]. В змею могла трансформироваться богиня вод Тсунгхи в устном творчестве хиваро (Перу, Эквадор, Южная Америка) [Березкин, 1991, с. 552].

Управленческая функция змеей водной стихией проявляется и в том, что в устных традициях ряда народов она запирает, как и в башкирском фольклоре, доступ к водным ресурсам. Так в чувашской и ногайской сказках чудовищный змей держит в подземном мире воду, не давая ее людям. Такой же эпизод содержится и в устном рассказе лепча (Тибет, Северо-Западная Индия), где царь змей с той же целью запруживает реки [Березкин. Тематическая классификация, B3A, K38, K39]. В китайской легенде змей за разрушение людьми его пещеры забирает с собой в кадушках все запасы воды [Пропп, 1998, с. 335–336]. Мотив охраны водоемов змеями присутствует в устном творчестве нага и кашмирцев Северной и Северо-Восточной Индии [Маретина, 2005, с.12–13]. В древнеиндийских пуранах змееобразный бог Вритра лежит в водах, охватывает кольцом истоки всех рек, не давая им изливаться на землю [Евсюков, 1988, с. 64; Маретина, 2005, с. 80–83]. В египетской мифологии громадный змей Апоп во время борьбы с богом солнца Ра, стремясь погубить бога, выпивает из подземной реки всю воду [Мелетинский, 1976, с. 209]. По представлениям древних греков, во время засухи воды удерживает многоголовый змей Лернейская гидра [Пропп, 1998, с. 338]. По поверьям русских и украинцев, змеи, залегая в колодцах и реках, лишают всю страну воды. В южнославянском фольклоре роль охранителя источников присуща, прежде всего, вышеупомянутым змееподобным существам «ламия» и «хала» [Афанасьев, 1982, с. 267; Гура, 1997, с. 86, 92].

В устнопоэтическом творчестве отдельных народов, включая и башкир, змея, как хозяйка водной стихии, фигурирует как устроительница мировой катастрофы – вселенского потопа.

В эпосе «Урал-батыр» темные силы трижды пытались погубить мир, затопив его водой. Первые две попытки уничтожения человечества в волнах всеобщего наводнения были связаны с мизантропическими происками Шульгана, брата и антипода Урал-батыра и царя дэвов Азраки. Их последствия были ликвидированы героическими поступками Акбузата – небесного коня солнечной девы Хумай, перекрывшего бурный поток воды, и титаническими деяниями Урал-батыра по отвоеванию от дивов суши для людей [Башкирский народный эпос, 1977, с. 130, 131, 340, 341]. В третий раз змеи во главе с Заркумом (сын царя змей Кахкахи) затопили водой страну Гулистан, второй жены Урал-батыра. Шестилетний сын Гулистан от Урала Нугуш вступил в борьбу со змеями и изрубил саблей на куски Заркума, спас свой народ от большой воды, посадив их в лодки. Вот как докладывает об этих событиях Нугуш своему отцу:

«(Әсәм) ҡайғынан ҡалғыған.	«Когда (моя мать) от горя увяла.
Аяғына баҫалмай,	Когда она не могла уже на ноги встать,
Урынында ятҡанда,	Когда пластом лежала она,
Илгә йылан яу асты,	Змеи напали на страну,
Бөтә ерҙе һыу баҫты.	Всю землю затопили водой.
Балаһына, ҡартына –	И детям и старикам –
Ҡайыҡ яһап барыһына,	Всем лодки сделал я,
Барын тейәп ҡайыҡҡа,	В лодки их всех посадил,
Яңғыҙ үҙем яу астым…	А сам в битву вступил один…

Дейеүен дә, Зәркумды ла И Заркума, и дивов (тех)
Быуын-быуын тураным». Изрубил на мелкие куски»
[Башкирский народный эпос, 1977, с. 136, 137, 347].

Сказочные сюжеты о запруживании реки царем змей и затоплении водой земли были популярны в народных повествованиях лепча (Тибет, Северо-Зап. Индия) [Березкин. Тематическая классификация, B3A]. В китайском предании божество воды Гунгун имел человеческое лицо и тело змеи. Он начал битву со своим отцом, божеством огня Чжунжуном и потерпел поражение. От обиды за неудачу он организовал всемирный потоп [Всемирная история, 1999, с. 76–79]. У даяков о. Борнео (Индонезия) есть миф о том, что великое наводнение было вызвано из-за того, что люди убили громадную змею: тут же пошел страшный ливень, который залил всю землю [Фрэзер, 1985, с. 103]. В легендах меланезийцев о. Фиджи гигантский змей насылает потоп на людей в наказание за убийство священной птицы Туру-кава [Макаревич, 2010, с. 22; Полинская, 1991, с. 392].

Видимо, сходные суждения были знакомы и русским: в устном рассказе «Иван-царевич и Марфа-царевна» змей, водяной царь требует выдать замуж Марфу-царевну за одного из трех сыновей – трех-, шести-, девятиголовым змеям, в противном случае грозит вселенским разливом вод [Афанасьев, 2008, с. 108–110]. В скандинавских сагах о гибели богов мировой змей Ёрмунганд затопляет водой всю сушу [Младшая Эдда, 1970, с. 52–53].

В народных песнях (гимнах) оджибве, саук, фокс, чиппева (Средний Запад, Канада, США) и кара (Эквадор, Северо-запад Южной Америки) змеи вызывают великое наводнение (варианты: за убийство их вождя) [Березкин. Тематическая классификация, C5A, C6].

В устной словесности, обычаях и обрядах многих народов мира змея выступает как верховная распорядительница небесных вод.

Этот мотив ясно просматривается в воззрениях башкир, в которых змея ассоциируется с дождем. Согласно их приметам, змея накануне дождя спускается в воду [Хадыева, 2005, с. 151]. Как к дождю трактуется и встреча в пути со змеей [БХИ, 1980, с. 431]. При засухе рекомендуется оставить убитую змею, положив брюхом кверху, – непременно наступит дождливая погода [Вилданов, 2012, с. 75]. По предрассудкам башкир, к благодатному году относится и год змеи («*йылан йылы*») в двенадцатилетнем животном календаре, т.к. в этот год будет много осадков [БХИ, 1995, с. 17, 176; Хисамитдинова, 2010, с. 124]. Вместе с тем встречается интерпретация года змеи как предзнаменование предстоящего засушливого года [БХИ, 1995, с. 176, 177]. Но даже при таком толковании года змеи в верованиях башкир не отрицается ее верховенство над водной стихией: принимая во внимание традиции других народов, можно прийти к выводу, что засуха наступает в результате удерживания божественной змеей небесных вод в наказание людям за какие-то их прегрешения.

Змея отождествлялась с влагой, дождем и в верованиях урало-алтайских народов Евразии. По мнению исследователей, змеям поклонялись (как существам, связанным с живительной водной стихией) носители неолитических археологических культур Казахстана [Сомашев, 2014, с. 54]. Культ змеи соотносился с культом воды у народов Средней Азии [Толстов, 1948, с. 303–307]. Жители Анатолии (Турция) думали, что если убить змею и повесить ее на дереве, обязательно пойдет дождь [Иванова, 2009, с. 154–155]. По поверьям сибирских татар [Валеев, 1992, с. 159], монголов и калмыков [Неклюдов, 1991б, с. 323–324] божественный змей ведает погодой, насылает засуху или проливные дожди. Посох шамана в форме змеи считался подателем дождя у удэгейцев [Сем, 2000, с. 222]. Змея связана с водой в традиционных воззрениях вепсов [Винокурова, 2007, с. 28]. Мысль о том, что навешанный на дерево труп убитой змеи может вызвать дождь, бытовала у эстонцев [Афанасьев, 1982, с. 268].

Змея регулирует выпадение осадков в предрассудках тибетцев [Огнева, 1989, с. 276] и мунда [Седловская, 1986, с. 173]. Она повелевает дождевыми облаками в предубеждениях батаков о. Суматра (Индонезия) [Ревуненкова, 1977, с. 35; Ревуненкова, 2010, с. 321]. Гигантская змея, демиург Нденгеи называется хозяином дождя, молнии и грома в сказаниях меланезийцев о. Фиджи [Полинская, 1991, с. 392].

Аналогичные взгляды на змею были свойственны мировоззрениям индоевропейских народов. Змея соотносится с дождем у трипольцев Северного и Северо-

Западного Причерноморья [Черныш, Масон, 1982, с. 251] и древних земледельческих культур Балкано-Дунайской области IV–III тыс. до н.э. [Рыбаков, 1981, с. 170]. По суевериям русских [Даль, 1880, с. 686; Русские пословицы и поговорки, 1988, с. 394], белорусов, украинцев [Толстая, 1986, с. 24–27] и чехов [Афанасьев, 2008, с. 268], кто пожелает вызвать дождь, тот должен был убить змею и повесить ее на березе. У белорусов к дождю толковалась встреча со змеей в пути. По поверью лужичан (Германия) ядовитая змея падает на землю с неба вместе с дождем [Гура, 1997, с. 289, 357]. Змея наделена способностью управлять водами на пользу людям, ниспослать на посевы благодетельную влагу в умозрениях южных славян [Велецкая, 1978, с. 35], в том числе болгар [Гура, 1997, с. 290] и сербов [Велецкая, 1978, с. 36]. Змея была символом воды у чеченцев: и они верили, что если повесить мертвую змею на дерево, то обязательно пойдет дождь [Ильясов, 2014, с. 228–229].

Помимо вышеперечисленных этносов такой образ мышления о змеях имеется в культурах аборигенов Африки и американских индейцев. В частности, у нигерийских эса (Зап. Африка) – радуга – это небесная змея, хозяйка дождя [Корочанцев, 1978, с. 171]. На Юкатане (Центр. Америка) имя бога дождя Кукулькана на языке майя означает «пернатый змей», а имя ацтекского (Мексика) бога Мишкоатля переводится как «облако-змей». Змея служила знаковым символом воды у мексиканцев [Спенс, 2005, с. 90, 92, 115].

Взаимозависимость змеи и человека в свете рассматриваемой проблемы преломляется еще в одном обычном поведении башкир: усергане Хайбуллинского [ПМА, 2000, с. 65], кыр-таныпцы Балтачевского [ЭМ-2008, 2010, с. 129], уранцы Янаульского [ЭМ-2005, 2009, с. 100] районов РБ и другие этнические группы башкир [Хадыева, 2005, с. 70–71] утверждали, что при змеином укусе необходимо раньше змеи успеть дойти до ближайшего водного источника раньше змеи промыть рану и попить воды. В противном случае, если змея раньше человека доползет до воды, то ужаленный может умереть.

При укусе змеи точно такие же действия совершали абхазы Северного Кавказа [Чеснов, 1993, с. 75–78], русские [Афанасьев, 1982, с. 265], украинцы, белорусы, поляки Полесья [Гура, 1997, с. 353] и чехи [Афанасьев, 1982, с. 265]. Не трудно заметить, что в этих сценах нашло отражение борьбы змеи и человека за право первым овладеть первым живительным водным источником – началом всего сущего в природе.

Судя по религиозно-мифологическим материалам, змея, управляя водами, часто злоупотребляет своей властью во вред человеку, удерживает влагу, создает засуху, томит людей смертельной жаждой и отпускает им жизненно важный напиток только при условии принесения ей в жертву человека. Только в башкирском фольклоре опубликовано около 20 вариантов подобных сказок. Такие эпизоды встречаются в устной прозе и других тюркоязычных народов [Зарипов, 1978, с. 13], в их числе у татар [Замалетдинов, 1986, с. 44–45], ногайцев [Березкин. Тематическая классификация, К39], казахов [Кондыбай, 2005, с. 43] и туркмен [Шасенем и Гарып, 1991, с. 45]. Фольклорные параллели этим сюжетам выявлены в устных традициях кхаси (Сев.-Вост. Индия) [Маретина, 2005, с. 12], мунджанцев Памира [Березкин. Тематическая классификация, К38], древних христиан [Рахимов, 2002, с. 164–165], русских [Афанасьев, 2008, с. 234–237], украинцев [Афанасьев, 1982, с. 267, 277–278], белорусов [Сравнительный указатель сюжетов, 1979, с. 103–104], валахов Румынии [Афанасьев, 1982, с. 277], греков [Кун, 2000, с. 140–141], итальянцев [Домашние тапочки принцессы, 1992, с. 140–143], чеченцев, ингушей [Мальсагов, Танкиев, 1991, с. 484], абхазов [Березкин. Тематическая классификация, К38]. Следы жертвоприношения змеям обнаруживаются и в устнопоэтическом творчестве американских индейцев. Так, у майя (Мексика) символом божества дождя Тлалока была гремучая змея. Ему приносили в жертву молодых девушек [Спенс, 2005, с. 83–84]. Исторические корни этих сказочных мотивов и обрядовых действий восходят, по утверждению В.Я. Проппа, к древнему обычаю, согласно которому ежегодно приносили человека в жертву реке (змее – олицетворению реки – И.А.), от которой зависело плодородие [Пропп, 1946, с. 13–14].

Таким образом, в лингвистических, фольклорных и этнографических материалах сохранились отголоски древних верований башкир о змее как о владычице (духе) водных источников. Змея в качестве божественной субстанции управляла водной стихией на пользу или во вред людям (природе), вызывая мировой потоп, засуху или орошая землю живительной влагой. Древние башкиры приносили змее, как божеству воды, дары, в том

числе человеческие. Возможно, такие жертвоприношения совершались во время специальных обрядовых действий, посвященных умилостивлению змеи – на ее тотемических праздниках.

Источники и литература:

1. Авеста. Избранные гимны. Из Видевдата / Перевод с авест., предисл., примеч. и словарь И.М. Стеблин-Каменского. М.: Дружба народов, 1992. 208 с.
2. Афанасьев А.Н. Древо жизни. Избранные статьи / Подг. текста и коммент. Ю.М. Медведева, вступ. статья Б.П. Кирдана. М.: Современник, 1982. 464 с.
3. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки / Вступ. статья С. Небольсина. М.: Эксмо, 2008. 800 с.
4. 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.
5. Башкирские шежере / Сост., перевод текстов и коммент. Р.Г. Кузеева. Уфа: Башкир. книж. изд-во, 1960. 304 с.
6. БНТ. Т. 3. Богатырские сказки / Сост. Н.Т. Зарипов; вступ. статья, коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башкир. книж. изд-во, 1988. 448 с.
7. Башҡорт халыҡ ижады (далее и в тексте – БХИ). Әкиәттәр. Өсөнсө китап / Төҙ. Н.Т. Зарипов, М.Х. Минһажетдинов, инеш мәҡәлә авт. Н.Т. Зарипов, аңлат. биреүсе Л.Г. Бараг менән Н.Т. Зарипов; яуаплы ред. Ә.И. Харисов, Ғ.Б. Хөсәйенов. Өфө: Башҡортостан китап нәшриәте, 1978. 352 б.
8. БХИ. Мәҡәлдәр һәм әйтемдәр / Төҙ., инеш мәҡәлә яҙыусы, аңлат. биреүсе Ф.А. Нәҙершина; яуаплы ред. К. Мәргән. Өфө: Башҡортостан китап нәшриәте, 1980. 472 б.
9. БХИ. Т. 1. Йола фольклоры / Төҙ., баш һүҙ һәм аңлат. авт. Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтангәрәева; яуаплы ред. Ғ.Б. Хөсәйенов. Өфө: Китап, 1995. 560 б.
10. Белков П.Л. Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб.: МАЭ РАН, 2004. 288 с.
11. Березкин Ю.Е. Тсунгхи // Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Сов. энц., 1991. 736 с.
12. Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. Режим доступа: http:/www/ruthenia.ru/folklore/berezkin (дата обращения 22.07.2018).
13. Валеев Ф.Т. Сибирские татары. Культура и быт. Казань: Татар. книж. изд-во, 1992. 208 с.
14. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978. 114 с.
15. Винокурова И.Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): Автореф. дис. д.и.н. СПб., 2007.
16. Вилданов Ғ.Ф. Төрки халыҡтарының донъяға боронғо дини ҡараштары // Халыҡ хәтеренән халыҡҡа (башҡорт фольклористикаһында тәүге хеҙмәттәр) / Төҙ., баш һүҙ, аңлат. авт. Р.Ә. Солтангәрәева. Өфө: РФА ӨФҮ ТТӘИ, 2012. 134 б.
17. Всемирная история: В 24-х томах Т. 5. Становление государств Азии / А.Н. Бадак, И.Е. Войнич, Н.М. Волчек. Минск: Соврем. литератор, 1999. 544 с.
18. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
19. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 2-ое, исправленное и значительно умноженное по рукописи автора: В 4-х томах. М., СПб.: Изд. книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1880. Т. 1. 723 с.
20. Домашние тапочки принцессы. Сказки народов Европы. Киев: Довира, 1992. 182 с.
21. Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая. Статьи и этнографические материалы / Подг. рукописи и комм. Д. Арзютов, М. Невская, Л. Павлинская, К. Шенинг. СПб.: МАЭ РАН, 2012. Т. 6. 408 с.
22. Евсюков В.В. Мифы о Вселенной. Новосибирск: Наука, 1988. 176 с.
23. Замалетдинов Л.Ш. Образы змея и подобных ему персонажей в татарских сказках // Фольклор народов РСФСР. Уфа: Изд-во БашГУ, 1986. Вып. 13.

24. Зарипов Н.Т. Герой башкирских богатырских сказок, его враги и помощники // Вопросы башкирской фольклористики / Под ред. Л.Г. Барага, Н.Т. Зарипова. Уфа: БФАН СССР, 1978. 118 с.
25. Иванов Вяч. В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от «конь» (жертвоприношение коня и дерево asvatha в Древней Индии) // Восточные языки. Сб. статей. М.: Наука, 1971. 256 с.
26. Иванова В.В. Змея-джинн-предок: Анатолийский взгляд на хранителя дома // Азиатский бестиарий. Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии. Сб. статей. СПб.: МАЭ РАН, 2009. 185 с.
27. Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф. Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. 2-ое изд., испр. и доп. Уфа: АН РБ, Гилем, 2012. 704 с.
28. Ильясов Л. Петроглифы Чечни. Грозный: Изд-во Чеченского гос. ун-та, 2014. 336 с.
29. Кирәй Мәргән. Башҡорт халҡының эпик ҡомартҡылары. Өфө: Башҡортостан китап нәшриәте, 1961. 388 б.
30. Кондыбай С. Казахская мифология. Краткий словарь. Алматы: Нурлы алем, 2005. 272 с.
31. Корочанцев В.А. Африка под покровом обычая. Континент, расстающийся с прошлым. М.: Наука, 1978. 287 с.
32. Котляр Е.С. Баво // Мифологический словарь. М.: Сов. энц., 1991 а. 736 с.
33. Котляр Е.С. Номмо // Мифологический словарь. М.: Сов. энц., 1991 б. 736 с.
34. Котляр Е.С. Селванга // Мифологический словарь. М.: Сов. энц., 1991 в. 736 с.
35. Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. Ростов н/Д.: Феникс, 2000. 480 с.
36. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1983. 536 с.
37. Макаревич В.М. Мифы. Энциклопедия. М.: Росмэн-пресс, 2010. 128 с.
38. Мальсагов А.У., Танкиев А.Х. Сармак // Мифологический словарь. М.: Сов. энц., 1991. 736 с.
39. Маретина С.А. Змея в индуистской мифологии. (На материалах МАЭ). СПб.: МАЭ РАН, 2005. 140 с.
40. Мейлах М.Б., Шифман И.Ш. Левиафан // Мифологический словарь. М.: Сов. энц., 1991. 736 с.
41. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. 408 с.
42. Мифы и легенды народов мира. Древняя Индия. Сборник / Сост. А.И. Немировский. М.: Лит-ра; Мир книги, 2004 а. 432 с.
43. Мифы и легенды народов мира. Передняя Азия / Сост. Ю.Б. Циркин. М.: Лит-ра; Мир книги, 2004 б. 416 с.
44. Младшая Эдда / Издание подг. О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский; отв. ред. М.И. Стеблин-Каменский. Л.: Наука, 1970. 138 с.
45. Неклюдов С.Ю. Аврага Могой // Мифологический словарь. М.: Сов. энц., 1991 а. 736 с.
46. Неклюдов С.Ю. Лу // Мифологический словарь. М.: Сов. энц., 1991 б. 736 с.
47. Немировский А.И. Мифы и легенды Древнего Востока. Ростов-н/Д: Феникс, 2000. 544 с.
48. Огнева Е.Д. Тибетцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл / Отв. ред. Р.Ш. Джарылгасинова, М.В. Крюков. М.: Наука, 1989. 360 с.
49. Полевые материалы автора (далее и в тексте – ПМА). 2000 г.
50. Полевые материалы автора (в тексте – ПМА) . 2001 г.
51. Полевые материалы Ф.Ф. Илимбетова, 1964 г.
52. Полинская М.С. Нденгеи // Мифологический словарь. М.: Сов. энц., 1991. 736 с.
53. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во Ленигр. ГУ, 1946. 340 с.
54. Пропп В.Я. Морфология (волшебной) сказки. Исторические корни волшебной сказки. (Собрание трудов В.Я. Проппа) / Сост., науч. ред., текст. комм. И.В. Пешкова. М.: Лабиринт, 1998. 512 с.
55. Рахимов Р.Р. Георгий и Хидр: некоторые параллели в народных образах христианского и мусульманского святых // Христианство в регионах мира / Сост. Т.А. Бернштам, Ю.Ю. Шевченко. СПб.: МАЭ РАН, 2002. 336 с.
56. Ревуненкова Е.В. Миф о батакском жреческом жезле // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л.: Наука, 1977. 200 с.

57. Ревуненкова Е.В. Птица и змея у народов Индонезии // Радловские чтения. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г. / отв. ред. Ю.К. Чистов, М.А. Рубцова. СПб.: МАЭ РАН, 2010. 347 с.
58. Рубинштейн Р.И. Кебхут // Мифологический словарь. М.: Сов. энц., 1991. 736 с.
59. Русские пословицы и поговорки / Сост. Ф. Селиванов, Б. Кирдан, В. Аникин; под ред. В. Аникина. М.: Худ. лит-ра, 1988. 432 с.
60. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 606 с.
61. Седловская А.Н. Праздники народов мунда // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. Сб. статей / Отв. ред. Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 1986. 256 с.
62. Сем Т.Ю. Календарные обряды в традиционной культуре тунгусоязычных народов Сибири и Севера // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. Санкт-Петербург, 12–14 октября 1998 г. СПб.: МАЭ РАН, 2000. 336 с.
63. Соди Деметрио. Великие культуры Месоамерики. М.: Знание, 1985. 208 с.
64. Сомашев З. Петроглифы хребта Каратау (Сауыскандык) // Кадырбаевские чтения-2014. Материалы IV Международной научной конференции. Актобе, 9–10 октября 2014 года. Астана: Мегапринт, 2014. 456 с.
65. Спенс Л. Мифы инков и майя / Перевод с англ. Л.А. Карповой. М.: Центрполиграф, 2005. 334 с.
66. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 440 с.
67. Тейлор Э. Первобытная культура / Перевод с англ., под ред., с предисл. и примеч. проф. В.К. Никольского. М.: Соцэкгиз, 1939. 568 с.
68. Толстая С.М. Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М.: Наука, 1986. 288 с.
69. Толстов С.П. Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. М.: Изд. МГУ, 1948. 440 с.
70. Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты / Отв. ред. А.В. Черных. Пермь: Перм. книж. изд-во, 2004. 456 с.
71. Фольклор экспедицияһы материалдары-2011: Учалы районы. Өфө: РФА ӨФҮ ТТӘИ, 2012. 156 б.
72. Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете / Перевод с англ. Д. Вольпина; предисл. и коммент. С.А. Токарева. М.: Политиздат, 1985. 512 с.
73. Хадыева Р.Н. Башкирская этнокультура и язык: Опыт воссоздания языковой картины мира. М.: Наука, 2005. 248 с.
74. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. 456 с.
75. Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. 420 с.
76. Черныш Е.К., Массон В.М. Идеологические представления и памятники искусства трипольских племен // Археология СССР. Энеолит СССР / Отв. ред. В.М. Массон, Н.Я. Мерперт. М.: Наука, 1982. 360 с.
77. Чеснов Я.В. Туонглуонг // Мифологический словарь. М.: Сов. энц., 1991. 736 с.
78. Чеснов Я.В. «Культ онгонов» или «эффективность символов»? (к интерпретации магического лечения у абхазов) // Этнографическое обозрение. 1993. № 2.
79. Шасенем и Гарып, Касым-оглан и другие туркменские народные повести / Перевод с туркм. Х.Г. Короглы, И.В. Стеблевой; пер. стихов Н.Х. Романовой; введ. и примеч. Х.Г. Короглы. М.: Наука, 1991. 363 с.
80. Шкунаев С.В. Кирейн Кройн // Мифологический словарь. М.: Сов. энц., 1991. 736 с.
81. Экспедиция материалдары-2005 (далее и в тексте – ЭМ): Яңауыл районы / Төҙ. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, һ.б. Өфө: РФА ӨФҮ ТТӘИ, 2009. 264 б.
82. Экспедиция материалдары-2008: Балтас районы / Төҙ. Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова, һ.б. Өфө: РФА ӨФҮ ТТӘИ, 2010. 204 б.

Исламова Р.Х. (Уфа)

КОЛЛЕКЦИИ С.И. РУДЕНКО В ИЗУЧЕНИИ ЭТНОГРАФИИ БАШКИР В НАЧАЛЕ XX В.

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

Южный Урал издавна привлекал внимание исследователей своим богатством и красотой природы, достопримечательностями культуры, ландшафтом и т. д.

Во второй половине XIX века учеными-исследователями продолжают изучаться культура, быт и хозяйство населения. Так, в конце XIX – начале XX вв. значительный вклад в изучение Башкортостана и сбор этнографических материалов о культуре и быте башкир внесли губернские ученые архивных комиссий, Казанского общества археологии, истории и этнографии, Уральского общества любителей естествознания, Оренбургского и Уфимского губерний статистических комитетов и т. д. (Н.А. Аристов, В.Н. Витевский, Н.А. Гурвич, Д.К. Зеленин, Р.Г. Игнатьев, М.В. Лоссиевский, П.И. Небольсин, В.М. Черемшанский и др.).

В начале XX века Обществом по изучению Башкирии, а также Комиссией по изучению племенного состава населения, Башкирской комплексной экспедицией были проведены статистико-экономические, антропологические, медико-санитарные, историко-археологические исследования Приуралья под руководством таких ученых-исследователей, как Ф.А. Фиельструп, С.И. Руденко, А.С. Бежкович, Г.И. Коммисаров и др.

Как видим, состояние этнографических исследований и этнографической науки в целом, в Башкортостане уже с начала XX века было комплексным и привлекало внимание многих исследователей.

Одним из собирателей башкирских коллекций, а также этнографических фотографий являлся известный ученый, выдающийся антрополог, этнограф Сергей Иванович Руденко. Наряду с изучением антропологических исследований башкир, он также активно занимался сбором этнографических материалов.

Первая его поездка в Башкирию, организованная Этнографическим отделом Русского музея (в 1934 г. данный отдел был переименован в Государственный музей этнографии, далее Российский этнографический музей), состоялась в апреле-сентябре 1906 г. В то время Сергей Иванович учился в Санкт-Петербургском университете. Однако, несмотря на свою молодость, он к этому времени уже хорошо знал быт и обычаи башкир [Янгузин, 2001, с. 11]. Будучи студентом, С.И. Руденко объездил несколько уездов Пермской губернии, его собирательская деятельность проходила среди башкир Оренбургской и Уфимской губерний. В результате поездки по башкирским селениям в его коллекции было накоплено свыше 250 предметов этнографического характера. Кроме того, ученым было сделано значительное количество фотографий по этнографии и антропологии башкир (около 150 шт.).

В 1907 году он посетил Юго-восточные районы Башкирии (нынешние Белорецкий, Абзелиловский, Баймакский, Хайбуллинский, Зианчуринский районы РБ). Собранная в этих районах коллекция включает в себя предметы домашнего обихода и убранства жилища, одежду и украшения, конскую упряжь, снаряжения, различные средства передвижения, домашнее ткачество и т.д. Кроме сбора вещественных предметов, он делал фотоснимки этнографических материалов, которые также отражали традиционную культуру башкир.

В 1912 году С.И. Руденко вновь совершает этнографическую экспедицию, которая позволила ему существенно дополнить ранее собранную коллекцию. В этот раз Сергей Иванович изучал и исследовал этнографию башкир в нынешнем Сафакулевском, Альменевском районах Курганской области, Аргаяшском районе Челябинской области, а также посетил башкирские поселения Мечетлинского, Учалинского, Белорецкого, Архангельского, Бурзянского, Чишминского, Дюртюлинского, Макаровского, Стерлибашевского, Миякинского районов Башкирской АССР.

В результате данной экспедиции ученым-этнографом было собрано около 773 предметов, состоявших из одежды, украшений и утвари – деревянной и кожаной, а также

предметов народного искусства. Все накопленные во время этнографических экспедиций материалы легли в основу его научных трудов.

Одним из наиболее обстоятельных и фундаментальных исследований башкирского быта среди работ этого периода стал труд С.И. Руденко «Башкиры» [Руденко, 1916; 1925; 1955; 2006]. Данное издание охватывает практически все сферы жизни башкир: историю, антропологию, общественные отношения, материальную и духовную культуру и т. д.

В целом, научно-исследовательская мысль С.И. Руденко, позволившая серьезно поставить ряд проблем, затрагивает практически все сферы бытового уклада жизни башкир, что характеризует работу ученого как комплексное исследование, которое и сегодня остается одним из фундаментальных трудов по башкирской этнографии.

Накопленные во время этнографических экспедиций коллекции ученого отражают различные стороны традиционной культуры башкир. Фотографии, сделанные С.И. Руденко, по сегодняшний день хранятся в Российском этнографическом музее в г. Санкт-Петербурге. Также копии фотографий, сделанные С.Н. Шитовой во время поездки в РЭМ, хранятся в фототеке отдела этнологии Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Таким образом, коллекции Сергей Ивановича Руденко по полноте многих аспектов являются уникальным собранием, дающим полную и подробную характеристику этнографии башкир в конце XIX – начале XX вв.

Источники и литература:

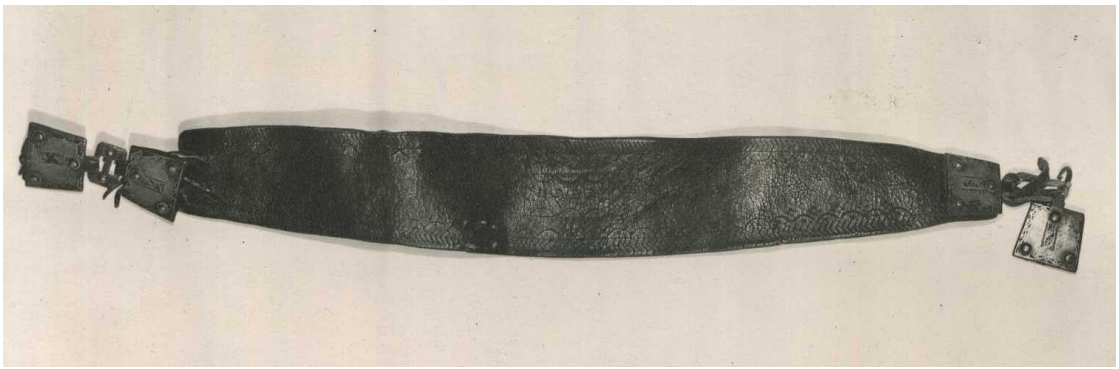
1. Руденко С.И. Башкиры: Опыт этнологической монографии. Ч.1: Физический тип башкир. Петроград, 1916. 312 с.
2. Руденко С.И. Башкиры: Опыт этнологической монографии. Ч.2.: Быт башкир. Петроград, 1925. 330 с.
3. Руденко С.И. Башкиры: историко-этнографические очерки. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 392 с.
4. Руденко С.И. Башкиры: историко-этнографические очерки. Уфа: Китап, 2006. 376 с.
5. Янгузин Р.З. Изучение этнографии башкир в XX столетии (1917–2000 гг.): Учебное пособие. Уфа: Изд-е Башкирск. ун-та, 2001. 120 с.

Женский халат «*елән*».
д. 1 Иткулово Баймакского р-на
Снимок 1907 г., ГМЭ № 1234-4.
Собиратель С.И. Руденко.
Фото С.Н. Шитовой.

Женский фартук. Снимок 1906 г.
Коллекция из ГМЭ № 1002-11.
Собиратель С.И. Руденко.
Фото С.Н. Шитовой.

Платье старинного покроя.
д. Сары Аргаяшского р-на Челябинской обл.
Снимок 1906 г.
Коллекция из ГМЭ № 1002-5а.
Собиратель С.И. Руденко.
Фото С.Н. Шитовой

Металлическая посеребренная бляха (украшение сбруи).
д. Исянгильдино Аргаяшского р-на Челябинской области.
Снимок сделан в 1912 г.
Коллекция из ГМЭ № 2881-68
Собиратель С.И. Руденко.
Фото С.Н. Шитовой



Кожаная подпруга.
Снимок 1912 г., ГМЭ, колл. № 2881-673
Собиратель С.И. Руденко
Фото С.Н. Шитовой

Исянгулов Ш.Н. (Уфа)

КОНОКРАДСТВО И ССЫЛКА БАШКИР В СИБИРЬ В 1830–1880-е гг.

В конце XVIII в. башкиры вступили в новую фазу своего развития. После 1775 г. башкирский народ изменился качественным образом. Уровень его пассионарности резко снизился. Данный этап в свое время был охарактеризован философом Д.Ж. Валеевым следующим образом: «Личность одиночки-бунтаря – явление, характерное для башкирского общества после подавления Крестьянской войны 1773–1775 гг. вплоть до конца XIX века. Отдельные сильные натуры, выражая социальный протест, отказывались

идти в солдаты, платить налоги и отбывать повинности, уходили в леса и горы. Трагедия этих людей состояла в отрыве от народных масс. Однако народ не был безучастным к их судьбе. Этим героям-одиночкам помогали, укрывали от властей, о них слагали песни, рассказывали легенды» [Валеев, 1989, с. 144; Валеев, 1995, с. 96–97].

В 1798–1865 гг. в Башкирии существовала кантонная система управления для башкир и мишарей (с 1855 г. – и для тептярей). Основной обязанностью башкир в этот период стала охрана юго-восточных границ Российской империи за свой счет. Фактически башкиры стали военно-служилым сословием. Существование кантонной системы привело к постепенному упадку скотоводства – основы хозяйства у башкир к середине XIX в. К тому времени изменился и уровень пассионарности у башкир. Это заметили современники и последующие исследователи [Флоринский, 1874, с. 752; Филоненко, 1915, с. 65 и др.].

В условиях существования военно-полицейского режима большинство населения оставалось практически безучастным к борцам-одиночкам, вроде Буранбая, Биише и других. Башкиры постепенно перестали выходить на кочевки из-за нехватки земли, в результате чего хозяйство пришло в полное расстройство. Значительно уменьшилось количество скота, происходило массовое обеднение населения. Переход к земледелию во многом еще не завершился. В таких условиях энергия народа оказалась обращенной в другое русло. Об этом писал Д.Ж. Валеев следующее: «Отмена кантонного управления и переход к капитализму привел к резкому обнищанию башкирского населения вследствие потери земель и уменьшению количества скота. Это не могло не породить различных форм социального протеста, нередко выражавшихся в форме преступлений» [Валеев, 1989, с. 140; Валеев, 1995, с. 95]. По мнению Н. Казанцева, «в настоящее время башкирцы сделались нрава кроткого, веселого, послушны и терпеливы. Они теперь вовсе не походят на волков-грабителей, какими почитали их в древности. Пороки их большею частию состоят в конских кражах и в тяжбах между собою и, живущими около них соседями» [Казанцев, 1866, с. 29]. О значительном распространении конокрадства у башкир упоминает и Н. Литуновский [Литуновский, 1878, с. 82]. Конокрадство в Башкирии во второй половине XIX в. считалось чуть ли не привилегией башкир [Никольский, 1899, с. 101]. В то же время Д.П. Никольский в своей работе показал, что процент осужденных за конокрадство башкир за 1888–1892 гг. был очень незначительным [Никольский, 1899, с. 104–105]. Однако еще в начале XX в. башкиры объявлялись «главными виновниками высокого развития конокрадства» в Уфимской губернии. Как писал М.П. Красильников, «не менее важную роль в данном случае сыграло и быстрое обеднение башкирского населения, происшедшее на почве встречи двух культур, сравнительно весьма чуждых между собою». Проведенный им своеобразный социологический опрос в начале XX в. показал, что 77% респондентов (по губернии) указали, что больше всего конокрадов встречается среди башкир, 21% – среди русских, и только 2% – среди представителей других народов [Скотокрадство, 1904, с. 30]. Несомненно, конокрадство как социальное явление было своеобразным ответом башкир на жизненные реалии. Следует иметь в виду, что распространение конокрадства у башкир произошло в определенный исторический период их развития. В то же время, надо заметить, что украсть коня считалось с древних времен удальством по обычному праву башкир, тогда как тягчайшим из преступлений – у русских (Как известно, в Киевской Руси конокрадство каралось смертной казнью).

Еще в 1832 г. было утверждено положение Комитета Министров «О мерах по искоренению воровства, производимого башкирцами и мещеряками», по которому башкиры и мишари, изобличенные в воровстве, подлежали военному суду, подозреваемых же общества могли удалять из общины мирскими приговорами. Последние, годные к военной службе, определялись в военную службу в дальние гарнизоны, а негодные – ссылались в Сибирь на поселение [Полное собрание законов, 1833, ст. 5201, с. 114–115]. Положение вводилось на 4 года. В результате конокрадство на некоторое время (лет на 10) практически прекратилось. После 1836 г. конокрадов и воров подвергали различным «исправительным наказаниям». Неисправимых с разрешения командира отдельного Оренбургского корпуса отправляли на службу в степь. Так, в 1850 г. 9 башкир были отправлены на службу в Уральское укрепление на 2 года [Навеки с Россией, 2007, с. 330].

В 1848 г. в тех губерниях, в которых конокрадство было сильно распространено, были введены в виде опыта особые правила. По этим правилам дела о конокрадах рассматривались вне очереди, за выдачу сообщников наказание уменьшалось,

конокрады, отбывшие в арестантских ротах, отдавались в солдаты, а негодные к службе ссылались в Сибирь. 4 июня 1851 г. эти меры были распространены и на башкир, мещеряков и тептярей Оренбургской, Вятской и Пермской губерний [Полное собрание законов, 1852, ст. 25255, с. 376; Законы, 1999, с. 224, 226–227; в последнем издании опубликованы два раза]. Кроме того, в 12 губерниях, в том числе в Оренбургской, был учрежден институт особых комиссаров для преследования конокрадов. В 1854 г. эти комиссары были переименованы в следственных приставов. В 1865 г. должности следственных приставов были упразднены и дела по конокрадству перешли к судебным следователям [Навеки с Россией, 2007, с. 438].

С 1855 г. командующий Башкирским войском нижних чинов из башкир, мещеряков и тептярей за конокрадство (если сумма ущерба не превышала 30 рублей) мог не передавать военному суду, а решать самолично, наказывая их шпицрутенами [Полное собрание законов, 1856. Ст. 29837, с. 685].

Наконец, в апреле 1862 г. было утверждено положение Комитета Министров, по которому Оренбургскому генерал-губернатору предоставлялось право ссылать «на жительство в Сибирь всех не только опороченных, но и подозреваемых в воровстве инородцев», по рассмотренным и утвержденным им приговорам обществ об удалении их из места жительства» [Полное собрание законов, 1865. Ст. 38128, с. 294–295]. С этого времени количество ссыльных башкир резко выросло. В 1863 г. было высочайше утверждено «Положение о башкирах», дополненное Оренбургским генерал-губернатором, на основании утвержденного 2 июля 1865 г. мнения Государственного Совета. По нему были созданы сельские общества, органом управления которыми стал сельский сход. Сельский сход имел право принимать приговоры об удалении из общества «вредных и порочных членов его» [Законы, 1999, с. 426; Навеки с Россией, 2007, с. 444].

В Национальном архиве РБ ныне хранится около 100 дел об удалении отдельных членов башкирских общин из места жительства «за дурное поведение», «за воровство», «за конокрадство» и т.д., датируемых в основном 1862–1864 гг. При ссылке башкир руководствовались общеимперским законодательством, в частности, уставом о ссыльных. Так, дряхлых, лиц, старше 60 лет, община не имела права «удалить из места жительства» согласно ст. 519 устава о ссыльных [Свод законов, 1857. Ст. 519, с. 75]. Однако, по данному вопросу Оренбургский генерал-губернатор имел право вмешаться и принять решение о ссылке в Сибирь и лиц, старше 60 лет [НА РБ. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 11781. Л. 157–158].

Сельский сход собирался в присутствии юртового (волостного) старшины и следственного пристава. По инструкции, в селении должно было быть 200 и более душ, а на сходе присутствовать – не менее 24 домохозяев, в противном случае приглашались лица из соседних деревень. Так, в августе 1862 г. при решении об удалении из общины башкира д. Елбулактамак Белебеевского уезда Т. Габдулзалилова на сход были приглашены и домохозяева соседней деревни Аитово. В д. Кунаккулово на сходе участвовали жители деревень Менеузтамак и Кыныр-Менеузово, всего 72 домохозяина (по 24 домохозяина из каждой деревни) [НА РБ. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 11781. Л. 96, 109–110]. Нам не встречались случаи приведения в научной литературе образцов мирских (общественных) приговоров об удалении членов общины [См.: Громыко, 1977, с. 33–43]. Поэтому для примера приведем один из них: «1862 года августа 3 дня, мы, нижеподписавшиеся башкиры 22-го кантона 16-й юрты деревень Елбулак-тамаковой 54 и Аитовой 80 домохозяев, по 10-й ревизии, первая 156 душ, вторая 314 душ, по недостатку в первой узаконенного числа домохозяев для составления приговоров, и как имеющие общие угодья, сенокосы, пашни и живущие смешанно в обеих деревнях, за исключением штрафованных 20, находящихся в дозволенной отлучке 47 и родственников 3, остальные затем 63 домохозяев обеих деревень – все единогласно составили сей приговор в том, что однодеревенец наш Тулыбай Габдулзалилов 51 лет, имеет двух жен: Бибигатию 47 лет, Гульзиган 40 лет и детей: Даулетбая 23 лет, женат, но не отделен, Темирбая 20 лет, Гимадитдина 16 лет, Камалитдина 13 лет, Муфтахитдина 9 лет, Фатахитдина 12 лет, Газатуллу 8 лет, дочерей: Камараземал 6 лет, Фархиджан 4 лет. Поведения очень дурного, в штрафах [был] в 1838 и 1842 годах, был наказан по приговору нашему за воровство и дурное поведение по 25 ударов розог. Но это его не исправило, напротив, он ныне знается с людьми дурного поведения, в особенности с конокрадами бикташевцами 21-го кантона,

с которыми он имеет сношение, чрез что дает предлог частым посещением бикташевцнв – известных воров и при этом каждый раз они не уходят без воровства. А потому он как неисправимый и знающийся с ворами, способствующий им обкрадывать нас, терпим между нами быть не может. Семейство его, если оно пожелает, оставляем на жительстве, а в противном случае сим приговором даем всем членам его, исключая старшего сына Даулетбая, увольнение» [НА РБ. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 11781. Л. 111–111 об]. Значительную часть мирского приговора составляли подписи. Приговор (решение) подтверждался подписями и печатями юртового (волостного) старшины и следственного пристава.

Как видно, семья «удаленного» могла отказаться от следования с ним в Сибирь. Иногда, отказывалась одна из жен. В любом случае, члены семьи давали «подписку» (письменное согласие или несогласие) на следование в Сибирь, примерно такого содержания: «1862 года августа 1 дня, я, нижеподписавшаяся вторая жена башкира 22-го кантона 15-й юрты д. Таукей Гайны Гайнитдина Худайшукурова Шамсинура Худайшукурова дала сию подписку в том, что на совместное следование с мужем моим при удалении его из места жительства, я согласна». Или наоборот, члены семьи давали отказ: «1862 года августа 1 дня, мы, нижеподписавшиеся 22-го кантона 15-й юрты д. Таукей Гайны жена башкира Гайнитдина Худайшукурова Каттаюна, дочь его Бибисура и сын его Саяхитдин Гайнитдиновы дали сии подписки в том, что на совместное следование с ним мы не согласны». Следует отметить, что дочери Бибисурур было 17, а сыну Саяхитдину 16 лет, тогда как младшая 7-летняя дочь в «подписке» не участвовала. И сам «удаленный из места жительства» давал письменное согласие на то, чтобы оставить какую-то часть своей семьи в деревне, или забрать с собой в Сибирь: «1862 года августа 1 дня, я, нижеподписавшийся башкир 22-го кантона 15-й юрты д. Таукей Гайны Гайнитдин Худайшукуров дал сию подписку в том, что при удалении моем из жительства беру с собою только вторую жену Шамсинуру, а первую не желаю» [НА РБ. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 11781. Л. 10, 11, 12].

Пристав после решения схода проводил определенные следственные действия. Редко, но случалось, что подследственного оправдывали. Так, башкир д. Кунаккулово Белебеевского уезда М. Гайсин, удаленный из общины и обвиненный в краже и конокрадстве, за отсутствием доказательств, был «оставлен свободным» [НА РБ. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 11781. Л. 95–95 об].

Статистические данные о ссыльных башкирах по кантонному периоду пока остаются неизученными. Можно предположить, что за 1862–1865 гг. сосланных башкир было достаточно много, что доказывается сохранностью архивных источников за этот период.

По мнению И.Г. Макарова, основанием для массовой ссылки башкир и татар из Оренбургской и Уфимской губерний даже при малейшем подозрении в конокрадстве и других нарушениях стало положение Комитета Министров от 29 мая 1870 г. о высылке из мест проживания бродяг, конокрадов до рассмотрения в законодательном порядке [Макаров, 2005, с. 71. Однако ссылка на источник в данной монографии отсутствует].

Известно количество ссыльных башкир по Уфимской губернии за отдельные годы.

Количество ссыльных «башкир» по Уфимской губернии за отдельные годы .

[Составлена по: Гурвич, 1872. С. 3–16; НА РБ. Ф. И-148. Оп. 1. Д. 8. Л. 5–8; Д. 9. Л. 2–9; Д. 11. Л. 1–8; Д. 12. Б. п.]

Названия уездов	1866 г.		1872 г.		1876 г.		1885 г.		1888 г.	
	чел.		чел.		чел.		чел.		чел.	
Белебеевский	4	21,1	60	46,5	11	15,3	3	7,7	14	19,7
Бирский	7	36,8	23	17,9	17	23,6	12	30,9	28	39,5
Златоустовский	-	-	7	5,4	1	1,4	3	7,7	-	-
Мензелинский	2	10,5	11	8,5	9	12,5	8	20,5	12	16,9
Стерлитамакский	3	15,8	8	6,2	14	19,4	7	17,9	6	8,4
Уфимский	3	15,8	20	15,5	20	27,8	6	15,3	10	14,1
города	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1,4
Всего по губернии	19	100	129	100	72	100	39	100	71	100

Следует иметь в виду, что в статистических материалах Уфимского статистического комитета под «башкирами» подразумевались не только собственно этнические башкиры, но и мещеряки и тептяри, то есть те группы населения, которые до 1865 г. входили в Башкирское войско. Именно этим, скорее всего, объясняется отатаривание части ссыльных башкир в далекой Якутии к 1897 г.

Как видно из таблицы, в 1866 г. ссыльных башкир в масштабах Уфимской губернии было не так много. После 1870 г. ситуация меняется. В 1872 г. башкир было сослано почти в 7 раз больше, чем в 1866 г. Следующий пик ссылок, возможно, пришелся именно на начало 1870-х гг. С середины 1870-х гг. идет постепенное снижение количества ссыльных башкир. Так, в 1876 г. их количество снизилось почти наполовину, по сравнению с 1872 г. Данный процесс продолжался и в дальнейшем. В 1882 г. по губернии сослано всего 31 башкир, в 1887 г. – 16, в 1889 г. – 10 [Справочная книжка, 1883, с. 132; Памятная книжка, 1889, с. 78; Памятная книжка, 1891, с. 65]. За отдельные годы количество ссыльных увеличивалось: так, в 1888 г. из Уфимской губернии был сослан 71 башкир, в том числе мужчин – 69, женщин – 2.

Следует отметить, что в статистические материалы попадали лишь собственно ссыльные, тогда как лица, сопровождающие их в Сибирь, туда не включались. В основном ссылали мужчин. Один из немногих случаев отмечен в 1876 г. Тогда в Бирском уезде наряду с 16 мужчинами была сослана и одна женщина-башкирка. В 1888 г. были сосланы 2 башкирки: 1 – из Бирского уезда, другая – из г. Бирска [НА РБ. Ф. И-148. Оп. 1. Д. 12. Б.п.].

В большинстве ссыльные башкиры являлись уголовными преступниками, осужденными за конокрадство, «за дурное поведение» и т.д. Рост преступности среди коренного населения Южного Урала следует объяснять своеобразной его реакцией на ухудшение жизненных условий в период кантонного управления и в последующие годы. Данный фактор привел к ужесточению российского законодательства в 1860-е гг., в результате в начале 1860-х, в начале 1870-х гг. происходил значительный рост количества ссыльных башкир. С переводом башкир в «гражданское состояние», ссылка башкир в Сибирь производилась на основании мирских (общественных) приговоров «об удалении из общины».

Источники и литература:

1. Валеев Д.Ж. Нравственная культура башкирского народа: прошлое и настоящее. Уфа, 1989.
2. Валеев Д.Ж. Очерки истории общественной мысли Башкортостана. Уфа, 1995.
3. Громыко М.М. Территориальная крестьянская община Сибири (30-е гг. XVIII – 60-е гг. XIX в.) // Крестьянская община в Сибири XVII – начала XX в. Новосибирск, 1977.
4. Гурвич Н.А. Способ вычисления наличного числа населения по сословиям и вероисповеданиям, посредством учета движения населения, принятый Уфимским статистическим комитетом с 1866 года. Уфа, 1872.
5. Законы Российской империи о башкирах, мишарях, тептярях и бобылях / Сост. Ф.Х. Гумеров. Уфа, 1999.
6. Казанцев Н. Описание башкирцев. СПб., 1866.
7. Литуновский Н. Медико-топографическое описание Оренбургской губернии. Диссертация на степень доктора медицины лекаря Н. Литуновского. М., 1878.
8. Макаров И.Г. Уголовная, религиозная и политическая ссылка в Якутии: Вторая половина XIX в. Новосибирск, 2005.
9. Навеки с Россией. Сборник документов и материалов: В 2-х частях. Ч. 1. Уфа, 2007.
10. Национальный архив Республики Башкортостан (далее – НА РБ). Ф. И-2. Оп. 1. Д. 11781.
11. НА РБ. Ф. И-148. Оп. 1. Д. 8.
12. НА РБ. Ф. И-148. Оп. 1. Д. 9.
13. НА РБ. Ф. И-148. Оп. 1. Д. 11.
14. НА РБ. Ф. И-148. Оп. 1. Д. 12.
15. Никольский Д.П. Башкиры. Этнографическое и санитарно-антропологическое исследование. СПб., 1899.
16. Памятная книжка Уфимской губернии 1889 года. Отд. II. Уфа, 1889.
17. Памятная книжка Уфимской губернии на 1891 год. Отд. II. Уфа, 1891.

18. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Отделение первое. Т. VII. СПб., 1833.
19. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Отделение первое. Т. XXVI. СПб., 1852.
20. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Отделение первое. Т. XXX. СПб., 1856.
21. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Отделение первое. Т. XXXVII. СПб., 1865.
22. Свод законов Российской империи издания 1857 года. Т. 14. Устав о ссыльных. СПб., 1857.
23. Скотокрадство в Уфимской губернии (по данным 1901 года). Материалы по текущей статистике Уфимской губернии / Составил М.П. Красильников. Уфа, 1904.
24. Справочная книжка Уфимской губернии. Отд. III. Уфа, 1883.
25. Филоненко В.И. Башкиры. Уфа, 1915.
26. Флоринский В. Башкирия и башкиры. Путевые заметки // Вестник Европы. Кн. 12. СПб., 1874.

Исянгулов Ш.Н. (Уфа)

ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИИ БАШКОРТОСТАНА ДОРЕВОЛЮЦИОННОГО ПЕРИОДА В РЕСПУБЛИКЕ В 1950–1980-е гг.

Данное исследование выполнено в рамках выполнения Государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

Разработкой и написанием обобщающих работ по истории в 1950–1980-е гг. занимался Институт истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР с привлечением авторов из вузов, научных учреждений Уфы, Москвы и Ленинграда. Специальные исследования велись на кафедрах высших учебных заведений республики, сосредоточенных в основном в Уфе, а также в Стерлитамаке и Бирске. Историей Башкортостана занимались отдельные ученые центральных научных учреждений, некоторые из которых внесли большой вклад в ее изучение (А.П. Чулошников, Н.В. Устюгов, В.И. Лебедев, Н.Ф. Демидова и др.).

С 1932 г. в республике работал Башкирский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы им. М. Гафури, вошедший в 1951 г. в состав Башкирского филиала АН СССР под названием Института истории, языка и литературы (ИИЯЛ БФ АН СССР). Еще в довоенный период на него была возложена задача написания истории Башкирской АССР с древнейших времен до современности. К 1941 г. рукопись 1-го тома «Очерков по истории Башкирской АССР» была готова к печати. Успел увидеть свет даже сигнальный экземпляр книги. Однако начавшаяся Великая Отечественная война приостановила эту работу. К концу войны рукопись была подвергнута ошеломляющей критике. В докладной записке ответственных работников ЦК ВКП(б) в начале 1945 г. отмечалось, что в «Очерках по истории Башкирии» «под флагом национально-освободительной борьбы расписываются зверские расправы башкирских феодалов с мирным населением русских деревень» и были указаны на другие огрехи в работе [Документы…, 2012. С. 278; Региональные…, 2011. С. 282–283; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 88. Д. 641. Л. 8–9]. Докладная записка легла в основу постановления ЦК ВКП(б) от 27 января 1945 г. «О состоянии и мерах улучшения агитационно-пропагандистской работы в Башкирской партийной организации». В нем было сказано буквально следующее: «В подготовленных к печати «Очерках по истории Башкирии», в литературных произведениях «Идукай и Мурадым», «Эпос о богатырях» не проводятся разграничения между подлинными национально-освободительными движениями башкирского народа и разбойничьими набегами башкирских феодалов на соседние народы, недостаточно показывается угнетение трудящихся башкир татарскими и башкирскими феодалами, идеализируется патриархально-феодальное прошлое башкир» [КПСС…, 1985, с. 540]. Постановление сыграло отрицательную роль в развитии исторической науки в республике. Ряд тем оказался под запретом.

После войны работа над «Очерками» началась заново. В 1946 г. в Институте истории АН СССР была создана Башкирская комиссия, члены которой должны были оказать помощь институту истории, языка и литературы им. М. Гафури по написанию данного труда [Иванков, 1982, с. 41–42; Сулейманова, Исянгулов, 2007, с. 28]. Эта работа в условиях 1940–1950-х гг. велась с большим трудом, обусловленной, как нехваткой кадров, отставанием ввода в научный оборот источников, так и общей неблагоприятной общественно-политической ситуацией в стране в целом, в исторической науке, в частности.

В 1956 г., наконец, вышла первая часть первого тома «Очерков по истории Башкирской АССР», ставшая заметным явлением в научной и общественной жизни республики. В ней впервые в историографии была изложена история края с древнейших времен до конца XVIII в. В то же время издание не было лишено недостатков. Так, в книге остались параграфы по древней истории, написанные еще до войны ленинградским ученым А.П. Чулошниковым. Однако к середине 1950-х гг. фактические сведения указанных параграфов во многом оказались устаревшими. Башкирские восстания XVII – первой половины XVIII вв. в работе оценивались как реакционные, бесперспективные и антинародные движения феодалов [Акманов, 1975, с. 52–54].

В 1959 г. вышла вторая часть первого тома «Очерков по истории Башкирской АССР», в которой систематически излагалась история края в XIX – начале XX вв. Многие проблемы в данной работе поднимались впервые в историографии, поэтому авторам пришлось их разрабатывать заново. Несмотря на определенные недостатки (неполнота освещения, недостаточная теоретическая разработка отдельных проблем, отсутствие ряда вопросов, например, о рынке, сведение социальных отношений лишь к революционной борьбе и др.), данный труд явился крупным вкладом в отечественную и региональную историографию.

В 1960–1970-е гг. ученые республики работали над написанием истории г. Уфы с древнейших времен до наших дней, ставшей также заметным явлением в исторической науке. Она выдержала два издания на русском языке, была переведена и выпущена на башкирском языке.

В изучении дореволюционной истории Башкортостана в 1950–1980-е гг. обозначились несколько крупных тем, на что были нацелены научные интересы ученых.

Исторические исследования по истории края до XVI в. фактически были представлены лишь двумя авторами: А.Н. Усмановым (1910–1982) и Р.Г. Кузеевым (1929–2005). А.Н. Усманов впервые в историографии достаточно подробно рассмотрел общественный строй и социальную структуру башкирского общества до XVI в. Эти части его работ не потеряли своего значения и в наши дни. Большое внимание он уделял нахождению башкирских племен в составе Казанского, Сибирского ханств, Ногайской Орды в XV – первой половине XVI вв. [Усманов, 1949; Усманов, 1960; Усманов, 1982]. Кратко в своих ранних работах общественный строй, общественные отношения, социальную структуру у башкир до XVI в. охарактеризовал и этнограф Р.Г. Кузеев [Кузеев, 1957; Кузеев, Юлдашбаев, 1957]. Однако специальное изучение истории края до XVI в. в дальнейшем практически не получило своего продолжения. Данным периодом в основном занимались этнографы и археологи.

Одним из направлений исторических исследований в рассматриваемый период стала тема вхождения Башкирии в состав Русского государства. Ведущей фигурой здесь был А.Н. Усманов, выпустивший три монографии на данную тему. По мнению А.Н. Усманова, основная часть башкирских племен и родов добровольно приняла российское подданство в 1554–1557 гг., зауральские башкиры – в конце XVI в. [Усманов, 1949; Усманов, 1960; Усманов, 1982]. Идею добровольного присоединения башкир поддержал и развил Р.Г. Кузеев [Кузеев, Юлдашбаев, 1957; Кузеев, 1957, с. 3–12; Кузеев, 1958]. Большое значение имела публикация башкирских шежере, ставших одними из основных источников в изучении данной темы [Башкирские…, 1960]. Концепция о добровольном присоединении оказала определяющее влияние на региональную историографию и обыденное сознание. Лишь в 1982 г. в статье А.З. Асфандиярова были приведены новые архивные документы, которые свидетельствовали, что принятие подданства некоторыми башкирскими племенами произошло несколько позже, а именно,

в начале XVII в. [Асфандияров, 1982, с. 19–25]. Однако статья практически осталась незамеченной научной общественностью и не смогла в советский период поколебать концепцию А.Н. Усманова.

Источниковая база по изучению истории Башкортостана в XVII–XVIII вв. в 1940–1950-е гг. значительно пополнилась опубликованными источниками. Крупным вкладом в дело введения в научный оборот архивных материалов стал свод «Материалы по истории Башкирской АССР», издание которого началось еще до войны [Материалы…, 1936]. После войны до 1960 г. увидели свет III, IV (в 2 книгах), V тома «Материалов» [Материалы…, 1949; 1956; 1960]. Были подготовлены также 2 и 6 тома, но они в советский период оставались в рукописи. Данные своды документов и материалов стали надежным фундаментом для последующих научных исследований. В дальнейшем Н.Ф. Демидовой была обнаружена «Отводная книга по Уфе», охватывающая наиболее ранний период истории города. Она была опубликована в 1971 г. [Текст…, 1971].

Взаимоотношения башкир с пришлым населением в области землепользования и землевладения, заселение края в XVII–XVIII вв. изучал С.М. Васильев (1916–1978) [Васильев, 1950; Васильев, 1958]. В дальнейшем данной темой занимался У.Х. Рахматуллин (1937–1997), выпустивший в 1988 г. монографию [Рахматуллин, 1974, с. 4–12; Рахматуллин, 1974, с. 13–24; Рахматуллин, 1981; Рахматуллин, 1988]. Начинается изучение строительства Закамской черты в XVII в. (Р.Г. Буканова). Также изучались эволюция численности населения, хозяйственной жизни, общественного строя башкир и пришлого населения в XVII–XVIII вв., внутренней политики Российского государства в крае и др. [Усманов, 1971; Акманов, 1980; Акманов, 1981 и др.].

Важной темой исследований в рассматриваемый период становится тема башкирских восстаний XVII – первой половины XVIII вв. В этой области работали З.И. Сираев, С.Н. Нигматуллин, И.Г. Акманов, Т.Б. Бельская, С.М. Васильев [Сираев, 1963; Нигматуллин, 1963; Акманов, 1963; Акманов, 1968; Акманов, 1970; Акманов, 1977; Акманов, 1978; Бельская, 1970; Васильев, 1974 и др.]. Ранее в отечественной историографии господствовала идея о реакционном характере башкирских восстаний, о том, что они возглавлялись феодалами (Н.В. Устюгов). Однако в исследованиях отмеченных авторов были показаны прогрессивное значение восстаний, их национально-освободительный характер. Особенно большое значение в этой области имели работы И.Г. Акманова, защитившего по теме башкирских восстаний докторскую диссертацию.

Значительное внимание в исторической науке уделялось и Крестьянской войне 1773–1775 гг. К 200-летнему юбилею войны в Уфе издается сборник документов, значительно расширивших источниковую базу исследований [Крестьянская…, 1975]. Были выпущены сборники статей, проводились научные конференции [Участие…, 1974; Народы…, 1977]. Значительный вклад в исследование проблемы внесли А.Н. Усманов, в 1970–1980-е гг. – И.М. Гвоздикова, Н.М. Кулбахтин, В.В. Сидоров и др. [Усманов, 1962; Кулбахтин, 1979; Гвоздикова, 1982; Сидоров, 1983]. Следует отметить, что темой Крестьянской войны 1773–1775 гг. на территории Южного Урала активно занимались исследователи из Москвы, Ленинграда, Челябинска и т. д. Она привлекала внимание и специалистов смежных дисциплин: фольклористов, этнографов, литературоведов и др. В целом, данная тема была одной из самых разработанных, как в региональной, так и в целом, в отечественной историографии.

Вплоть до начала 1970-х гг. недостаточно изученным периодом оставалась эпоха кантонной системы в Башкирии. Ощущалась и нехватка опубликованных источников по данному периоду. В 1970–1980-е гг. А.З. Асфандияровым и Б.С. Давлетбаевым были опубликованы ведомости о численности и социально-экономическом положении башкир, мишарей, тептярей и бобылей в 1840-е гг. [Ведомости…, 1976; Давлетбаев, 1986]. Однако специальные сборники документов и материалов по истории Башкортостана XIX в. в рассматриваемый период так и не были изданы.

Об участии башкир в Отечественной войне 1812 г. и заграничных походах российской армии написал добротную монографию А.Н. Усманов [Усманов, 1964]. Социальными отношениями в Башкирии в первой половине XIX в. занимался С.Н.

Нигматуллин [Нигматуллин, 1968; Нигматуллин, 1975, с. 69–86; Нигматуллин, 1975, с. 102–126].

С конца 1960-х гг. кантонную систему управления изучал А.З. Асфандияров, написавший целый ряд статей. Им были рассмотрены различные аспекты темы: хозяйство, двор и семья, линейная служба башкир, их участие в войнах России в первой половине XIX в. и др. [Асфандияров, 1968; Асфандияров, 1971; Асфандияров, 1974; Асфандияров, 1989 и др.].

Проведение буржуазных реформ при Александре II в крае, прежде всего, отмена крепостного права изучались Б.С. Давлетбаевым, судебная реформа – юристом Ф.А. Ишкуловым [Давлетбаев, 1983; Ишкулов, 1974].

Развитию капитализма в аграрной сфере, проведению столыпинской реформы в крае посвящены работы И.А. Бурангулова, Х.Ф. Усманова [Бурангулов, 1961; Усманов, 1958; Усманов, 1981 и др.]. В 1980-е гг. изучение социально-экономического развития региона продолжили ученики Х.Ф. Усманова: М.И. Роднов, Р.З. Мударисов, С.Х. Хакимов и др.

Период первой русской революции 1905–1907 гг. в Башкирии в 1940-е гг. изучал Р.М. Раимов [Раимов, 1941]. В 1956 г. был выпущен сборник документов и материалов, посвященный событиям революции 1905–1907 гг., изданы материалы научной сессии [Сборник…, 1956; К 50-летию…, 1956]. В 1960–1970-е в республике складывается целое направление по изучению деятельности народников, революционеров, большевиков в дореволюционный период. Тщательно изучается пребывание В.И. Ленина и Н.К. Крупской в Уфе (Ю.П. Кизин, А.Н. Усманов, Х.Ф. Усманов, Ю.А. Узиков, Г.Ф. Павлюченков и др.) [На башкирской земле, 1971; Узиков, 1970; Узиков, 1980; Усманов, Узиков, Павлюченков, 1975 и др.]. Сборник документов и материалов «В.И. Ленин и Башкирия» издавался трижды: в 1970, 1974 и 1984 гг. Изучалось рабочее движение в Уфимской губернии в годы Первой мировой войны [Васильев, Чемерис, 1960].

В изучении развития культуры Башкортостана имели большое значение работы специалистов смежных дисциплин: филологов, философов, искусствоведов, медиков и т.д. Так, национальную печать в начале XX в. изучал литературовед А.Г. Кудашев, позже историк Р.Р. Кутушев.

Историческая наука в 1950–1980-е гг. в республике достигла значительных успехов, хотя и развивалась неравномерно. Целые периоды дореволюционной истории Башкортостана оставались мало или совсем неразработанными. Несмотря на использование классового подхода в исследованиях, исторические работы по дореволюционному периоду истории Башкортостана были менее идеологизированными и более объективными, нежели работы по советскому периоду. В целом, в 1950–1980-е историческая наука Башкортостана переживала период своего становления.

Источники и литература:

1. Акманов И.Г. Башкирские восстания XVII – первой трети XVIII в. Уфа, 1978.
2. Акманов И.Г. Башкирское восстание 1735–1736 гг. Уфа, 1977.
3. Акманов И.Г. Башкирское восстание 1704–1711 гг. // Из истории Башкирии (Дореволюционный период). Уфа, 1968. С. 21–152.
4. Акманов И.Г. Башкирское восстание 1681–1684 гг. // Ученые записки БГУ. 1970. Вып. 54. № 12. С. 108–147.
5. Акманов И.Г. Предпосылки башкирского восстания 1704–1711 гг. // Из истории Башкирии. Ч. 2. Уфа, 1963. С. 24–43.
6. Акманов И.Г. Советская историография башкирских восстаний XVII – первой половины XVIII вв. // Очерки советской историографии Башкирской АССР. Уфа, 1975. С. 41–61.
7. Акманов И.Г. Социально-экономическое развитие Башкирии во второй половине XVI – первой половине XVIII в. Уфа, 1981.
8. Акманов И.Г. Хозяйственное развитие Башкирии во второй половине XVII – первой половине XVIII вв. М., 1980.
9. Асфандияров А.З. Башкирские источники XVI–XIX вв. о добровольном присоединении края к Русскому государству // Историческое значение добровольного присоединения

Башкирии к Русскому государству. Материалы научной конференции. Уфа, 1982. С. 19–25.
10. Асфандияров А.З. Введение кантонной системы управления в Башкирии // Из истории Башкирии (дореволюционный период). Уфа, 1968. С. 153–165.
11. Асфандияров А.З. Семья и брак у башкир в XVIII – первой половине XIX в. Уфа, 1989.
12. 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. 75–95.
13. Асфандияров А.З. Хозяйство башкир в первой половине XIX в. // Страницы истории Башкирии. Уфа, 1974. С. 33–48.
14. Башкирские шежере. Уфа, 1960.
15. Бельская Т.Б. О характере восстания 1755 г. в Башкирии // Ученые записки БГУ. 1970. Вып. 54. № 12. С. 147–162.
16. Бурангулов И.А. Развитие капитализма в Башкирии (1861–1897 гг.): На материалах Уфимской губернии. Уфа, 1961. На башк. яз.
17. Васильев С.М. К вопросу о землепользовании пришлого нерусского населения Башкирии в конце XVII – начале XVIII в. // 400-летие присоединения Башкирии к Русскому государству. Материалы научной сессии, посвященной 400-летию присоединения Башкирии к Русскому государству. Уфа, 1958. С. 127–147.
18. Васильев С.М. Припущенники на башкирских землях в I половине XVIII в.: Автореф. дис… к.и.н. М., 1950.
19. Васильев С.М. Роль Батырши в восстании 1755 г. в Башкирии // Страницы истории Башкирии. Уфа, 1974. С. 25–32.
20. Васильев С.М., Чемерис В.П. На путях к Октябрю (Краткий очерк рабочего движения в Башкирии в 1914–1917 гг.). Уфа, 1960.
21. Ведомости башкирских и мишарских кантонных начальников о численности и социально-экономическом положении населения по деревням в середине XIX в. / Подгот. А.З. Асфандияров // Южноуральский археографический сборник. Вып. 2. Уфа, 1976. С. 196–342.
22. Гвоздикова И.М. Салават Юлаев: Исследование документальных источников. Уфа, 1982.
23. Давлетбаев Б.С. Крестьянская реформа 1861 года в Башкирии. М., 1983.
24. Давлетбаев Б.С. Тептяри и их землепользование // Малоизученные источники по истории Башкирии. Сборник научных трудов. Уфа, 1986. С. 78–158.
25. Документы и материалы по истории башкирского народа (1941–1985) Сост. Р.Н. Сулейманова и др. Уфа, 2012.
26. Иванков В.П. Исторические исследования // В научном поиске. Уфа, 1982. С. 36–61.
27. Ишкулов Ф.А. Судебная реформа и контрреформа в Башкирии: Автореф. дис… к.юр.н. Саратов, 1974.
28. К 50-летию первой русской революции: Материалы научной сессии. Уфа, 1956.
29. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898–1986 гг.). Т. 7. 1938–1945. 9-е изд., доп. и испр. М., 1985.
30. Крестьянская война 1773–1775 гг. на территории Башкирии: Сборник документов. Уфа, 1975.
31. Кузеев Р.Г. Башкирские шежере о присоединении Башкирии к Русскому государству // Советская этнография. 1957. № 4. С. 3–12.
32. Кузеев Р.Г. Новые источники о присоединении Башкирии к Русскому государству // 400-летие присоединения Башкирии к Русскому государству. Материалы научной сессии, посвященной 400-летию присоединения Башкирии к Русскому государству. Уфа, 1958. С. 3–22.
33. Кузеев Р.Г. Очерки исторической этнографии башкир. Ч. 1. Уфа, 1957.
34. Кузеев Р.Г., Юлдашбаев Б.Х. 400 лет вместе с русским народом. Уфа, 1957.
35. Кулбахтин Н.М. Участие башкир в Крестьянской войне 1773–1775 гг. (Историография вопроса) // Проблемы истории СССР. Вып. 8. М., 1979. С. 113–132.
36. Материалы по истории Башкирской АССР. Ч. 1. М.; Л., 1936.
37. Материалы по истории Башкирской АССР. Т. III. М., 1949; Т. IV. Ч. 1, 2. М., 1956; Т. V. М., 1960.

38. На башкирской земле (К пребыванию В.И. Ленина в Уфе). Уфа, 1971.
39. Народы в Крестьянской войне 1773–1775 гг. Уфа, 1977.
40. Нигматуллин С.Н. О земельных отношениях и борьбе за землю в Башкирии (30-е годы XIX в.) // Очерки истории дореволюционной России. Вып. 3. Уфа, 1975. С. 102–126.
41. Нигматуллин С.Н. О социальном строе башкирского общества в первой половине XIX в. // Из истории Башкирии (Дореволюционный период). Уфа, 1968. С. 174–188.
42. Нигматуллин С.Н. О характере башкирского восстания 1735–1740 гг. // Из истории Башкирии. Ч. 2. Уфа, 1963. С. 44–58.
43. Нигматуллин С.Н. О характере восстания 1835 года в Башкирии // Очерки истории дореволюционной России. Вып. 2. Уфа, 1975. С. 69–86.
44. Раимов Р.М. 1905 год в Башкирии (Революционное движение в 1905–1907 гг.). М.; Л., 1941.
45. Рахматуллин У.Х. К вопросу о припуске на башкирские земли в первой половине XVIII в. // Страницы истории Башкирии. Уфа, 1974. С. 4–12.
46. Рахматуллин У.Х. Крестьянское заселение Башкирии в XVII–XVIII вв. // Крестьянство и крестьянское движение в Башкирии в XVII – начале XX вв. Уфа, 1981. С. 3–25.
47. Рахматуллин У.Х. Население Башкирии в XVII–XVIII вв. Вопросы формирования небашкирского населения. М., 1988.
48. Рахматуллин У.Х. Тептяро-бобыльское население Башкирии в XVIII в. // Страницы истории Башкирии. Уфа, 1974. С. 13–24.
49. Региональные особенности национальной политики СССР в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Башкирская АССР: Сборник документов и материалов / Отв. ред. Р.Н. Сулейманова. Уфа, 2011.
50. Российский государственный архив социально-политической истории (далее – РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 88. Д. 641. Л. 8–9.
51. Сборник документов и материалов о революционном движении 1905–1907 гг. в Башкирии. Уфа, 1956.
52. Сидоров В.В. О башкире-певце и бесстрашном бойце: Книга о Салавате Юлаеве. Уфа, 1983.
53. Сираев З.И. О характере башкирских восстаний XVII – первой половины XVIII вв. // Из истории Башкирии. Ч. 2. Уфа, 1963. С. 5–23.
54. Сулейманова Р.Н., Исянгулов Ш.Н. Флагман академической науки Башкортостана // Флагман академической науки Башкортостана / Отв. ред. Ф.Г. Хисамитдинова. Уфа, 2007. С. 10–56.
55. Текст «Отводной книги по Уфе» (1591-92–1629 гг.) // Из истории феодализма и капитализма в Башкирии. Уфа, 1971. С. 261–351.
56. Узиков Ю.А. В.И. Ленин в Башкирии. Уфа, 1980.
57. Узиков Ю.А. В.И. Ленин в Уфе. Уфа, 1970.
58. Усманов А.Н. Башкирский народ в Отечественной войне 1812 года. Уфа, 1964.
59. Усманов А.Н. Добровольное присоединение Башкирии к Русскому государству. Уфа, 1982.
60. Усманов А.Н. Кинзя Арсланов – выдающийся сподвижник Пугачева // Исторические записки. Т. 71. М., 1962. С. 113–133.
61. Усманов А.Н. Присоединение Башкирии к Московскому государству. Уфа, 1949.
62. Усманов А.Н. Присоединение Башкирии к Русскому государству. Уфа, 1960.
63. Усманов А.Н. Развитие земледелия в Башкирии в третьей четверти XVIII века // Из истории феодализма и капитализма в Башкирии. Уфа, 1971. С. 22–74.
64. Усманов Х.Ф. Развитие капитализма в сельском хозяйстве Башкирии в пореформенный период. 60–90-е годы XIX в. М., 1981.
65. Усманов Х.Ф. Столыпинская аграрная реформа в Башкирии. Уфа, 1958.
66. Усманов Х.Ф., Узиков Ю.А., Павлюченков Г.Ф. Ленинские места в Башкирии. Уфа, 1975.
67. Участие народов в Крестьянской войне 1773–1775 гг.: Тезисы докладов Всесоюзной научной конференции. Уфа, 1974.

Ишкильдина Л.К. (Уфа)

ФОНЕМА [Ң] В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ: ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ И ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

В данной статье представлены современные экспериментальные данные о характере гуттуральной сонорной фонемы [ң] башкирского языка в конкретных манифестациях, полученные в Лаборатории экспериментально-фонетических исследований Института филологии СО РАН (г. Новосибирск) под руководством к.ф.н. Н.С. Уртегешева, а также ее историческое развитие.

В «Грамматике современного башкирского литературного языка» (1981) дается следующее определение: “Фонема [ң] – заднеязычный носовой смычной сонант, характеризующийся слабой напряженностью и очень незначительной шумностью. Образуется смыканием задней части спинки языка с мягким нёбом в момент его опущения путем его краткой вибрации” [ГСБЛЯ, 1981, с. 60]. Необходимо сказать, что данное определение весьма условно и больше подходит к реализации фонемы [ң] в мягкорядных словоформах, хотя и здесь, как показали экспериментальные данные, она не выступает как чисто заднеязычная.

Реализации фонемы [ң] констатируются в середине и в конце слова. Сочетается как с твёрдорядными, так и с мягкорядными гласными, где и обнаруживает значительные артикуляторные отличия. Ниже мы приводим результаты экспериментальных исследований.

В твердорядных словоформах у трех информантов было зафиксировано, что аллофоны фонемы [ң] образуются в результате сближения мягкого нёба и увулы или только маленького язычка (увулы) с корнем языка. Воздушная струя проходит через носовые полости. К примеру, в восточном диалекте звук «ң» в словоформе *таң* ‘утренняя заря’ был определен как *малошумный верхнекорнеязычный увулярный (сильнонапряженный фарингализованный) смычный звонкий носовой согласный* (рис. 1).

В мягкорядных словоформах аллофоны фонемы [ң] отличаются значительной опередненностью и комбинированностью: могут реализовываться начиная от средней части спинки языка до верхнего корня языка при участии твердого нёба, твердого и мягкого нёба или мягкого нёба и увулы [см. Уртегешев и др. Атлас … 2012, 2013, 2014]. Например, звук «ң» в дёмском говоре южного диалекта в словоформе *һиңә* ‘тебе’ был определен как *малошумный среднеязычно-межуточноязычно-заднеязычный заднетвёрдонёбный (умереннонапряженный лабиализованный умереннопалатализованный) смычный звонкий носовой согласный* (рис. 2). Т.е. в его реализации участвовала средняя, межуточная и задняя часть спинки языка и твердое нёбо.

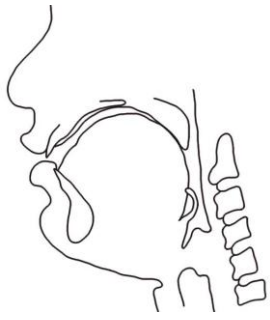


Рис. 1

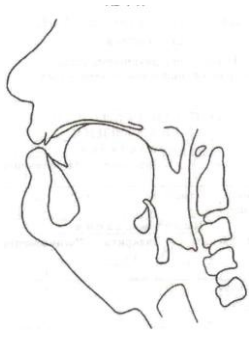


Рис. 2

Таким образом, в твердорядной словоформе *таң* ‘утренняя заря’ у информантов представлены увулярные (или велярно-увулярные) верхнекорнеязычные аллофоны, а в мягкорядной словоформе *һиңә* ‘тебе’ у четырех информантов зафиксировано четыре разные варианты фонемы [ң] в слове: 1) заднеязычно-верхнекорнеязычный велярно-увулярный (кызыльский говор восточного диалекта); 2) среднеязычно-межуточноязычно-

заднеязычный заднетвердонёбный (дёмский говор южного диалекта); 3) межуточно-заднеязычно-верхнекорнеязычный заднетвердонёбно-велярный (ик-сакмарский говор южного диалекта); 3) межуточноязычный заднетвердонёбный (таныпский говор северо-западного диалекта) [см. Уртегешев и др. Атлас … 2012, 2013, 2014]. Судя по томограммам в восточном диалекте даже в сочетании с переднерядными гласными отмечается более заднее произношение фонемы [ң], чем в южных говорах. В данном диалекте вообще отмечаются более задние артикуляции согласных и гласных в отличие от южного и северо-западного диалекта.

В начале слова

Для начала слова [ң] не характерна для башкирского языка, ровно как и для древнетюркского и пратюркского.

В середине слова

В инлаутной позиции аллофоны [ң] представлены в интервокальной (*уңайлы* ‘удобный’, *ҡуңыҙ* ‘жук’, *күңел* ‘душа’, *ҡуңыр* ‘смуглый’, *һыңар* ‘один из пары’) и преконсонантной (*мәңге* ‘вечный, вечно’, *диңгеҙ* ‘море’, *маңлай* ‘лоб’, *яңғыҙ* ‘одинокий’) позициях.

Древний *ŋ* сохраняется в башкирском языке:

1) в интервокале:

(пратюрк. **jaŋak >*) др.-тюрк. **jaŋaq* ‘щека’ > баш. *яңаҡ*,

(пратюрк. ** siŋir >*) др.-тюрк. *siŋir* ‘жила’ > баш. *һеңер*;

(пратюрк. **göŋ-il >*) др.-тюрк. *köŋül* ‘сердце’ > баш. *күңел* ‘душа, сердце’;

(пратюрк. **jaŋi / *jeŋi >*) др.-тюрк. *jaŋi* ‘новый’ > баш. *яңы*;

(пратюрк. **Koŋur >*) др.-тюрк. *qoŋur* ‘рыжеватый, каштановый, коричневый’ > баш. *ҡуңыр* ‘тёмно-бурый, бурый’;

др.-тюрк. *qoŋuz* ‘жук’ > баш. *ҡуңыҙ*;

2) в преконсонантной позиции:

др.-тюрк. *aŋdï-* ‘подстерегать, подкарауливать’ > баш. *аңды-у*,

др.-тюрк. *tïŋla-* ‘слушать, прислушиваться’ – баш. *тыңла-у*,

др.-тюрк. *jaŋγïr-* ‘звучать, звенеть’ – баш. *йаңғыр-ау* и др.

М. Рясянен, вслед за Г. Рамстедтом, возводит древнетюркский *ŋ* в инлауте к пратюркским **ŋγ, *ŋg*, а в отдельных случаях также к **ŋq, *ŋk* [Рясянен, 1955, с. 168].

В тюркских языках представлено развитие ****-**ŋ- > -γ-, -g-* (дальнейшее изменение) *> -j- (-w-,-v-)*. В башкирском языке инлаутный ****-**ŋ-* дает рефлекс в виде [г] и [й]:

(пратюрк. **buǰŋuŕ (*büǰŋüŕ)* >) др.-тюрк. *müŋüz, miŋiz, müǰüz* ‘рог’ *>* баш. *мөгөҙ >* сев.-вост. гов., ик-юшатыр. [мөйөҙ] – тат. *мөгез*, казах. *мөйөз*, алт. *мүүс, муус,* тув. *мыйыс*;

(пратюрк. **siŋök* >) *söŋük* ‘кость’ *>* баш. *һөйәк* – турк. *сүңк, сүйек,* аз., кар.к., тур. диал., чаг. *сүмүк*, узб. диал. *сүңәк, соңгәк, соңгәй, сүкәк*, як. *уңуох*, алт., кирг., хак. *сө:к* [ЭСТЯ, 2003, с. 383-384];

(пратюрк. **eŋek* >) ср.-тюрк. *äŋäk* ‘подбородок’ *>* баш. *эйәк* – турк. *еңек,* тур. *енек*, уз. *енгәк*, узб. диал. *әңәк,* кир., алт. *е:к*, хак. *ек*, уйг. *иңәк* [ЭСТЯ, 1974, с. 284-285];

(пратюрк. **büŋüł* >) среднетюрк. *müŋü* ‘угол’ *>* арг., миас., кыз., гайн., среднеурал. *мөгөш >* баш. (лит.) *мөйөш* – казах. *мүйүс,* кум. *муйуш,* узб. *муйиш,* кар. т. *м′ув′уш,* тат. *мөеш,* тат. диал. *мүйүш, мийиш,* уз. диал. *мүнүш* [ЭСТЯ 2003, с. 86-87];

(пратюрк. **beǰŋ(i)* >) др.-тюрк. *teŋi, teŋä, teǰi* ‘мозг’ *>* баш. *мейе* – тур. *бейин,* турк. диал. *мейни*, як. *мейи:*, казах. *мий*, тат. *ми*, уйг. диал. *миңи* [ЭСТЯ 1978, с. 106–107].

Как видим, пратюркский **ŋ* обнаруживет различные рефлексации по тюркским языкам. Исходя из этого М. Рясянен предполагает в пратюркском существование **ŋ́*, “поскольку его заместителем во многих языках наряду с *ŋ* являются *j, j , jn, ŋj*, которые вряд ли восходят к обычному **ŋ*” [Расянен, 1955, с. 173-174]. А.В. Дыбо вместо **ŋ́* в инлауте восстанавливает кластер **jŋ́: *buǰŋ́ŕ (*büǰŋ́ŕ)* ‘рог’, **jaǰŋak* ‘щека, челюсть’, **beǰŋ(i)* ‘мозг’, **tuǰŋak* ‘копыто’, **köǰŋe-lek* ‘рубашка’ [Дыбо, 1996].

н > ң. В башкирском языке сфера употребления «ң» расширилась за счет регрессивной ассимиляции (по месту образования) «н» перед «к», «ғ», «қ» и «г»: *тин* ‘копейка’ – *тәңкә* ‘рубль’, *төн* ‘ночь’ – *төңгө* ‘ночной’, *һон-* ‘протягивать’ – *һөңгө* ‘копье’, *иртән* ‘утром’ – *иртәңге* ‘утренний’; в говорах за счет перехода *м > ң* в аналогичных условиях: башк. (лит.) *ямғыр* ‘дождь’ – среднеур. [йаңғыр] и т.п.

Переход *н (л) > ң* в тех же комбинаторных условиях наблюдается и в заимствованиях, например, в сальютском говоре: рус. *банка >* сальют. *баңка,* рус. *чугунок >* сальют. *сигуңкә,* рус. *тарелка >* сальют. *тариңкә*.

ң > н. В говорах башкирского языка спорадически прослеживается обратный процесс перехода *ң > н*. Например, в среднеуральском говоре: *ҡуңыс* ‘голенище’ > *ҡуныс*, *иңбаш* ‘плечо’ *> инбаш*, *тыңлау* ‘слушать, послушать’ *> тындау*.

В конце слова

Фонема [ң] активно употребляется в конце слова: *аң* ‘сознание, разум’, *уң* ‘правый’, *туң* ‘мерзлый’, *моң* ‘музыка’, *таң* ‘заря’, *һуң* ‘поздно’ и др.

Конечный *-ŋ* фиксируется и в древнетюркских текстах:

(пратюрк. **beŋ* >) др.-тюрк. *teŋ* ‘родинка’ > баш. *миң*;

(пратюрк. **bïŋ* >) др.-тюрк. *tïŋ* ‘тысяча’ > баш. *мең*;

(пратюрк. **buŋ* >) др.-тюрк. *buŋ, tuŋ* ‘мучение, страдание’ > баш. *моң* ‘печаль, тоска; музыка’;

(пратюрк. **doŋ* >) др.-тюрк. *toŋ-* ‘холодный; замерзать’ > баш. *туң, туң-ыу*;

(пратюрк. **oŋ* >) др.-тюрк. *oŋ* ‘правый, правосторонний’ > баш. *уң*;

(пратюрк. **oŋ-* >) др.-тюрк. *oŋ-* ‘бледнеть, линять’ > баш. *уң-ыу* и др.

Древнетюркский *-ŋ* восходит к пратюркскому **-ŋ* [см. Рясянен, 1955, с. 172-173; СИГТЯ, 1984, с. 343-344].

В некоторых случаях, реконструируемому пратюркскому носовому **-ŋ* в кыпчакских языках соответствует конечный переднеязычный носовой *-n*:

пратюрк. **juŋ* ‘волосы, шерсть’ *>* др.-тюрк. *juŋ >* баш. *йөн*;

пратюрк. **juliŋ / *jüliŋ* ‘костный мозг, спинной мозг’ *>* среднетюрк. *jülün, julun >* баш. *йөлөн*;

пратюрк. **dEgiŋ* ‘белка’ *>* др.-тюрк. *tejiŋ >* баш. *тейен*;

пратюрк. **deriŋ* ‘глубокий’ *>* др.-тюрк. *teriŋ >* баш. *тәрән* и др.

Исходя из вышеизложенного можно сделать следующие выводы:

1. Фонема [ң] в башкирском языке определяется как *смычная гуттуральная назальная*, реализующаяся в твердорядных словоформах в верхнекорнеязычных (велярно-)увулярных оттенках, а в мягкорядных словоформах – чаще в межуточноязычных велярных аллофонах, что говорит о собственной слабой степени палатализации.
2. В историческом плане фонема [ң] башкирского языка восходит к пратюркской заднеязычной носовой **-ŋ(-)* в инлаутной и ауслаутной позициях.
3. Инлаутный древний *-ŋ-,* обнаруживающий развитие в виде среднеязычных «г» и «й» в башкирском языке (а в других тюркских языках **-ŋ- > -ɣ-, -g- > -j-, -w-,-v-*), может быть возведен к особому типу, как предлагает М. Расянен к палатальному **-ŋ́-.*

Источники и литература:

1. ГСБЛЯ = Грамматика современного башкирского литературного языка / под. ред. А.А.Юлдашева. М.: Наука, 1981. 495 с.
2. Дыбо А.В. Семантическая реконструкция в алтайской этимологии. Семантические термины (плечевой пояс). М.: Школа “Языки русской культуры”, 1996. 389 с.
3. Рясянен М. Материалы по исторической фонетике тюркских языков. М.: Изд-во иностр. лит.-ры, 1955. 222 с.
4. СИГТЯ = Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Фонетика / под ред. Э.Р. Тенишева. М.: Наука, 1984. 484 с.
5. Уртегешев Н.С., Хисамитдинова Ф.Г., Ишкильдина Л.К. Атлас артикуляторных настроек согласных восточного диалекта башкирского языка. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012. 104 с.
6. Уртегешев Н.С., Хисамитдинова Ф.Г. Атлас артикуляторных настроек согласных южного диалекта башкирского языка. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2013. 108 с.

7. Уртегешев Н.С., Хисамитдинова Ф.Г., Ишкильдина Л.К. Атлас артикуляторных настроек согласных северо-западного диалекта башкирского языка. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014. 116 с.
8. ЭСТЯ = Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: в 7-ми томах. М., 1974 (I), 1978 (II), 2003 (VII).

Казарницкий А.А. (Санкт-Петербург), Панасюк Н.В. (Москва)

ЛОКАЛЬНАЯ ГРУППА НАСЕЛЕНИЯ КАТАКОМБНОЙ КУЛЬТУРЫ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО ПРИКАСПИЯ: ДЕМОГРАФИЯ И ОБРЯД

Объектом исследования являются антропологические материалы из захоронений эпохи средней бронзы, полученные Степной археологической экспедицией Государственного Исторического музея под руководством Н.И. Шишлиной, которая с 2003 г. проводит ежегодные спасательные раскопки курганных могильников в окрестностях села Ремонтное на востоке Ростовской области. К 2017 г. коллективом экспедиции было исследовано около двухсот погребений различных исторических эпох. Четверть из них по особенностям погребального обряда и различиям сопроводительного инвентаря относится к восточно- и западноманычской катакомбным культурам (далее ВМКК и ЗМКК) эпохи средней бронзы и происходит из могильников Песчаный IV и V, Темрта, I, III, IV, V, Сухая Термиста I и II и Улан IV. Погребения обеих манычских катакомбных культур синхронны друг другу, встречаются в одних и тех же курганных группах, расположенных в промежуточной зоне между ареалами культур, которые не имеют отчетливой границы, поэтому далее обсуждается их суммарная палеодемографическая характеристика.

Общим для всех манычских погребений, изученных Степной экспедицией ГИМ, является абсолютное преобладание впускных могил. Нет ни одного захоронения, с которым было бы связано строительство первоначальной насыпи. Все манычские комплексы были сооружены в более ранних ямных или раннекатакомбных курганах. Кроме центральной части манычские катакомбные комплексы часто занимают восточную половину насыпи (18 погребений), не менее заметная их часть (16 погребений) сооружена в западной половине насыпи, преимущественно в западных и юго-западных полах.

Общая картина изменяется при анализе отдельных курганов, содержащих несколько впускных манычских комплексов. Так, в могильнике Песчаный-V в курганах 1, 15, 16, 18 захоронения находились в центре или восточной части; в курганах 4 и 5 комплексы были расположены в центре и по кругу. В первом случае это западноманычские памятники, во втором – восточноманычские. Расположение впускных погребений в восточной части кургана является стандартным для ВМКК [Андреева, 2014]. Однако в могильниках Сухая Термиста-I и II комплексы, которые, вероятнее всего, следует относить к этой культуре, находились в западной поле.

Показательным является расположение захоронений ЗМКК в двух курганах могильника Улан-IV. В кургане 3 исследовано 14 западноманычских захоронений (9 из них – детские). Все они впущены в насыпь южной половины кургана (преимущественно юго-западная и южная полы), у большинства не сохранились могильные конструкции. Напротив, в кургане 4 захоронения расположены в центре и по кругу, для них зафиксированы Т- и Н-видные катакомбы. По имеющейся в нашем распоряжении выборке погребений ЗМКК можно сделать вывод о предпочтении носителями этой культуры восточной половины насыпи, преимущественно ее северного сектора.

Обращает на себя внимание наличие парциальных (вторичных) погребений, так называемых «пакетов», когда кости погребенного лежат компактным скоплением вне анатомического порядка (Песчаный-V 5/5 и 18/6; Улан-IV 3/27 и 4/14). Подобные погребения в ВМКК составляют не более 4% [Андреева, 2014, с. 87], в нашей же выборке они зафиксированы почти в 12% погребений или у 14% погребенных (от числа тех случаев, когда можно было определить положение скелета). Все они были впущены в полы кургана, с одним из них связана досыпка (Улан-IV 4/14), и в том же погребении находились еще два детских скелета.

Благодаря тщательной фиксации материалов в полевых условиях удалось получить серию деревянных изделий: чаши, блюда, диски, стерженьки, практически целая повозка. Только в восточноманычских детских погребениях были найдены так называемые поильники – конусообразные полые изделия из трубчатой кости, имеющие косой срез на узком конце (Песчаный-V 5/3 и 6; Песчаный-IV 13/3). В детских погребения систематически встречаются астрагалы, хотя они представлены единичными экземплярами, а максимальное число (55 штук) найдено в погребении мужчины зрелого возраста (Улан-IV 3/5). Набор металлических вещей довольно стандартен и характеризует ординарность исследованных погребений для развитого катакомбного горизонта – в двух погребениях найдены нож и шило (Улан-IV 3/5 и 4/15), в четырех обнаружены бородавчатые и бочонковидные бусы. Более половины захоронений содержали в инвентарном наборе керамические изделия (разнообразные сосуды, курильницы, жаровни). Многие находки представлены во фрагментах.

Из 50 могил катакомбного времени три не содержали костей человека, но в восьми из них присутствовали останки более чем одного индивида, поэтому общая выборка насчитывает 58 скелетов разной степени сохранности. Во многих случаях степень сохранности настолько плоха, что удавалось установить лишь принадлежность скелета взрослому человеку или ребенку без уточнения половозрастных характеристик.

Соотношение количества мужчин (13) и женщин (4) далеко от паритетного. При этом для изрядной доли скелетов взрослых людей (9 из 26 – 35%) пол не установлен. Необходимо заметить, что наличие малого числа мужских маркеров на скелете, по-видимому, чаще признается достаточным для определения мужского пола у погребенного, чем наличие столь же редких женских признаков для идентификации пола женского, так как в ряде случаев женские половые маркеры представляют собой лишь отсутствие маркеров мужских. Поэтому большинство скелетов плохой сохранности без половых определений, как нам представляется, могут быть женскими. В любом случае, при столь небольшой общей численности скелетов уместнее будет рассматривать далее только суммарные демографические черты взрослой части выборки, а не по отдельности мужские и женские.

32 скелета (55 %) принадлежат детям и подросткам до 18 лет, каждый третий ребенок происходит из коллективного захоронения. Для пятой части детской выборки возраст не установлен – эта доля одинакова и для коллективных, и для индивидуальных могил. В целом представлены все детские возрастные когорты, однако 43% детских скелетов (девять из двадцати одного) в индивидуальных погребениях имеют возраст от 1 года до 4 лет, совершенно отсутствующий в коллективных захоронениях, где встречаются либо младенческие останки, либо кости детей старше 6-7 лет.

Средний возраст смерти погребенных – 21,6 лет, без учета детских захоронений – 41 год. Индивиды финальной возрастной когорты старше 55 лет составили 12,4 % суммарной выборки и 27,7 % половозрелых. Вероятность смерти во младенчестве и детстве была высока, но стремительно снижалась в подростковых возрастных когортах, когда средняя продолжительность предстоящей жизни достигала максимальных значений 25-26 лет, после чего вероятность смерти равномерно увеличивалась с возрастом, закономерно достигая максимума среди стариков – продолжительность предстоящей жизни в каждой следующей пятилетней возрастной когорте уменьшалась не более чем на 2-4 года.

Отсутствие резких колебаний убыли населения в разных возрастных когортах может быть интерпретировано как свидетельство сравнительно стабильных и комфортных условий проживания популяции, а высокий процент детских погребений – как показатель высокой рождаемости и, соответственно, увеличения численности населения катакомбного времени.

Перечисленные палеодемографические показатели резко отличают рассматриваемую выборку от населения предшествующей ямной культурно-исторической общности [Громов, Хохлов, 2018]. На всем ее ареале от Степного Приднепровья до Приуралья, включая Калмыкию и Поволжье, в могильниках существенно меньше детских захоронений (в среднем 9-11 %) и больше средний возраст смерти (около 33 лет), однако без учета детей этот параметр почти тот же у мужчин и немногим меньше у женщин (40% и 34% соответственно). Доля индивидов старческого возраста отличается несущественно.

Авторы цитируемой работы констатируют отсутствие связи между реальной демографической структурой населения ямной культуры и реконструируемыми палеодемографическими параметрами, предполагая, что последние отражают только особенности погребального обряда [Громов, Хохлов, 2018, с. 85].

В палеодемографической сводке Д.В. Богатенкова [Алексеева и др., 2003], обсуждаемые характеристики не имеют заметных различий в материалах ямного и катакомбного времени Северного Причерноморья, собранных и опубликованных С.И. Круц [Круц, 1984]. В локальном регионе Северо-Западного Прикаспия в окрестностях современного села Ремонтное, напротив, смена археологических культур оказалась связана с изменением половозрастного состава погребенных в могильниках. Эта ситуация больше напоминает реальную демографическую структуру, чем представленная в погребениях ямного времени.

На следующем этапе исследования была предпринята попытка проследить возможную взаимосвязь между половозрастными характеристиками и деталями погребального обряда. Степень сходства погребального обряда 58 погребенных индивидов высчитывалась с помощь подсчета коэффициентов совместной встречаемости в погребениях 48 бинарных археологических признаков (это наличие или отсутствие разных форм катакомб, разных ориентировок входа в катакомбу и погребенного в ней человека, того или иного положения погребения в различных секторах кургана и скелетных поз, деревянных предметов, охры, костей животных, керамики в целом и ее различных типов, металлических, костяных и каменных изделий). Коэффициенты преобразовывались в расстояния (percent disagreement) путем простого вычитания коэффициента из единицы, и на основе полученной матрицы расстояний с помощью процедуры многомерного шкалирования был получен двухмерный график, где расстояния между погребенными (точками) соответствуют количественной мере сходства между ними по 48 признакам погребального обряда (рис. 1). Все статистические процедуры реализованы с помощью пакета программ Statistica 12.0.

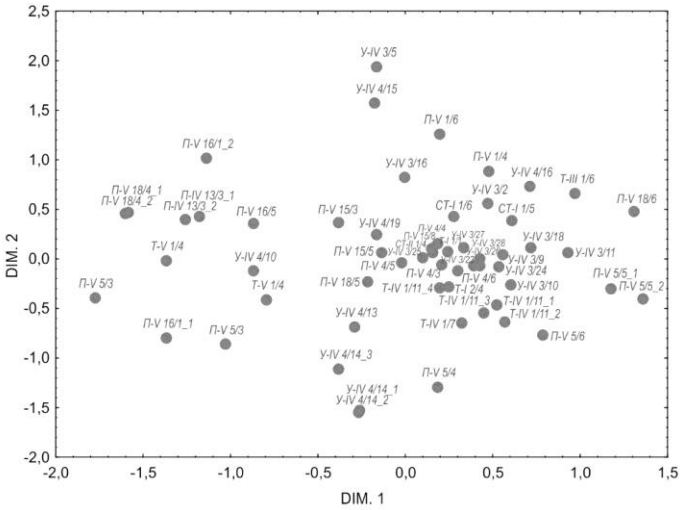


Рис. 1. Результаты многомерного шкалирования расстояний, высчитанных на основе коэффициентов совместной встречаемости 48 археологических признаков у 58 погребенных.

График демонстрирует отсутствие однородности в обряде – анализируемая выборка разделяется, как минимум, на две отчетливые подгруппы по координатам горизонтальной оси. Левая подгруппа (с координатами менее -0,5) характеризуется наличием всех трех типов погребальной конструкции («Н» 25%, «Т» 50%, «У» 25%), положением только в центре кургана, большей частотой досыпок (50%), заслонов входа в катакомбу (58%) и коллективных захоронений (83 %), положением скелета преимущественно в скорченной позе на правом боку, более частой искусственной деформацией головы (67%), обязательным наличием охры и керамики, большей частотой присутствия курильниц (58%), сосудов (67%), жаровен (33%) при полном отсутствии реповидных сосудов, более частой встречаемостью костяных (50%) и каменных (58%) изделий.

В более многочисленной правой подгруппе, как правило, неизвестен тип катакомбной конструкции, а в установленных случаях наблюдается иное соотношение типов («Н» 22%, «Т» 6,5%, «У» 0%), положение погребения может быть как в центре, так и в любом секторе кургана, реже встречаются досыпки (20%), заслоны входа в катакомбу (13%) и коллективные захоронения (19,6%), присутствуют разные типы скелетных поз, редка искусственная деформация головы (6,5%), реже присутствуют охра (33%), курильницы (15%), сосуды (41%), жаровни (4%), костяные (17,4%) и каменные (4%) изделия, но, в отличие от предыдущей подгруппы, изредка встречаются реповидные сосуды (8,7%). По частоте встречаемости металлических предметов (16,7 и 15,2% соответственно) различия между подгруппами отсутствуют.

Разнятся подгруппы и по некоторым половозрастным характеристикам. Во-первых, это преобладание детей в левой подгруппе при почти одинаковом количестве детских и взрослых скелетов – в правой (рис. 2А). Во-вторых, левое скопление точек сформировано не просто преимущественно детьми, а детьми в основном из коллективных захоронений (причем двое из трех взрослых скелетов здесь из тех же погребений, что и дети – Темрта-V 1/4 и Песчаный-V 16/1), в то время как детские скелеты из индивидуальных могил имеют такой же набор признаков погребального обряда, что и большая часть катакомбных погребений из правого скопления (рис. 2Б). При этом, как уже отмечалось выше, среди детей из коллективных могил отсутствует возрастная группа старше младенческого возраста, но младше 4 лет, хотя в правом скоплении детей такого возраста немногим меньше половины от общего числа детских скелетов.

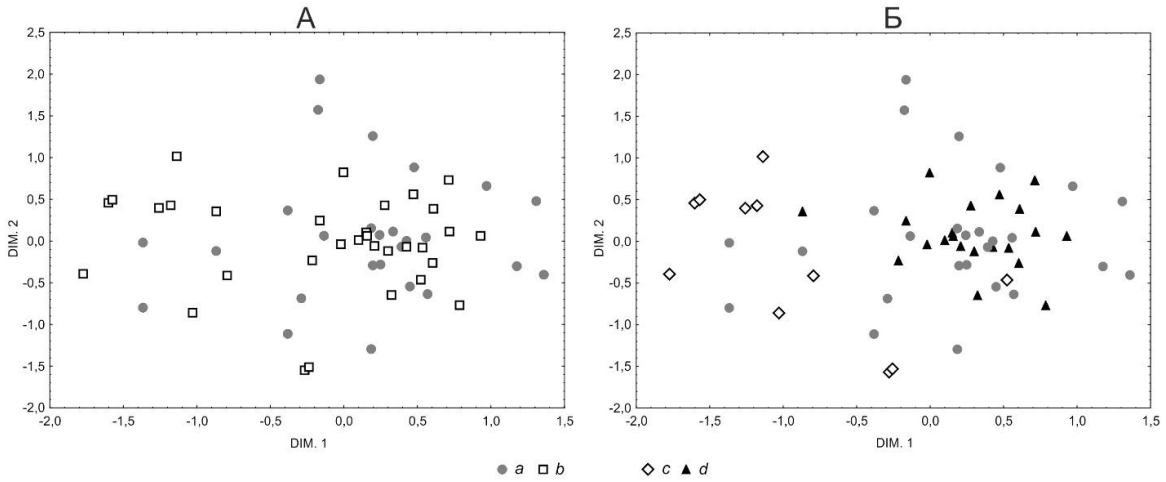


Рис. 2. Положение детских скелетов по результатам многомерного шкалирования расстояний, высчитанных на основе коэффициентов совместной встречаемости.

Условные обозначения: А – на графике отмечены детские скелеты, Б – на графике отмечены детские детские скелеты из коллективных и индивидуальных захоронений, a – взрослые индивиды, b – дети, c – дети из коллективных погребений, d – дети из индивидуальных погребений.

Таким образом, выборка погребений эпохи средней бронзы из курганных могильников восточной окраины Ростовской области демонстрирует более гармоничные палеодемографические характеристики по сравнению с предшествующим населением ямной культуры этого региона. При этом серия обрядово неоднородна, что сопряжено также с половозрастной неоднородностью: отчетливо выделяется подгруппа коллективных погребений с детьми либо младенческого возраста, либо старше 4 лет, для которой свойственны наиболее ярко выраженные традиционные признаки погребального обряда манычских катакомбных культур.

Источники и литература:

1. Алексеева Т.И., Богатенков Д.В., Лебединская Г.В. Влахи. Антропо-экологическое исследование (по материалам средневекового некрополя Мистихали). М.: Научный мир, 2003. 132 с.
2. Андреева М.В. Восточноманычская катакомбная культура: анализ материалов погребальных памятников. М.: ТАУС, 2014. 272 с.

3. Громов А.В., Хохлов А.А. Половозрастная структура погребенных в могильниках ямной культуры раннебронзового века Поволжья и Приуралья // Кунсткамера. 2018. №1. С. 78-86.
4. Круц С.И. Палеоантропологические исследования степного Приднепровья (эпоха бронзы) Киев: Наукова думка, 1984. 208 с.

Кипиев М.К. (Атырау, Казахстан)

КУЛЬТУРА И БЫТ КАЗАХОВ АДАЕВСКОГО УЕЗДА: ПО МАТЕРИАЛАМ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ОТРЯДА ОКИСАР*

В 20-е годы XX века одним из научных учреждений, внесших особый вклад в изучение культуры и быта казахского народа, стал Особый комитет по изучению союзных и автономных республик. В 1926 году между комитетом и Казахским правительством было запланировано комплексное исследование территории республики на 5 лет, по которому полевые исследовательские экспедиции были разделены на отряды в нескольких направлениях [Осведомительный бюллетень, 1926. №1, с. 2].**

Исследования, касающиеся культуры и быта казахов, проводил антропологический отряд под руководством известного археолога, антрополога, этнолога С.И. Руденко. В свою очередь, антропологический отряд был разделен на этнологические и медико-антропологические подотряды, которыми руководили ученые Ф.А. Фиельструп и С.Ф. Баронов. Как объект полевых исследований 1926 года была выбрана территория Актюбинской губернии и Адаевского уезда в западной части Казахстана [Отчет, 1927, с. 6].

Следует отметить, что в 20-е годы XX века казахи, проживавшие между Каспийским и Аральским морях и кочевали на юге до Карабугазского залива Туркменистана, с административно-территориальной точки зрения относились к Адаевскому уезду. Адаевский уезд*** был образован в 1920 году на базе Мангышлакского уезда бывшей Закаспийской области и соединением ряда волостей Темирского и Гурьевского уездов Уральской области. В административно-территориальном отношении уезд был разделен на 27 волостей, а он на аулы, имеющие 5-20 хозяйств. В 1926 году в уезде было 166985 человек, из них 3500 или 2% всего населения составляли русское население. В уезде обитали роды Младшего жуза, входящие в племена Алим, Жетиру и Байулы, в том числе территорию 19 волостей составляли Адайские роды из Байулы [Ищенко, 1928, с. 30-31].

В первую очередь изучение антропологического отряда этой территории было неслучайно. Так как в 20-е годы XX века в период, когда большая часть казахов перешла в оседлую и полуоседлую жизнь, на данной территории жили казахи, придерживающиеся кочевого образа жизни. Однако не все казахи Западного Казахстана вели кочевой образ жизни. Отряду пришлось пересекать границу, пролегающую между двумя резко отличающимися в бытовом отношении группами казахов Младшего жуза. С одной стороны обитали представители Жетиру и Алимулы, полуоседлые кочевники, имеющие постоянные зимовки, с другой Байулы рода Адай, не знающие недвижимого жилья и кочующие круглый год: зимой на юге, летом на более богатых водой пастбищах. Антропологический отряд, изучая данные роды, особо остановился на культуре и быту адайцев, отличающихся от полуоседанных родичей по миграции и скотоводству. Несмотря на враждебные чувства, питаемые первыми к более сильным и смелым Адаям, они находили тех и других нередко на летовках друг подле друга, причем аулы их легко различались по внешним признакам [Отчет, 1927, с. 6].

Один из крупнейших почисленности казахов Младшего жуза родов –адайцы кочевали от туркменских и каракалпакских владений до бассейна реки Хобды. Ф.

---

* Особый комитет по изучению союзных и автономных республик.

** Возглавляли отряды: Экономико-статистический отряд-профессор С.П. Щвецов, антропологический отряд-профессор С.И. Руденко, отряд по исследованию животноводства-профессор Ю.А. Филипиченко и Ф.Г. Добржанский, отряд почвенно-ботанических исследований-профессор С.С. Неуструев, геологический отряд-академик А.Е. Ферсман, метеорологический и гидрогеологический отряд -профессор В.Г. Глушков.

*** Адаевский уезд был преобразован в Адаевский округ в 1927 году и был упразднен в 1929 году.

Фиельструп разделил их на 4 группы, которые кочуют: 1) из Мангышлака до реки Хобда через реку Уил; 2) обитающие нижнюю часть реки Жем (Эмбы), то есть Устюрт; 3) по Мангистау; 4) населяющие полуостров Бузачи [Фиельструп, 1927, с.80].

Проводя зиму на юге, летом они оставляли безводные, лишенные растительности южные пустыни и уходили со скотом к северу. Ведущие кочевой образ жизни адайцы, в земельном отношении являются наименее устроенным родом, препятствующим правильному землеустройству других родов. В бытовом отношении у них были своеобразные особенности. Основным богатством адайцев считалось скотоводство. Если у алимов скотоводстве крупный рогатый скот занимал первое место, то у кочевых адайцев, прежде всего, разведение верблюдов, лошадей, овец, особое внимание было уделено их размножению [Осведомительный бюллетень, 1926. №4, с. 2].

Другой особенностью адайцев является то, что они использовали для кочевья только верблюдов. Так как на пути часто встречались пески, арбы (тележки) не употребляли, а лошадь использовали для верховой езды. У адайцев не было крупного рогатого скота, ставшего одной из четырех видов у полукочевых казахов, вместо этого было налажено разведение верблюдов. Обилие верблюдов показывало, насколько богат человек. В жизни адайцев преобладание верблюдов было неслучайно, так как пути их переезда шли по песчаным, пустынным территориям и для этого верблюд был удобен для погрузки. В соответствии с этим, в качестве национального напитка, наряду с *кумысом*, предпочтение получил *шубат*, изготавливаемый из верблюжьего молока. Разведение верблюдов в больших количествах казахов связало с туркменами, которые послужили поводом для получения одногорбого верблюда, дающего обильное молоко, под названием *аруана* [Отчет, 1927, с. 7].

Следующее направление исследования ученых были по вопросу в различных отношениях связи адаев с туркменами. По ней были выявлены сходства в одеждах, войлочных предметах и женских украшениях. В то же время, в результате неоднократных набегов между туркменами и адайцами до Октябрьской революции, то есть кражи девушек и женщин обеих сторон, казахов было смешано с туркменской кровью, в лицах которых присутствовали туркменские элементы [Отчет, 1927, с.7].

Кочевой образ жизни, который поддерживали адайцы, отразился и на их одежде. Они были весьма однообразны, нательная - из покупных материй (бязи), верхняя - из самодельных сукон и мехов, головные уборы и обувь самодельные. Несмотря на то, что никто не занимался земледелием, наименьшую роль в их хозяйстве играла охота и рыболовство. В качестве главных ценностей, закрепленных в жизни Адаев, считались древние традиции и обычаи, а также родословная структура [Осведомительный бюллетень, 1926. № 4, с. 2].

Профессор С. Руденко изучив оседлые и кочевые образы казахов вдоль реки Уил и Сагиз, утверждал, что можно не использовать слово оседлость по отношению к казахам. В то время как кочевание и оседлость считались культурным периодом или ступенью, главной особенностью последних должно быть освоение земли. Строивших дом из сырого кирпича и проживающих в зимовке казахи называли *жатак*. А превращение кочевого казаха в жатак означало, что он потерял скот из-за джута или т.д. и попал в бедность. Пережив плохие времена, жатак обратно придерживал кочевой образ жизни, в связи с чем С. Руденко считал, что нельзя считать жатак оседлыми [Руденко, 1927, с. 8].

В Адаевском уезде, вследствие обширности территории, лицо пожелавшее осесть на землю, выберает себе участок под усадьбу зимника, так называемого *кыстау*, удобный во всех отношениях, и захватывал его без особых на то разрешений. Обычно такими местами являлись долины рек, впадины озер или сухие луга, где вода ближе от поверхности, чем в открытой степи, а следовательно на дне их можно было устроить хороший колодец [Глухов, 1927, с. 108].

Основным элементом зимника являлись жилища из сырцового кирпича, реже из пластов дерна. Жилище обогревалось своеобразными печами, служащими вместо с тем перегородками, разделающими на отдельные комнаты. С жилищем тесно связаны были загоны для скота. Их крыши непосредственно примыкали к крыщам жилища, и вход в жилище проходил через коровника, за которыми расположены помещения, где содержались верблюды, лошади и овцы. Типичным подвижным жилищем у обследованных казахов была войлочная кибитка трех типов. Если у адайцев был *туырлык уй* по цене 18

баранов, то оседлые алимы жили в *«узик уй»*, стоимостью 40 баранов и по величине больше, чем у адайцев. Однако большие, тяжелокостные юрты, занимавшие много времени и сил на сбор, редко встречались у кочевых казахов в этом крае. А казахи со скромным состоянием для удобства летнего переезда использовали *«жолым уй»* и *«кос»* [Руденко, 1927, с.12-14].

Младший сотрудник этнологического отряда Е. Шнейдер занимался исследованием ремесел казахов. Он писал, что в творческом ремесле казахов очень хорошо развито орнаментирование из войлока, вышивание, пошив, вязание, ткачество, обработка камня, дерева, кости и ювелирное искусство. Из них первыми пятью искусствами занимаются женщины, а остальными-мужчины. Среди казахских орнаментов наиболее распространенным видом называл *кошкар муйиз*[*]. Далее исследователь отдельно остановился на вышеуказанных видах ремесел и дает характеристику техники их изготовления. В конце он отметил, что казахский орнамент занимает особое место в художественной культуре тюркских кочевников в целом [Шнейдер, 1927, с. 135-171].

Медико-санитарный малый отряд во главе с С. Бароновым провел обследование здоровья населения в связи со смертностью среди казахов в последние годы. Результаты проверки показали плохое здоровье казахов. Из-за отсутствия медицинской помощи среди казахов преобладают кожные и легочные заболевания, что приводит к смерти. Тем не менее, среди казахов был рост. Например, исследователи отмечают, что много семей, где у одной матери рождаются 10-12 детей. Болезни, распространенные среди казахов, в первую очередь связаны с уровнем и образом их жизни. Недостаток воды и отсутствие бани и использование холодной воды для мытья тела, одежды, посуды способствовали увеличению заболеваемости. Особо было отмечено, что на наличие данной ситуации повлияло и низкое материальное положение людей [Баронов, 1927, с.38-40].

В заключении, хочу отметить, что, антропологическим отрядом был собран обширный материал, касающий семейно – родового быта казахов Адаевского уезда, подробно обследованы их жилища, одежда, собраны почти исчерпывающие материалы по вопросам разведения скота и его использования, материалы по земледелию, народному питанию, технике домашних производств, орнаментике, средствам и способам передвижения. Все эти материалы несомнено предстваляет особую ценность для изучения этнографии не только адайцев, но и казахского народа в целом.

Источники и литература:

1. Баронов С.Ф. Опыт медико-санитарного обследования среди казаков // Казаки: Антропологические очерки. Материалы Особого комитета по исследованию союзных и автономных республик. Вып.3. Л.: АН СССР, 1927. С. 35-57.
2. Глухов А.Н. Зимнее жилище актюбинских и адаевских казаков // Казаки: Антропологические очерки. Материалы Особого комитета по исследованию союзных и автономных республик. Л.: АН СССР, 1927. Вып.11. С.108-134.
3. Ищенко М.М., Казбеков И.С., Ларин И.В., Щелоков Б.К. Особенности сельского хозяйства Адаевского уезда. Материалы комиссии экспедиционных исследований. Л.: АН СССР, 1928. Вып. 13. 216 с.
4. Осведомительный бюллетень Особого комитета комитета по исследованию союзных и автономных республик. № 1. 30.07.1926. Л.: АН СССР, 1926. 6 с.
5. Осведомительный бюллетень Особого комитета комитета по исследованию союзных и автономных республик. № 4. 20.08.1926. Л.: АН СССР, 1926. 4 с.
6. Отчет Казакстанской экспедиции за 1926 год: Из отчета о деятельности Академий наук СССР за 1926 г. ч.1 и 2. Л.: АН СССР, 1927. 23 с.
7. Руденко С.И. Очерк быта казаков бассейна рек Уила и Сагыза // Казаки: Антропологические очерки. Материалы Особого комитета по исследованию союзных и автономных республик. Л.: АН СССР, 1927. Вып. 3. С.7-34.
8. Фиельструп Ф.А. Скотоводство и кочевание в части степей Западного Казакстана // Казаки: Антропологические очерки. Материалы Особого комитета по исследованию союзных и автономных республик. Л.: АН СССР, 1927. Вып.11. С.78-107.

[*] Бараньи рога.

9. Шнейдер Е.Р. Казакская орнаментика // Казаки: Антропологические очерки. Материалы Особого комитета по исследованию союзных и автономных республик. Л.: АН СССР, 1927. Вып. 11. С.135-171.

Котов В.Г. (Уфа)

ГОРА ТОРА-ТАУ* В ДУХОВНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ БАШКИР И ПО АРХЕОЛОГИЧЕСКИМ ДАННЫМ

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

Каждый народ формируется и проживает в определенном ландшафтном окружении, которое накладывает определенную специфику на его мировоззрение. Известный исследователь первобытного мировоззрения австралийцев В.Р. Кабо писал: «…концепция космической модели строится на основе реальной жизни первобытного общества, определяется условиями этой жизни, в том числе экологическими, имеет глубокие социально-исторические корни. Единство первобытной общины и земли, ею осваиваемой, имело важнейшее значение в мировоззрении первобытного общества» [Кабо, 1988, с. 31]. Основой мировоззрения традиционного общества являлась мифология, которая описывает конкретную среду обитания и она насыщена природными реалиями и этиологическими мотивами. В результате «чем резче граница двух географических зон, тем менее вероятно проникновение мифов обитателей одной из них в другую» [Березкин, 1990, с. 141]. Мифологическое мировоззрение выступает как способ духовного освоения территории, закрепления ее за проживающим населением. Одним из проявлений этой связи выступали священные центры тех или иных этнических групп, которые выступали и как объекты поклонения и защиты, что становилось причиной территориальной ограниченности родовых подразделений, поскольку они были привязаны к своим святилищам [Тиваненко, 1989, с. 170]. Наиболее архаический пласт духовной культуры традиционных народов Сибири связан с культом гор: в Забайкалье и в Саяно-Алтайском регионе зафиксированы многочисленные культовые центры, существовавшие с эпохи каменного века (палеолита-неолита) вплоть до этнографической современности [Там же, с. 166]. Почитание гор было широко распространено на Алтае, причем этот культ лучше всего был выражен у северных алтайцев-охотников, для которых священная гора выступала тотемным покровителем рода [Потапов, 1946, с. 152-153; Токарев, 1990, с. 604-605]. Такой же промысловый характер имело почитание гор у шорцев, которые представляли горы в облике живых существ, вступающие во взаимоотношения между собой и с живыми людьми, причем весной хозяева гор выпускали из своих обителей своих детей и зверей по тайге, поэтому от духов гор зависела удача на охотничьем промысле, а значит и семейное благополучие шорских охотников [Кимеева, 2016, с. 317]. Сходные представления были и у хантов: «Нёр-Торум или Нёр-ойка («Гора-старик») – бог Урала, покровитель и хозяин оленьих стад. Он жил на священной горе Ялпын-нёр у священного озера Ялпын-тур в каменном доме» [Петрухин, 2003, с. 371].

Известный исследователь этнографии алтайских народов Л.П. Потапов, основываясь на фактах отправления культа гор рядовыми охотниками и стариками без участия шамана, а также отсутствия у алтайцев идолов, изображающих родовые горы или их «хозяев», пришел к выводу о том, что этот культ древнее шаманства и он возник «…на такой стадии культуры, на которой изготовление идолов еще не было известно» [Потапов, 1946, с. 159]. Более того, северные алтайцы и хакасы видят в почитаемых родовых горах кровного старшего родственника, покровителя рода, и родоначальника, что позволяет считать культ гор отражением тотемических представлений [Там же, с. 154; Трояков, 1995, с. 332, 334]. Следует констатировать, что почитание гор у северных алтайцев явилось отражением общей родовой собственности на определенную территорию и, в определенном смысле, можно сказать, что священная гора выступала символом родовой территории [Потапов, 1946, с. 156]. На вершинах священных гор алтайцы и улухемские урянхайцы сооружают кучи из камней и хвороста – *обо*, на которые навешивают

* Название горы происходит от слова тора – «крутой/ стоящий» (гора, камень). В башкирском языке, возможно, применялось в значении «ханская ставка, дворец, строение» [Шакуров, 2015, с. 187].

жертвенные ленточки – *ялама* [Там же, с. 147]. Немаловажно, что такие почитаемые горы по-алтайски называются *джаик-ту*, по-урянхайски *ыдык-таг*, кроме того, на Алтае священной считалась гора *Яик-ту* в Чуйских белках [Там же]. Вряд ли случайно на территории Башкортостана, Пермской и Челябинской областей имеется 17 гор с названием Ыйык-тау и некоторые из них являлись почитаемыми объектами [Исянгулов, 2014, с. 110].

Культ гор у башкир

Академик П.С. Палас, путешествуя в 1770 г. по Башкирии оставил следующее замечание: «Множество прилагательных речений, коими башкирцы большие и малые горы, все ручьи и малейшие протоки, долины, частные речицы, и все прочие урочища отличают, можно принять за доказательство о древности их в сих местах населения» [Палас, 1786, с. 80]. В.Даль художественно живописуя поэтическую натуру башкирского народа в середине XIX в писал: «Леса, дебри, горы, воды и пещеры населены лешими, водяными, русалками, известными вообще под именем джин, дух; каждо. Горою, каждым озером обладает такой джин, добрый или злой…» [Даль, 1989, с. 173].

У башкир широко распространено почитание гор, причем, у каждого объединения родов или рода была своя священная гора (*тур*) [Аминев, 2013, с. 54]. В недалеком прошлом у зауральских башкир существовала традиция на вершинах гор и холмов почитать могилы святых – аулия, устраивать моления, а также сооружать поминальные кучи из камней – *уба, туба, караскы* [Гончарова, 2011, с. 128-129; Аминев и др., 2012]. В этих местах было запрещено ругаться и даже разговаривать [Руденко, 1925. С. 302-303; Руденко, 1973, с. 22-23]. В связи с этим, очевидно, не случайно существовал запрет подниматься на святую гору с луками и стрелами [БНТ, т. 2. №№ 22; 14]. О божественной природе хозяина горы красноречиво свидетельствует башкирское пожелание – *әйтем*: «Всевышний пусть даст тебе сил, а хозяин горы – приказ» [Хусаинов, 1998, с. 95].

С.И.Руденко отмечал, что при подъеме на гору башкиры совершают различные приношения, в частности в начале XX в. на вершине священной для бурзян горы Масим-тау, башкиры в качестве приношения духу-хозяину горы оставляли монеты, оловянные или серебряные украшение женских нагрудников или лоскутки материи [Руденко, 1925, с. 302]. В Бурзянском районе старожилы еще помнили, что при *подъеме* на какую-нибудь гору на склоне клали монеты или привязывали лоскутки ткани для духа-хозяина горы «чтобы он не сердился» [Сулейманова, 1994, с. 79-80]. В качестве проявления культа гор С.И.Руденко упоминает сходный обряд привязывания лоскутков девушками и женщинами на вершинах родных гор, где ими проводились различные празднества, причем для девушек этот обряд воспринимался еще и как гадание [Руденко, 1925, с. 302-303]. Красочное воспоминание о подобной горе Хылыу-таш на вершине Урал-тау оставил известный башкирский фольклорист М.Х.Мингажетдинов [Мингажетдинов, 1974, с. 162-163]. В отдельных местах горной Башкирии (Бурзянский и Белорецкий районы) сохранилось жертвоприношение духу горы: после празднества *Ҡарға-бутҡаһы* (Воронья каша) женщины оставляли на горе еду, серебряные монеты, лоскутки тканей, иногда в жертву приносили скот [Нагаева, 1984, с. 56-57; Гончарова, 2011, с. 131-132].

Образ горы Тора-Тау в башкирском фольклоре

В эпическом предании об Урал-батыре, которое было опубликовано краеведом из Учалинского района Республики Башкортостан Рауфом Насировым, упоминается Торатау [Насиров, 2004, с. 156-1159]. В частности, в нем описывается, что после смерти Урал-батыра, его жена с сыном Идельбаем отправились вместе в путь. Вслед за ними устремилась вода, прокладывая себе русло по их следам. Это мотив, представленный в эпосах «Урал-батыр» и «Идель и Яик» [Котов, 2006, с. 70]. Мать стала уставать и все чаще останавливаться: *«Места, где она останавливалась, впоследствии получили название «Тора», в переводе с башкирского на русский «Стоит»* [Насиров, 2004]. Это предание является свидетельством бытования в прошлом у северо-восточных башкир самостоятельного варианта эпоса «Урал-батыр» [Котов, 2006, с. 70]. В нем приводится мифологическое объяснение названий ряда горных вершин и хребтов, что связано с их почитанием в среде башкир.

Краевед и историк П.И. Рычков в «Топографии Оренбургской губернии» (1760 г.) писал про три высокие горы на правом берегу р. Белой – Тора-Тау, Кош-Тау, Юрак-Тау в

Юрматинской волости: на горе Тора-Тау «…*имеется земляная крепость, где по сказанию башкирцев живал некоторый нагайский хан, почему она и называется Тура. Ибо «тура» по нагайскому наречию значит земляной городок, или вал*» [Рычков, 1999, с. 126].

Академик И.И. Лепехин, путешествуя по Башкирии в XVIII в., оставил описание священной горы Тора-тау и отметил особое отношение к ней местгных башкир: «*В одиннадцати верстах от Стерлитамакской пристани, по нагорному берегу реки Белой, видна последняя из высочайших гор близ Оренбургской дороги в Уфу, Тура-Тау (Городковая гора) прозываемая. Вышина ее смотря по небольшой отлогости, по которой на гору взойти можно, сажен ста с два составит. Башкирцы к горе сей имеют особливое почтение и почитают ее за освященное место. В старину, по их сказкам, жительствовал на ней ногайский хан со своим семейством, а после служила она прибежищем богобоязливым и уединенным мусульманам, которых они угодниками называют... За свято почитаемая башкирцами Тура-Тау принудила нас быть роскошными и возбуждать башкирскую неустрашимость вином, ибо никто из них на сию гору с нами идти не хотел, отговариваяся разными обетами, которыми они горе должны и которые еще не исполнены, ибо без исполнения обетов взлазить на гору никто не может, разве кто похочет сам себе быть злодеем. Сожалея о башкирском заблуждении, а паче думая, что они отговариваются только для трудного на гору всходу, старался я им показать, что от горы ничего воспоследовать не может, и что она никакого обету не заслуживает. Но башкирцы, будучи от природы чистолюбивы, а особливо те, которые за знатков между ими почитаются, не очень весело слушали наши доводы, и наконец говорили, что не упоминая о книге чингиз, в которой много о сей горе писано, два домашние примера сказать довольно. Один татарин, презирая сие освещенное место, и в возмездие башкирскому заблуждению на горе напакостил, но сия попытка даром ему не прошла, ибо весь его род в короткое время вымер. Мор начался с его сына, который, умирая, видел разных хищных зверей сходящих с горы и готовящихся терзать его тело и всего семейства. Другой, гоняясь за лисицею без всякого обету и в посмеяние забравшийся на гору, растерзан был пегим медведем.*

Между тем пары сивухи овладели башкирскими головами, и мы им повторяли, что освещенная гора нимало на них досадовать не может. Они сие сделают в угодность нам, иначе и поневоле нас туда провожать должны будут. Не знаю действие ли вина или наши слова привели башкирское рассуждение в замешательство, и казалися они быть охотными к провожанию нас на гору. Как вышина, так и крутизна горы, принуждала нас раз до пятнадцати отдыхать, пока добралися до ее вершины, где увидели пространную овалистую площадь, так что до сотни башкирских домов на ней поместить можно. С западной стороны гора гораздо отложе, и виден на ней как бы взъезд, которой башкирцы еще старине приписывают и уверяют, что сей взъезд еще от времен ханских остался. Против самого входа на горе находятся остатки низменного вала, который по-видимому для защищения сего удобного входу был сделан. Впрочем на сей горе не видно никаких других остатков древности...

Башкирцы, стараяся более оказать нам свои услуги, не скрыли и того, что они за самоважнейшее в сей горе почитали. Они доказывали нам, что посреди утесистого северного горы бока находится пещера, в которой погребены сокровища ногайского хана, привезенные на двух верблюдах, состоящие из чистого золота и серебра, которые закляты были одним не знаю каким то мусульманским угодником, и которых никто из них не только достать, но и видеть не может...» [Лепехин, 1822].

Анализируя это предание мы видим, что оно заключает в себе минимум три временных пласта: языческий, связанный с почитанием священной горы, ногайский эпохи средневековья и суфийский, ассоциирующийся с почитанием мусульманских святых.

Обращает внимание то, что сама гора воспринималась башкирами как грозный дух-хозяин, который за ослушание, строго наказывал нарушителей, насылая на них и их род болезни и смерть в виде хищных зверей [Там же]. Это представление о горе-духе как живом существе восходит к древнейшим пластам мифо-эпической традиции предков башкир, представленной в мифологическом эпосе «Урал-батыр», согласно которой горы появились из тел демонических персонажей и божественных предков-титанов [Котов, 2012, с. 95].

Описание отношения башкир к горе Тора-тау И.Лепехина совпадает по содержанию с почитанием горы Ушкуль в древнем предании, записанном в XIX в.

Ф.Д.Нефедовым [Нефедов, 1964, с. 184-186]. В нем повествуется о горе Ушкуль как своеобразном центре мира башкирского народа и, одновременно, как воплощении злого духа и места обитания злых сил. Немаловажно и то, что гора является важнейшим элементом в космических представлениях башкир, в частности, по древнему преданию, солнце встает и заходит за эту гору [Там же, с. 193, 198].

По сюжету предания, отважный предводитель бурзянских башкир батыр Галли, чтобы стать мужем прекрасной княжны Нады, должен победить шайтана, сеящего вражду и зло среди всего башкирского народа. Для этого юноша должен взойти на Шайтан-гору, воспринимаемую одновременно как страшный великан и как источник зла - место обитания злого духа и его слуг [Там же, с. 204, 234-235]. Только избранный богами, отважный и чистый душой батыр может совершить этот подвиг. Галлей совершает *восхождение* на Шайтан-гору, наступает «на темя злого духа», побеждает шайтана, и навсегда изгоняет его с родной земли. Напоследок демон губит юношу, и благодарные соплеменники хоронят батыра на вершине горы. В любовной тоске на могиле возлюбленного умирает красавица Нада. Гора после этого очистилась, засияла и стала почитаться святой, получив имя Ушкуль [Там же, с. 235].

В башкирском эпическом предании «Ушкуль» обращают на себя внимание многочисленные проявления иранской мифологии, вплетенные в языческие представления предков башкир. Прежде всего, это обостренное этическое отношение башкир к социуму и природе, воспринимаемое как постоянная борьба добра со злом, светлого и темного божественного начала. Одним из них является восприятие горы как окаменевшего злого духа, шайтана и как место сосредоточения злых сил. Этот образ находит прямые аналогии в мифологии индоиранских народов, в том числе в текстах Ригведы [Елизаренкова, 1999, с. 172-173]. В авестийском тексте Видевдат эпохи раннего средневековья упоминается, находящаяся у врат ада некая гора, называющаяся «загривок Эрэзуры», где собираются дэвы [Видевдат, 1998, с. 87]. В башкирском средневековом эпосе «Алдар и Зухра», описывающем реалии башкирского быта булгарской эпохи, также было выявлено сильное влияние иранской традиции и даже зороастрийских священных текстов на башкирскую устно-поэтическую литературу и мировоззрение башкир рубежа тысячелетий [Котов, 1999]. По нашему мнению, предание «Ушкуль» настолько полно и ярко описывает быт и мировоззрение еще язычников-башкир, что возникает предположение о том, что Ф.Д.Нефедовым был переведен на русский язык башкирский раннесредневековый (домонгольский) эпос, утраченный к настоящему времени. Кроме того, у ряда персонажей двойные имена – одно башкирское, другое мусульманское, что указывает на начальный период проникновения исламской религии в среду башкир (X-XIII вв.). Не исключено, что этические акценты вместе с иранизмами были привнесены среднеазиатскими проповедниками мусульманской религии [Котов, 2012].

В последующем гору Ушкуль-Ауштау стали почитать как место захоронения мусульманских святых – аулия [Котов, Савельев, 2014]. Сходная трансформация древних мифологических поверий у окрестного населения произошла и в связи с горой Тора-тау.

Обращает внимание то, что восприятие священной горы Тора-Тау у башкир во многом совпадает с мифологическими представлениями о священных родовых горах у алтайцев.

Следующий пласт связан с упоминанием в связи с горой Тора-Тау книги *«…чингиз, в которой много о сей горе писано…»*. Речь идет о башкирском сказании «Кысса-и Чингиз-хан», которое известно в многочисленных вариантах. Сказание было создано в эпоху Золотой Орды приблизительно в XIII-XV веках на территории Башкортостана. В.Даль свидетельствовал, что у башкир даже в XIX в. сохранялось почитание Чингиз-хана: «.. В сказках и песнях их поминают родоначальником дивного Чингис-хана, коего предок рожден девственницею от наития солнечного луча, а сам он, Чингис, вдовою Алангу, которую также посетил луч солнца…» (Даль, 1989, с. 173).

В нескольких вариантах сказания «Кысса-и Чингиз-хан» имеется сюжет, который имеет отношение к теме данного исследования. Это предание было проанализировано башкирским историком С.И. Хамидуллиным, результаты этого исследования мы изложим ниже [Хамидуллин, 2018]. В предании повествуется о том, что матерью предка Чингиз-хана была дочь некоего Алтын-хана по имени Гуляалик-Курекле. Она забеременела от солнечного луча. Родители, узнав об этом, посадили дочь вблизи горы Тора-Тау в золотую

лодку и пустили вниз по течению реки (Агидели) к берегам моря Тун. По пути лодку захватил монгольский князь Тумавыл-Мерген, женился на молодой женщине, у них родился сын Дуюн-Баян. По мнению С.И. Хамидуллина автор сказания «Чингиз-наме» обосновывает мысль, что Чингиз-хан по материнской линии имел башкирских предков. Главное, что эти предки во главе с Алтын-ханом жили близ горы Тора-Тау, «…на этом основании данная гора считалась тем символическим местом, где было положено начало башкирской политии, основанной на вотчинном праве и возникшей в результате последующих договоренностей якобы с самим Чингиз-ханом. Исходя из этого, выясняется этиология почти религиозного почитания горы Торатау» [Хамидуллин, 2018, с. 127-128].

Очевидно, в связи с восприятием горы Тора-Тау как священного центра башкирской земли ногайские ханы сделали ее местом своей ставки. Как воспоминание об этом и возникло предание о том, что на горе Тора-Тау проживал ногайский хан со своим семейством, а в горе есть пещера, в которой были зарыты сокровища ногайского хана.

Последний исторический пласт в сообщении И.И.Лепехина о почитании горы Тора-Тау содержится во фразе: «…*а после служила она прибежищем богобоязливым и уединенным мусульманам, которых они угодниками называют...*». После появления городов на территории Башкортостана, и прежде всего, города Уфы, гора Тора-Тау перестала выполнять роль политического центра. Между тем, почитание горы не прекратилось, а проявилось в новой форме уже религиозного почитания как места проживания мусульманских проповедников и их погребений. Подобное произошло и с другими почитаемыми местами в башкирской традиции, в частности, с горой Ауштау. Также могилами святых-аулиа стали считать древние курганы, почитание которых продолжается и в настоящее время [Игнатьев, 2011]. На середине восточного скона горы Тора-Тау местные краеведы показали нам место захоронения святого-аулиа, которое почитается местными жителями. Также на северо-восточном пологом склоне гору расположено кладбище жителей деревни, которые были убиты в середине XVIII в. в ходе подавления очередного восстания башкир. Оно также почитается местными жителями как захоронение мучеников (аулиа-зиараты).

Кроме того, дореволюционный башкирский историк М. Хадиев (1876–1913) писал о сохранившимся у башкир другом предании в связи с горой Тора-Тау: *«Однажды около тысячи калмыков напали на башкир, но не смогли их одолеть. На ночь калмыки остановились у одного озера возле горы Торатау. Башкиры ночью напали на них и истребили всех, трупы покидали в озеро. С тех пор это озеро называется «Мен-калмык», то есть «Тысяча калмыков»* [Хадыев, Фахретдинов, 2007, с. 17]. Очевидно, в нем описывается событие, произошедшее в XVII в.

Археологические исследования горы Тора-Тау

Первое описание дает П.И.Рычков, который упоминает эту гору в «Топографии Оренбургской губернии» (1760 г.) в связи с тем, что на вершине горы Тора-тау имеется «земляная крепость, где по сказанию башкирцев живал некоторый нагайский хан» [Рычков, 1999, с. 126]. Эта информация вошла в первый «Словарь» Российской империи 40-х гг. XVIII в. верейского воеводы Ф. Полунина [Денисов. Гора Тура-Тау…]. После него ее обследовал академик И.И.Лепехин, который отмечал, что юрматинские башкиры к горе Тура-тау [Лепехин, 1772]. О горе Тора-Тау с пещерой хорошо знали в первой половине XIX в. все образованные люди. В частности, в публичном письме к издателю известного журнала «Отечественные записки» П.П.Свиньину, планировавшему путешествие по Сибири, издатель журнала «Сибирский вестник» Григорий Спасский рекомендовал обязательно посетить по дороге эту достопримечательность: «Побывайте на горе Тура-тау, близ Стерлитаматской крепости; посетите в ней Ханскую пещеру…».

В этой связи, гора Тора-Тау была включена в список памятников Башкирии, который был составлен в 30-40-е гг. Б.А. Коишевский и И.А. Талицкой [Коишевский, 1945; Талицкая, 1952].

Впервые археологическое обследование горы Тора-Тау было осуществлено Стерлитамакским разведочным отрядом экспедиции Уральского Государственного университета под руководством В.П.Викторова в июле 1951 г. [Викторов, 1951]. Автор отчета интерпретировал памятник как городище I тыс. н.э. Информация о памятнике была опубликована В.Д. Викторовой в 1962 г. [Викторова, 1962, с. 157]. В 1973 г. памятник

обследовался археологом С.М. Васюткиным. После этого обследования данный объект был включен в Археологическую карту Башкирии как памятник железного века [Археологическая карта…, № 1412, с. 160]. В 1998 г. стерлитамакский археолог А.Л. Сметанин заложил на вершине Тора-Тау небольшой раскоп (около 10 кв. м), в котором выявлены остатки кострищ, горевших в момент языческих молений, керамика и металлические изделия эпохи средневековья [Сметанин, 2001]. В 2014 г. археологические обследования горы и ее окрестностей проводились археологом из г. Самары Н.В.Лебедевой (Овчинниковой), а также ФГУБ НПЦ МК РБ археологом Р.Р. Насреддиновым. Н.В. Лебедева (Овчинникова) заложила много шурфов на вершине горы Тора-Тау, а также собрала подъемный материал. Материал принадлежал ананьинской (IV-III вв. до н.э.), кара-абызской (III в. до н.э.), имендяшевской (первая половина I тыс. н.э.), турбаслинской (середина – вторая половина I тыс. н.э.), кушнаренковской и караякуповской (VI-IX вв.), чияликской (конец X – начало XV вв.) культурам. Исследовательница особо отметила, что «городище Тура-тау представляет собой уникальный объект природного и историко-культурного наследия, является символом Ишимбайского района…» [Лебедева (Овчинникова), 2018, с. 297].

Полученные в ходе археологических исследований самые ранние материалы относятся ко второй половине I тыс. до н.э., а самые поздние – к первой половине II тыс. н.э. Кроме того, были найдены предметы, считающиеся культовыми: украшения, металлические подвески, просверленный клык медведя и пряслица. Также были найдены серебряные и медные монеты XVIII, XIX, XX вв. Данный памятник археологи считают святилищем, существовавшим с конца I тыс. н.э. по настоящее время [Викторова, 2004, с. 329; Котов, Овсянников, 1998; Котов, 2001; 2011; 2012; Гарустович, 2011, с. 401-408; Аминев и др., 2012]. Местное население и сейчас строго следит за состоянием горы Тора-тау, и проводит здесь календарные праздники [Аминев, 2011].

Памятник археологии городище «Тора-Тау» находится на федеральной охране (код 0310037000): Постановление Совета Министров РСФСР 30.08.1960 г., за № 1327. В 2017 г. был утвержден предмет охраны и границы объекта культурного (археологического) наследия федерального значения «Городище Тора-Тау и курган» по подножию горы (Приказ № 194 от .12.12. 2017 г. Управления по государственной охране объектов культурного наследия Республики Башкортостан).

Гора Тора-Тау занимала одно из центральных мест в мифо-поэтическом осмыслении башкирами природы, являясь символом «Мировой горы», мифологического центра территории расселения башкир в среднем течении р. Белой. Ее почитание отразилось в древнейшем эпосе «Урал-батыр» и в древних преданиях, ее почитание продолжается и в настоящее время. Гора Тора-Тау нашла отражение в «литературной, религиозной, политической и исторической традиции Башкортостана, олицетворяя собой священную историю и политический миф башкир, гора играла заметную роль в их осознании себя как субъекта истории. В наши дни образ горы Торатау вновь восстанавливается в качестве одного из объектов сакральной географии и национального символа Башкирии…» [Хамидуллин, 2018, с. 131]. Наряду с пещерой Шульган-Таш (Каповой) она является зримым символом истории башкирского народа.

Источники и литература:

1. Аминев З.Г. Отголоски культа гор у башкир // «Республика Хакасия как субъект Российской Федерации». Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной. 20-летию образования Республики Хакасия (23-24 июня 2011 г.). Абакан: ООО «Технопарк», 2011. С. 269-277.
2. Аминев З.Г. Эпос «Урал-батыр» и мифология башкир. Уфа, 2013.
3. Аминев З.Г., Котов В.Г., Овсянников В.В., Савельев Н.С. Малые культовые объекты в башкирском Зауралье: к постановке проблемы // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы V Всерос. тюркологической конф., посв. 80-летию Института истории, языка и литературы УНЦ РАН. Уфа: Изд-во ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012. Кн. 2. 132 с. С. 6-20.
4. Археологическая карта Башкирии. Уфа, 1976.
5. Башкирское народное творчество. Предания и легенды. Т. 2. Уфа, 1987.
6. Березкин Ю.Е. Южноамериканская мифология и проблема исторических реконструкций // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 137-157.

7. Видевдат / Пер. В.Ю.Крюковой. М., 1998.
8. Викторов В.П. Отчет Стерлитамакского разведочного отряда Южно-Урпальской археологической экспедиции Уральского Государственного университета им. А.М.Горького (июль 1951 г.) // НА ИА РАН.
9. Викторова В.Д. Материалы к археологической карте памятников эпохи железа в Южной Башкирии // Вопросы археологии Урала. Екатеринбург, 1962. Вып. 4.
10. Викторова В.Д. Гора Тура-Тау / Кадастр культовых памятников // Культовые памятники горно-лесного Урала. Екатеринбург: УрО РАН, 2004. С. 259-428.
11. Гарустович Г.Н. Проявление оролатрии у башкир в этнографическом и археологическом контекстах // Духовная культура народов России. Уфа: Гилем, 2011. С. 401-408.
12. Даль В. Башкирская русалка // Башкирия в русской литературе. Т.1. Уфа, 1989.
13. Денисов И.В. Гора Тура-Тау. Электронный ресурс: urist-edu|geografiya/ 54775. Дата обращения 8. 09. 2015.
14. Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М.: Наука, 1999.
15. Игнатьев Р.Г. Гора Аушкуль // Собрание сочинений (уфимский и оренбургский период) / отв. ред. В.А. Лабузов; сост. М.И. Роднов. Т. 1: 1859-1866 гг. Оренбург, 2011. С. 97-98.
16. Исянгулов Ш.Н. Верблюд в древних воззрениях башкир // Этногенез. История. Культура: Вторые Юсуповские чтения. Материалы международной научной конференции, посв. памяти Рината Мухаметовича Юсупова. Уфа, 13 ноября 2014 г. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014. С. 108-112.
17. Кабо В.Р. Модель мира охотников и собирателей // Природа. 1988. № 3. С. 26-31.
18. Кимеева Т.И. Анимистические образы на культовых предметах шорцев // Археологическое наследие Сибири и Центральной Азии (проблемы интерпретации и сохранения). Материалы международной конференции. Кемерово, 2016. С. 315-319.
19. Коишевский Б.А. Картотека сведений об археологических памятниках Башкирии // Научный архив Института археологии РАН.
20. Котов В.Г., Овсянников В.В. Археологические, этнографические свидетельства о почитании гор у башкир // Интеграция археологических и этнографических исследований. Мат-лы VI межд. научн. семинар. Ч. 1. Омск–СПб., 1998. С. 129-131.
21. Котов В.Г. Об одной археологической иллюстрации башкирского эпоса «Алдар и Зухра» // Stratum plus. 1999. № 5. С. 427-444.
22. Котов В.Г. Культ гор на Южном Урале // Ядкяр. 2001. № 1. С. 68-72.
23. Котов В.Г. Башкирский эпос «Урал-батыр». Историко-мифологические основы. Уфа: Гилем, 2006.
24. Котов В.Г. Реликты культа гор у башкир по данным фольклора, этнографии и археологии // Этногенез. История. Культура: I Юсуповские чтения. Материалы международной конференции, посв. памяти Р.М.Юсупова. Уфа, 17-19 ноября 2011 г. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. С. 131-136. 366 с.
25. Котов В.Г. Элементы почитания гор на Южном Урале // Вестник ВЭГУ. 2012. С. 95-100.
26. Котов В.Г., Овсянников В.В. Археологические, этнографические свидетельства о почитании гор у башкир // Интеграция археологических и этнографических исследований. Мат-лы VI межд. научн. семинар. Ч. 1. Омск–СПб., 1998. С. 129-131.
27. Котов В.Г., Савельев Н.С. Проект туристического маршрута «Гора Аштау и святой источник Аулия» // Башкирское сказание «Урал-батыр» как уникальный памятник духовной культуры. Материалы межрег. научно-практ. конф. Учалы, 23 мая 2014 г. Уфа: РИЦ БашГУ, 2014. С. 88-91.
28. Лебедева (Овчинникова) Н.В. Обследование городища Тура-Тау в Ишимбайском районе Республики Башкортостан // XXI Уральское археологическое совещание, посв. 85-летию со дня рождения Г.И. Матвеевой и 70-летия со дня рождения И.Б. Васильева. Материалы Всерос. научной конф. с международным участием. Самара: Изд-во СГСПУ, 2018. С. 296-297.
29. Лепехин, И.И. Дневные записки путешествия доктора Академии наук адьюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства. Ч. 2. СПб., 1772.
30. Мингажетдинов М.Х. Сказки Мазифы Магафуровны Мингажетдиновой // Фольклор народов РСФСР. Вып. 1. Уфа, 1974. С. 161-162.

31. Нагаева Л.И. Весенне-летние празднества и обряды башкир // Исследования по исторической этнографии Башкирии. Уфа, 1984. С. 47-64.
32. Насиров Р. Урал рухы. Фараз. // Агиҙел. 2004. № 10. С.135-160.
33. Нефедов Ф.Д. Ушкуль // Башкирия в русской литературе / Сост. М.Г.Рахимкулов. Уфа: Башкортостан, 1964. С. 139-238.
34. Петрухин В.Я. Мифология финно-угров. М., 2003.
35. Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 1. С. 145-160.
36. Руденко С.И. Башкиры. Опыт этнологической монографии. Вып.2. Птгр., 1925.
37. Руденко С.И. Башкирские сказки и поверья // Археология и этнография Башкирии. Т. 5. Уфа, 1973. С. 17-31.
38. Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. Уфа, 1999.
39. Сметанин А.Л. Новое в изучении святилища на горе Тура-Тау // Материалы XXXIII Урало-Поволжской студенческой конференции. Ижевск, 2001.
40. Сулейманова, М.Н. Доисламские верования и обряды башкир: Дис. …к.и.н. Уфа, 1994 / Научный архив УНЦ РАН.
41. Талицкая И.А. Материалы к археологической карте бассейна р. Камы // МИА. №27. М., 1952. С. 78.
42. Тиваненко А.В. Древние святилища Восточной Сибири в эпоху камня и бронзы. Новосибирск: Наука, 1989.
43. Трояков П.А. Опыт исследования исторических корней архаического эпоса (на материалах хакасских сказаний) // Аборигены Сибири: проблемы изучения исчезающих языков и культур. Тезисы международной конференции. Т. 1. Новосибирск, 1995. С. 331-334.
44. Хадиев М., Фахретдинов А. История башкир. Уфа, 2007.
45. Хамидуллин С.И. Феномен горы Торатау // История башкирских родов. Юрматы. Т. 30. Ч. 1 /С.И. Хамидуллин, Б.А. Азнабаев, И.Р. Саитбаталов, И.З. Султанмуратов, Р.Р. Шайхеев, Р.Р. Асылгужин, В.Г. Волков, А.А. Каримов, А.М. Зайнуллин. Уфа, 2018. С.118-131.
46. Хусаинов Г.Б. Древние жанры башкирского фольклора // Ватандаш. 1998. С. 91-95.
47. Шакуров Р. Башкирские топонимы, образованные от терминов, обозначающих типы построек, жилищ, стоянок и поселений // Ватандаш. 2015. № 10. С. 182–191.

Кулиева Н.М. (Баку, Азербайджан),
Гасанов Э.Л. (Гянджа, Азербайджан)

ОБ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ХАРАКТЕРНЫХ ОРНАМЕНТАЛЬНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ ГЯНДЖИНСКИХ КОВРОВ

Гянджа – один из древних городов Азербайджана, который находится в западной части страны.

Данная статья написана на основе анализа музейных экспонатов г. Гянджи. Так как Гянджа – город с многовековой историей, он славится своими монументальными культурными центрами и музеями; здесь находится один из пяти крупнейших парков мира – Центр Гейдара Алиева, Музей и мавзолей Низами Гянджеви, Музей и культурный центр Мехсети Гянджеви, музей Мирзы Шафи Вазеха, этнографический и археологический музей-комплекс Гянджинские ворота-крепости, Историко-краеведческий музей, дом-музей Мир Джалала Пашаева и др.

С исторических времен из-за тесных экономических и культурных отношений города Гянджи и его окрестных районов, сформировались ценности, сближающие всех людей, проживающих на этой территории. Жители этого региона, помимо того, что были близки с точки зрения традиционных, бытовых и хозяйственных отношений, также прошли общий путь культурного развития. Как географические названия и топонимы, так и фольклор, сохранившийся до современности, олицетворяют в себе богатое культурное наследие азербайджанских тюрков (азербайджанцев), изначально живущих на этой территории. Местные жители занимались здесь ремесленничеством, земледелием и животноводством. Обнаруженные в древних жилых постройках и отражавшие огромную

культурную историю бытовые вещи и драгоценности, а также орудия могут расцениваться как жемчужины искусства. Эти образцы вместе с отражением общих эстетических взглядов жителей, показывают также богатство и многосторонность традиционного мастерства [Hasanov, 2016, с. 6705].

В Гяндже развито ткачество. Традиционные виды тканей, предусмотренные для разного вида одеяний, ткались в определенном количестве. В таком случае вид одежды отождествлялся с названием ткани. Сюда можно отнести и джеджимы. Созданные по технике тканья джеджимов «*йорганузу*», «*дёшекузу*», «*джанамаз*», «*юк пардаси*», «*тахса пардаси*», «*мутакка узу*» определяли как название ткани, так и вид изделия [Кавказский календарь, 1853, с. 339].

Во многих деревнях региона Гянджи ткалась и бязь. В этом смысле славятся жители Самуха. Помимо того, что они ткали превосходные ковры, шелковые и полушелковые ткани, они также производили и высококачественную хлопковую ткань изысканно белого цвета, называя ее «джаламая». Из самой тонкой нити хлопка производилась марля, а из ее двойного или тройного скрученного вида – джаламая (белое полотно). Джаламая – это вид полотна, сотканного из хлопковой ткани, который производился в Гяндже [Häsänov, 2012, с. 26].

В развитии производства шерстяных изделий в Азербайджане, помимо разновидности сырьевых запасов (овечья, верблюжья, козья шерсть и др.), решающую роль сыграло и изобилие растений [Burton-Brown, 1948, с. 19].

В конце XIX века в Азербайджане по наличию шерстяных запасов важное место занимала Гянджа и окрестные районы. В исторических источниках есть известие о том, что в этом регионе имеется сто тысяч овец: это говорит о значительном количестве шерстяного запаса на тот период. Это изобилие допускало создание разных видов шерстяных изделий. Основным занятием гянджинских девушек издавна было тканые ковров и ковровых изделий. Основываясь на фактах 1841 года, связанных с Гянджой, можно отметить, что в каждой деревне женщины ткали ковры, килимы, черпаки, мешки, портпледы и очень тонкие, высококачественные шали, которые назывались «махуд». Длина каждой шали составляла до 7 аршинов (0,71 м), ширина 4 четверти (1/4 аршина или 17,75 см). В зависимости от качества, такая шаль по рыночным ценам того времени стоила от семи манат до десяти серебряных монет [Hasanov, 2016, с. 6708].

В XIX веке Гянджа была одним из центров художественной вышивки. Широкое распространение имели такие виды вышивки, как «*гязма*» и «*долдурма*», *текалдуз* (тамбурная вышивка) и др. Живущие на этой территории зажиточные семьи предпочитали покрывать верхнюю часть своих юрт белым войлоком.

В быту жителей региона Гянджи важное место занимает ковроткачество. Здесь ткались молельные коврики намазлыг, черпаки, килимы и другие текстильные изделия. Богатая природа края придавала коврам этого региона особые оттенки, яркий окрас и цветовое решение. Разноцветные краски – главная особенность, отличающие ковры этого региона от других. В узорно-композиционном выборе ковров особое место придавалось воображению, мифическим взглядам, вере местных жителей. Сказочные птицы, животные, а также семантически наполненные элементы, зависящие от миропонимания, были специфичными для ковров этого региона.

Основными производственными пунктами ковров Гянджинской группы являются Гянджа и окрестные села, а также районы Гядябяй, Горанбой, Шямлир, Дашкясян и Самух. Естественно, что сотканные в каждом из этих пунктов ковры отличаются своеобразными формами. Характерными для гянджинских ковров особенностями являются их длина, высокий ворс, разная плотность петель и относительное крупные размеры. Безворсовые ковры тоже характеризуются разной плотностью.

В Гяндже – помимо ковроткачества, распространилось и войлочное мастерство, т.е. изготовление войлоков, особенно в предгорных областях. Войлоки применялись для покрытия верхней и окружной части хижин, а также для укрытия кочевых тележек. Войлоки обычно изготавливались из белой и черной шерсти. Хижина, также в зависимости от покрывающего его войлока, называлась «*аг дая*» (белая хижина), либо «*гара дая*» (черная хижина). Помимо войлоков, жилища украшались также ворсовыми и безворсовыми коврами [Hasanov, 2016, с. 6705].

Сотканные вручную, как ворсовые, так и безворсовые ковры (хурджун, мафраш (портплед), мешки, сумки для соли, продолговатые подушечки с ковровым покрытием, мутакка и другие текстильные изделия служили в качестве приданого для девушек. Техническое влияние гянджинских ковров можно наблюдать также на коврах Газаха и Карабаха.

Ворс ковров, сотканных в Гяндже, обычно был более длинным и густым. Потому что помимо эстетического значения, ковер был необходим для удержания тепла в комнатах в холодную погоду. У гянджинских ковров имеется также своеобразное индивидуальное колоритное разрешение. Наиболее используемые в коврах цвета – голубой, зеленый, желтый, черный и сахарный тона. Гянджинская группа больше всего известна композициями «Гянджа», «Гядим Гянджа», «Гядябяй», «Чыраглы», «Самух», «Фахралы». Сотканные здесь образцы ковров «Самух», «Чайлы», «Фахралы» обладают стабильной формой закрытого типа, художественным построением с озерами промежуточного участка [Häsänov, 2012, c. 26].

Основной производственный центр, отличающегося художественным построением ковра «Гядим Гянджа», расположен на северо – западе Шямкирского района и окрестностях Гянджи. Этот ковер обладает специфическим художественным построением. Промежуточный участок дается с полосами, украшенными последовательно или в диагональной форме, внутри них бывают слехка нанизанные элементы «бута». Эти узоры от элементов «бута» на коврах Баку, Ширвана, Гарабаха и Сараба отличаются индивидуальным художественным построением и цветовым решением. В народе этот ковер известен и под такими наименованиями, как «Гядим халча», «Гянджа бута», «Буталы Гянджа». Ковер «Хантирма», созданный в Карабахе под влиянием ковров Гянджи, напоминает ковер «Гядим Гянджа». Можно предположить, что образец «Гядим Гянджа» появился под влиянием дизайнерской оформленности тканей тирма, завезенных сюда с Востока еще в далеком прошлом [Guliyeva N.M., Hasanov, 2013, c. 283-284].

Один из ковров Гянджинской группы связан с названием деревни Фахралы. Эти ковры были самыми известными, обладали индивидуальным художественным построением. Верхняя часть ковра окружена контурами арки, внутри промежуточного участка изображено озеро в геометрической форме. Изображение арки еще раз подтверждает предназначенность ковра. Поэтому в народе эти ковры называются «джанамаз». Узоры ковров Гянджи, в основном, состоят из украшающих элементов в геометрической форме. У каждого узора имеется свой смысл и назначение.

Источники и литература:

1. Алиева А.С. Ворсовые ковры Азербайджана XIX – начала XX веков. Баку: Элм. 1973. 215 с.
2. Burton-Brown T. Excavations in Azerbaijan, 1948. London, 1951. 250 p.
3. Guliyeva N.M., Hasanov E.L. Investigation of basic decorative-applied arts of Ganja on the basis of some innovative arguments and technologies / Science and Society: Proceedings of the 3rd International scientific-practical conference. London (Great Britain). 2013. P. 281–291.
4. Hasanov E.L. Innovative basis of research of technologic features of some craftsmanship traditions of Ganja (On the sample of carpets of XIX century) // International Journal of Environmental and Science Education, 2016. № 11 (14). P. 6704–6714.
5. Häsänov E.L. Die Gändschänischen teppiche von XIX – XX Jahrhundert als geschichtliche-ethnographische quelle / European Science and Technology: 2nd International scientific conference. Bildungszentrum Rdk e. V. Wiesbaden (Germany), 2012. P. 26–27.
6. Hasanov E.L. About fundamental studies on local cultural traditions of Ganja // European journal of Natural History, 2013. № 3. P. 65–68.
7. Кавказский календарь на 1854 г. Тифлис, 1853. С. 338–341.
8. Nishiaki Y., Hasanov E.L. About ethno-archaeological and anthropological research of some prehistoric monuments of Ganja // Theoretical & Applied Science, 2014. 1 (9). P. 45-48. doi: http://dx.doi.org/10.15863/TAS.2014.01.9.8.
9. Smith W., Hasanov E.L. Importance of handicraft traditions in investigation of history of urban culture in Ganja // Theoretical & Applied Science, 2013. 11(7). P. 61-66. doi: http://dx.doi.org/10.15863/TAS.2013.11.7.10.

Куфтерин В.В. (Москва)

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛ ИЗ КУРГАНА 7 МОГИЛЬНИКА ЧАЙКА-1: РЕЗУЛЬТАТЫ КОМПЛЕКСНОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ

Летом 2015 г. археологический отряд ООО «Архпроектизыскание» под руководством Ф.А. Сунгатова проводил спасательные работы на курганном могильнике Чайка-1, расположенном в лесопарковой зоне по ул. Р. Зорге г. Уфы. Была вскрыта насыпь за номером 7, содержавшая одно центральное погребение. Особенности сопровождающего инвентаря и погребального обряда позволяют, по мнению автора раскопок, датировать изученное захоронение VII в. н.э. Археологическая атрибуция – турбаслинская культура. В настоящем сообщении представлены результаты исследования антропологического материала, полученного в результате раскопочных работ. С учетом малочисленности данных по антропологии «турбаслинцев» (в общей сложности исследовано лишь 24 черепа различной сохранности из 4 могильников [Акимова, 1968; неопубликованные данные В.В. Куфтерина]) и дискуссионного характера вопросов, касающихся происхождения носителей турбаслинского комплекса [Генинг, 1961; Мажитов, 1963; Сунгатов, 1995; Любчанский, 2006], публикация даже единичного нового материала представляется весьма актуальной задачей.

Материал и методы. В общей сложности на исследование поступили следующие скелетные элементы: череп с нижней челюстью (в наличии 24 зуба), парные бедренные, большие и малые берцовые кости. Сохранность материала оценивается как хорошая, кость твердая, крепкая; частичной посмертной деструкции подверглись лишь проксимальные эпифизарные отделы большеберцовых и левой малоберцовой костей, а также проксимальный и дистальный эпифизы правой малоберцовой. Программа исследования включала установление половой и возрастной принадлежности скелетных останков, описание морфологических особенностей и патологических изменений. Материал изучался с опорой на традиционный спектр методических рекомендаций [Алексеев, Дебец, 1964; Алексеев, 1966; Зубов, 1968; Buikstra, Ubelaker, 1994].

Результаты и обсуждение. Определение пола субъекта из кургана 7 особых затруднений не вызывает – значимые в плане половой диагностики морфологические особенности черепа однозначно свидетельствуют о его принадлежности мужчине. При определении возраста учитывалась незначительная выраженность или отсутствие дегенеративных изменений на суставах имеющихся длинных костей. Стадии стирания зубов соответствуют интервалам G для верхней и G и H для нижней челюстей [Lovejoy, 1985] – зубной возраст определяется в пределах 35-45 лет. Определение возраста по системе облитерации черепных швов эктокрана [Meindl, Lovejoy, 1985] затрудняется наличием искусственной деформации черепной коробки (см. ниже). Тем не менее, полученный возрастной интервал аналогичный – 35-45 лет (облитерированы большая часть стреловидного и частично лямбдовидный швы). Таким образом, можно констатировать принадлежность скелетных останков из кургана 7 мужчине зрелого возраста.

Практически на всех имеющихся зубах фиксируются слабые отложения зубного камня. На левом M^1 отмечается скол мезио-буккальной части коронки. Стертость правого I^2 превышает физиологическую (затронут нервный канал). Между альвеолами левых I^2 и C^1 – участок деструкции размерами приблизительно 9,5×4,2 мм, являющийся либо посмертным дефектом, либо проявлением апикального абсцесса. Средний модуль ряда верхних левых моляров (10,42) характеризует абсолютные размеры зубов как средние (мезодонтизм). Из одонтологических особенностей можно отметить редукцию гипоконуса на M^3.

Череп имеет преднамеренную искусственную лобно-затылочную деформацию (рис. 1). Наличие следов лобно-затылочной (и, возможно, теменной) повязки прослеживается за счет хорошо выраженного предвенечного валика и очень слабого позадивенечного вдавления. В рассматриваемом случае, деформация, несомненно, повлияла на ряд метрических параметров (табл. 1). В частности, разность между продольными диаметрами от глабеллы и офриона составляет 8 мм, что объясняется смещением последней точки назад в связи с увеличением наклона лба. Кроме того, можно

констатировать уменьшение размеров горизонтальной окружности и поперечного диаметра черепа, а также угла профиля лба (особенно от глабеллы). Противоположная ситуация наблюдается с изменением высотного диаметра (увеличился) и, вероятно, длиной основания черепа и лица. Нельзя исключить влияния деформирующей конструкции и на некоторые признаки лицевого скелета (увеличение высоты лица, носа, орбит, уменьшение назомалярного угла).

Среди изученных к настоящему времени черепов турбаслинской культуры следы искусственной лобно-затылочной деформации зафиксированы в 9 случаях [Акимова, 1968, с. 64-74], что составляет величину 37,5% (с учетом двух неопубликованных черепов из кургана 1 могильника Чайка-1 – данные В.В. Куфтерина). Отсутствие следов деформации на мужском и женском черепах из кургана 1 рассматриваемого могильника (раскопки С.Л. Воробьевой за 2014 г.), позволяет предположить, что в анализируемом случае деформация головы была в большей степени связана с социальным статусом погребенного в кургане 7, нежели выполняла внешнюю по отношению к данному коллективу функцию.

Черепная коробка характеризуется очень большими продольным и высотным и большим поперечным диаметрами. По указателям она мезокранная, гипсикранная и акрокранная, т.е. среднедлинная и высокая, сверху имеет очертания близкие к эллипсоидным. Горизонтальная окружность большая, поперечная и сагиттальная дуги – очень большие. Основание черепа очень длинное и широкое. Затылочная область средней ширины, размеры дуги и хорды очень большие. Угол перегиба затылка малый, наружный затылочный выступ развит средне, рельеф выйной области хорошо выражен. Размеры теменных дуги и хорды большие. Сосцевидный отросток среднеразвитый. Лоб широкий абсолютно и довольно широкий относительно. Лобная хорда большая, дуга – средняя. Лоб сильно наклонный (влияние деформации), при этом разница между углами профиля от назиона и глабеллы составляет величину 11°. Надпереносье и надбровные дуги развиты средне.

Лицо абсолютно очень широкое и высокое. По указателям лицевой скелет, однако, оказывается низким (эурипрозоп), со средним по индексу верхним отделом (мезен). Лицо хорошо профилировано в горизонтальной плоскости, вертикальный профиль ортогнатный. Клыковая ямка средней глубины. Высота носа очень большая, ширина – большая, по указателю фиксируется мезориния. Переносье средневысокое, угол выступания носа очень малый. Нижний край грушевидного отверстия притуплен, передне-носовая ость среднеразвитая. Орбиты очень широкие и абсолютно средневысокие. По указателям – мезоконхные. Альвеолярная дуга среднедлинная и очень широкая, небо – длинное и широкое. Альвеолярная часть ортогнатная. Нижняя челюсть средней длины от мыщелков и большой – от углов, с высокой, широкой, слабонаклонной ветвью. Широтные параметры мандибулы – большие или очень большие. Высота симфиза и тела нижней челюсти – на верхней границе средних величин, толщина тела – средняя.

Типологически описанный краниокомплекс характеризуется как скорее европеоидный, однако сочетание очень широкого лицевого скелета со слабым выступанием носовых костей, может свидетельствовать о наличии некоторых монголоидных черт. Слабое выступание носа отличает исследуемый краниум от кушнаренковских и ново-турбаслинских. По строению лицевого скелета он наиболее близок к черепу из кургана 18 (погр. 1) «могильника в Орджоникидзевском парке Уфы» (Дежневские курганы) [Акимова, 1968, с. 73-74]. В частности угол выступания носа на этих черепах – идентичен. Однако учитывая единичность наблюдений, делать какие-либо заключения о различном происхождении населения, оставившего обсуждаемые памятники турбаслинской культуры сложно. Своеобразное сочетание морфологических особенностей правомернее трактовать в рассматриваемом случае как проявление индивидуальной изменчивости.

Продольные параметры имеющихся длинных костей (табл. 2), согласно рубрикациям Д.В. Пежемского [2011], относятся к категории средних. Бедренные кости довольно массивны по указателям. Пилястр правой кости развит слабо, на левой – отсутствует. Проксимальная часть диафизов уплощена и по указателю характеризуется гиперплатимерией (правая кость) и платимерией (левая кость). Мышечный рельеф развит умеренно, на правой кости несколько понижен. Большие берцовые кости средней

массивности. По контуру сечения диафиза они характеризуются мезокнемией (левая кость более уплощенная). Рельеф большеберцовых костей развит средне. Несколько повышен в области прикрепления мышц-сгибателей стопы на левой кости. Форма поперечного сечения диафиза малоберцовых костей близка к треугольной.

Величина берцово-бедренного указателя (87,8 и 84,9 для правой и левой сторон соответственно) свидетельствует о несколько удлиненной по отношению к бедру голени. Длина тела, реконструированная по длине левой бедренной кости (формулы Пирсона – Ли, Троттер – Глезер, Дюпертюи – Хэддена) и длине костей левой нижней конечности (формула Бунака), варьирует в пределах 164-170 см (средняя или выше средней).

Интересной патологической особенностью является наличие на надколенниковой поверхности (ближе к латеральному мыщелку) правой бедренной кости участка остеолиза подовальной формы размерами 19×15 мм (рис. 2). Учитывая локализацию и морфологию патологического изменения, можно предположительно трактовать его как последствия частичного остеохондролиза (рассекающего остеохондрита). Известно, что не менее 85% всех случаев заболевания приходится на коленный сустав (типичная локализация – латеральная часть медиального мыщелка бедра). Мужчины составляют подавляющее большинство заболевших [Рейнберг, 1955, с. 495]. Вероятно, в нашем эпизоде можно констатировать самоизлечение больного, а имеющуюся разницу в длине бедренных костей (правая кость заметно короче левой) рассматривать как следствие заболевания в молодом возрасте. Аналогичные палеопатологические случаи были представлены Д.Г. Рохлиным на материалах из погребений в старой Вятке [Рохлин, 1965, с. 120-121].

Заключение. 1. Поступившие на экспертизу скелетные останки принадлежали мужчине зрелого возраста (35-45 лет). 2. Череп имеет преднамеренную лобно-затылочную деформацию. В целом он европеоидного облика, однако, слабое выступание носа в сочетании с очень большой шириной лицевого скелета может свидетельствовать о наличии некоторых монголоидных черт. 3. Длинные кости нижних конечностей скелета из кургана 7 имеют среднюю длину и среднюю или выше средней массивность. Реконструированная с использованием различных формул длина тела оказалась также средней или выше средней. 4. На надколенниковой поверхности правой бедренной кости фиксируются патологические изменения, которые предположительно рассматриваются как последствия частичного остеохондролиза.

Таблица 1. Краниометрическая характеристика черепа из кургана 7 могильника Чайка-1

Признак	Параметр
1. Продольный диаметр	192
1b. Продольный диаметр от on	184
8. Поперечный диаметр	146
17. Высотный диаметр	149
5. Длина основания черепа	111
40. Длина основания лица	101
9. Наименьшая ширина лба	102
10. Наибольшая ширина лба	126
11. Ширина основания черепа	132
12. Ширина затылка	108
20. Ушная высота	126
23a. Горизонтальная окружность через on	527
24. Поперечная дуга po–b–po	339
25. Сагиттальная дуга	398
26. Лобная дуга	130
27. Теменная дуга	139
28. Затылочная дуга	129
29. Лобная хорда	118
30. Теменная хорда	120
31. Затылочная хорда	106,5
FS. Высота изгиба лба	15,3!
OS. Высота изгиба затылка	30,3
43. Верхняя ширина лица	116
45. Скуловой диаметр	146

46. Средняя ширина лица	99
48. Верхняя высота лица	75
47. Полная высота лица	121
51. Ширина орбиты от mf	46
51a. Ширина орбиты от d	42
52. Высота орбиты	35
54. Ширина носа	29
55. Высота носа	60
60. Длина альвеолярной дуги	54
61. Ширина альвеолярной дуги	72
62. Длина неба	47
63. Ширина неба	43
SS. Симотическая высота	4,0
SC. Симотическая ширина	10,6
MS. Максиллофронтальная высота	5,6
MC. Максиллофронтальная ширина	21,7
DS. Дакриальная высота	16,3?
DC. Дакриальная ширина	30,7?
FC. Глубина клыковой ямки	5,3
77. Назомалярный угол	138,6
<Zm'. Зигомаксиллярный угол	126,0
32. Угол профиля лба от n	81
gl. Угол профиля лба от g	70!
33(4). Угол перегиба затылка	118
72. Общий лицевой угол	89
73. Средний лицевой угол	90
74. Угол альвеолярной части	88
75. Угол наклона носовых костей	73
75(1). Угол выступания носа	16
65. Мыщелковая ширина нижней челюсти	133
66. Угловая ширина нижней челюсти	105
67. Передняя ширина нижней челюсти	47
68. Длина нижней челюсти от углов	90
68(1). Длина нижней челюсти от мыщелков	105
69. Высота симфиза	34
69(1). Высота тела	32
69(3). Толщина тела	12
70. Высота ветви	69
71a. Наименьшая ширина ветви	37
79. Угол ветви нижней челюсти	102
NV. Форма черепной коробки сверху	эллипсоид
Gl. Надпереносье	3
AS. Надбровные дуги	2
PO. Наружный затылочный бугор	2
PM. Сосцевидный отросток	2
AP. Нижний край грушевидного отверстия	infantilis
SN. Передне-носовая ость	3

Таблица 2 .Остеометрическая характеристика длинных костей скелета из кургана 7 могильника Чайка-1

Признак	Правая сторона	Левая сторона
Бедренная кость		
1. Наибольшая длина	431	440
2. Длина в естественном положении	427	438
6. Сагиттальный диаметр середины диафиза	28	29
7. Поперечный диаметр середины диафиза	27	30
8. Окружность середины диафиза	87	94
9. Верхний поперечный диаметр диафиза	34	35
10. Верхний сагиттальный диаметр диафиза	25	28

21. Мыщелковая ширина	86	85
8:2. Указатель массивности	20,4	21,5
6:7. Указатель пилястрии	103,7	96,7
10:9. Указатель платимерии	73,5	80,0
Большая берцовая кость		
1. Полная длина	375	372
2. Мыщелково-таранная длина	358	354
1a. Наибольшая длина	381	378
5. Наибольшая ширина верхнего эпифиза	-	-
6. Наибольшая ширина нижнего эпифиза	49	49
8. Сагиттальный диаметр середины диафиза	29	31
8a. Сагиттальный диаметр на уровне for. nutr.	35	36
9. Поперечный диаметр середины диафиза	21	30
9a. Поперечный диаметр на уровне for. nutr.	24	23
10. Окружность середины диафиза	84	82
10b. Наименьшая окружность диафиза	73	73
9a:8a. Указатель сечения	68,6	63,9
10b:1. Указатель массивности	19,5	19,6
Малая берцовая кость		
1. Наибольшая длина	-	360?

Источники и литература:

1. Акимова М.С. Антропология древнего населения Приуралья. М.: Наука, 1968. 120 с.
2. Алексеев В.П. Остеометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1966. 251 с.
3. Алексеев В.П., Дебец Г.Ф. Краниометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1964. 128 с.
4. Генинг В.Ф. Проблемы изучения железного века Урала // Вопросы археологии Урала. 1961. Вып. 1. С. 23-47.
5. Зубов А.А. Одонтология. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1968. 189 с.
6. Любчанский И.Э. Этнокультурная реконструкция происхождения носителей традиций турбаслинского керамического комплекса // Южный Урал и сопредельные территории в скифо-сарматское время. Уфа: Гилем, 2006. С. 226-234.
7. Мажитов Н.А. Бахмутинская культура (население Северной Башкирии в середине I тыс. н.э.). Автореф. дис. …канд. ист. наук. М., 1963. 16 с.
8. Пежемский Д.В. Изменчивость продольных размеров трубчатых костей человека и возможности реконструкции телосложения. Автореф. дис. …канд. биол. наук. М., 2011. 24 с.
9. Рейнберг С.А. Рентгенодиагностика заболеваний костей и суставов. М.: Медгиз, 1955. Ч. I. 640 с.
10. Рохлин Д.Г. Болезни древних людей (кости людей различных эпох – нормальные и патологически измененные). М., Л.: Наука, 1965. 304 с.
11. Сунгатов Ф.А. Население среднего течения реки Белой в V-VIII вв. (турбаслинская культура). Автореф. дис. …канд. ист. наук. Уфа, 1995. 22 с.
12. 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.
13. Lovejoy C.O. Dental wear in the Libben population: its functional pattern and role in the determination of adult skeletal age at death // American Journal of Physical Anthropology. 1985. No. 68. P. 47-56.
14. Meindl R.S., Lovejoy C.O. Ectocranial suture closure: a revised method for the determination of skeletal age at death based on the lateral-anterior sutures // American Journal of Physical Anthropology. 1985. No. 68. P. 57-66.

Список иллюстраций:

Рис. 1. Череп из кургана 7 (погребение 1) могильника Чайка-1. Фас, профиль.

Рис. 2. Частичный остеохондролиз на надколенниковой поверхности правой бедренной кости индивида из кургана 7 могильника Чайка-1.

Латыпов Ф.Р. (Уфа)

НА ЗАПАДНЫХ ГРАНИЦАХ ПРАТЮРКСКОЙ ОЙКУМЕНЫ: ЭЛЕМЕНТЫ ЭТНОПЕДАГОГИКИ ИБЕРОВ, ЗАПЕЧАТЛЕННЫЕ В НАДПИСЯХ НА СВИНЦОВОЙ ПЛАСТИНЕ ИЗ ЛА-БАСТИДА-ДЕ-ЛЕС-АЛЬКУСЕС

В IV–III тыс. до н.э. территории нынешней Испании и юга Франции начали интенсивно заселяться переселенцами с Восточного Средиземноморья (Сирия, Ливан, Ханаанея). Было два потока мигрантов – по северу Африканского побережья (носители капсийской археологической культуры) и, чуть позже, через Кавказ по Северному Причерноморья, далее по Европе до Атлантического океана – носители культуры колоколообразных кубков (ККК) [Аррибас, 2004]. Нынешние мигранты Испании сирийцы, еще раз напоминают нам о том, что в древности Европа, с определенной периодичностью,

накрывалась волнами переселенцев из Сирии и Северного Причерноморья (минойцы, скифы, амазонки (см. амазахи Марокко), гунны, печенеги, авары, арабы-мавры и др.). Небезынтересен и тот факт, что Ветхий Завет Священного писания – Библии (многие факты, описанные в ней в конце XX века подтвердились), локализует древнейшие (начала II тыс. до н.э., многочисленные, технологически развитые в металлургии и средствах транспорта) тюркские племена *тагарма* (последователей мудреца *Тага*) в древние времена именно в Сирии и Ливане.

В 2006 году мы заинтересовались языком и культурой древних иберов, которые оставили богатое культурно-историческое и письменное наследие своей цивилизации. На основе изучения многочисленных исторических и лингвистических материалов в 2016 году нами была издана

монография, доказывающая то, что языки иберийских племен турдетан, контестан, илергетов, илисиков и др., пока официально относимые в лингвистике к «неклассифицированным неиндоевропейским языкам античного Средиземноморья» (но признается их родство с минойским, этрусским, сардским, тирренским, пиктским языками [Яцемирский, 2011]), имеют многочисленные признаки генетического родства с тюркскими языками. Ранее, в 1988 году [Латыпов, 1990, с. 42] при исследованиях самого крупного этрусского текста, нанесенного на бинты Загребской мумии из Среднего Египта (IV в. до н.э., окрестности г. Фивы), нами были получены убедительные вещественные доказательства тюркского характера этрусского языка (сами его они называют в тексте бинтов мумии ***tarc laxuθ*** «таркский (тюркский) язык», в то время как в архаичной латыни он назывался ***turcorum***) и достоверности нашего метода дешифровки ПЭКФОС (последовательное этимологически-комбинаторное приближение с фонетической обратной связью) [Латыпов, 1999, с. 35; Латыпов, 2014, с. 85].

Исходя из этого в 2008–2016 гг. нами были переведены крупнейшие иберийские надписи, выполненные на металлических пластинах (древняя традиция Восточного Средиземноморья и Древнего Ближнего Востока) и надгробных стелах [Латыпов, 2016]. Были идентифицированы такие широко распространенные лексемы, как:

timur «железо», ***kiŕ*** «руда (грязный металл)», ***bisak*** «нож», ***bas*** «голова», ***tess*** «место», ***gesi*** «человек», ***cis*** «девушка», ***egitar*** «молодые люди (юноши)», ***ban*** «я» (ср. турецк. ***ben***, этрусск. ***mi***), ***beleś*** «беляши (пироги набитые куриными потрохами)», ***biŕ*** «1», ***biś*** «5» и др. Главное божество в пантеоне богов у иберов имело, как и в этрусском языке, эпитет ***Tin*** «Великая тишина, Гармония» (ср. шумерск. *tin-gir*, тюрк. *Täŋre*), а также целый ряд эпитетов, характеризующих его свойства: «Невидимый», «Неисчислимый», «Творец, способный перевоплощаться», «Мóгущий проявится даже в самом пустынном месте» и т.д. [Латыпов, 2016, с. 68].

В 2018 году наше внимание привлекла надпись на свинцовой пластине, найденной вблизи древнейшей и крупнейшей иберийской крепости Бастида, на юго-востоке Испании [Textos Ibericos, 1985, pp. 22-23, 78]. На рис. 1 показано наше фото стороны В свинцовой пластины из Ла-Бастида (LBA), хранящейся в Музее предыстории Валенсии, а на рис. 2 представлены прорисовки надписей на этой пластине, на сторонах Аи В [Textos Ibericos, 1985, p. 78].

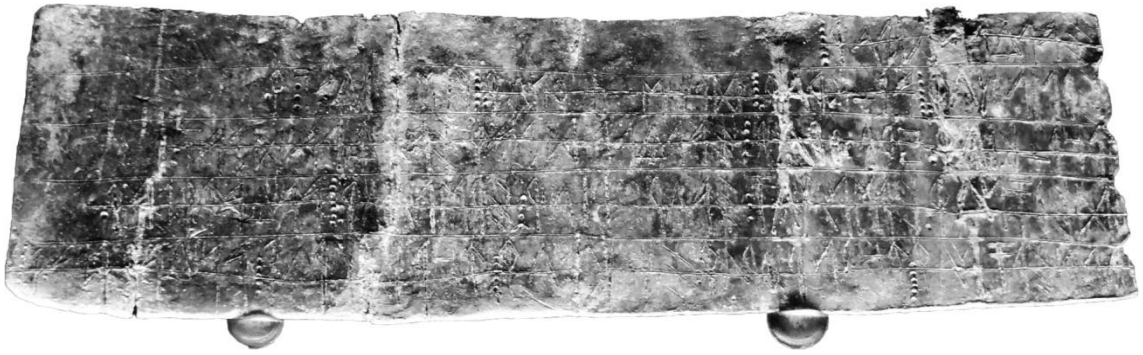


Рис. 1 Наше фото стороны В свинцовой пластины из Ла-Бастида.

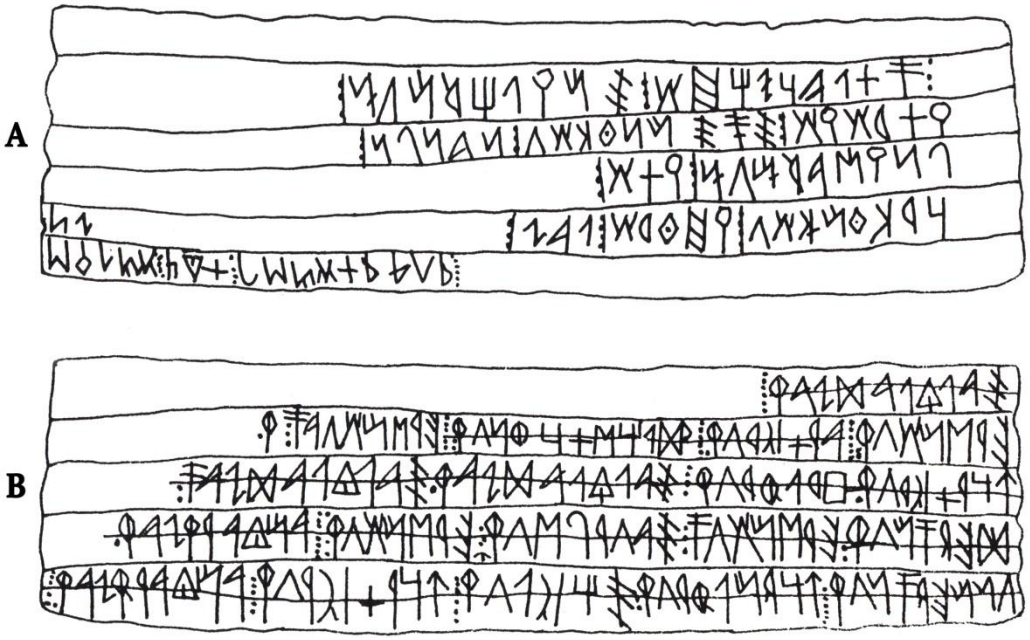


Рис. 2 Прорисовка надписей на сторонах А и В свинцовой пластины из Ла-Бастиды [Textos Ibericos, 1985, p. 78].

Оказалось, эта надпись посвящена вопросам воспитания молодого поколения (этнопедагогике) иберов. Используя метод ПЭКФОС, мы получили литературный перевод текстов на обеих сторонах рассматриваемой пластины. Он оказался таким:

Сторона А:

1. «Это речевое *(laogiti)* тебе *(tobe)* послание деликатное *(ŕican)*
2. к просвящению *(tetarbe)* тебя, как *(kebeca) sesincu* (прозорливому и достаточно взрослому (*nanbin* «не очень маленькому») юноше
3. от старшего поколения *(bintеś),* деликатные *(ŕican)* к просвящению советы,
4. как *(kebeca)* базовая основа *(orke cui)* видения всего сверху *(teto curbe):* к долговременному успеху *([u]ngi),*
5. дополнительно *(śtelibe)* к этому, к жизненному успеху 5 *(bš)* надежных (удобных) дорог *(taracar)*».

Сторона В:

1. «Чрезвычайно важные *(giate)* рекомендации-требования *(saldulaco):*
2. умерь *(gate)* свою страсть к большому разнообразию: умерь страсть к излишеству *(artaker),* ограничь свои желания иногда проводить время в состоянии выключения мышления, безразличия,
3. умерь *(gate)* количество того, что попадает тебе в рот *(uorta-ker),* прекрати мелкие ерзания (забуривания в несусветные проблемы?) *burildir gate* (исходя из того, что ты все-таки решил придерживаться этих чрезвычайно важных рекомендаций-требований);
4. Прекрати беситься (бурно, с криками, с беготней реагировать на все события): не заставляй людей по 5 раз себя звать *(sacar bš),* опять-таки умерь свою страсть к разнообразию *(torśibe),* обращайся сразу (взывай и других тяни *aiduar*) к этим полезным рекомендациям.
5. Прекрати валяние на постели днем *(cani toŕen),* прекрати бесцельные хождения *(uoriltir),* прекрати колоть (замечаниями) *stikel* (окружающих), ограничь поток того, что вылетает из твоего рта *(uort),* но чаще обращайся (взывай) и других тяни к этим полезным рекомендациям *(aiduarte giate)*».

В связи с полученным нами переводом текста LBA, в рамках исследования этнопедагогических традиций Средиземноморья, логичным является осуществление многопланового сопоставления (по части предназначения, направленности и содержания)

текста LBA с крупнейшим педагогическим трактатом Древней Италии TLE 2, составленном в VI в. до н.э. на этрусском языке в Капуе [Латыпов, 2014, с. 67].

В начале отметим то, что является общим в обеих текстах:

а) оба текста мягко, деликатно обращаются к объектам педагогического процесса: «послание деликатное (*ŕican*), как к достаточно взрослому, прозорливому» (LBA); «весьма предпочтительно» (*travaiuzer*), «желательно бы выбирать... (*savlasie)* (рекомендованную линию поведения)» (TLE 2);

б) оба текста призывают соблюдать уважение (*caŕer, carixum*) к окружающим и к педагогам (*tartiria* в этрусском тексте – *тәрбияселәргә*): «не заставляй себя пять раз звать» (*biś sacar*) (LBA); «не подрывай авторитет заведующего учебными делами» (*pa cusnaśi θanurari*);

в) оба текста стремятся к активизации оперативного мышления подопечных: «не выключай мышления, не болтайся без дела, не спи средь белого дня» (LBA); «старайся !» (*tra*), «изучай !» (*acaś eθ*), *atu* («запоминай !»), «смотри !» (*faca*), «участвуй !» (*caθnis*) (TLE 2).

Однако, предназначенность, направленность и содержание сравниваемых текстов заметно различаются:

– если текст LBA предназначен для внеклассного (на дому) чтения юношей *(egitar*), то текст TLE 2 обращен к учащимся значительно меньшего возраста – детям (*fala*) и совсем маленьким (***papui*** – бәбәйләр), и относится к времени школьного урока);

–текст LBA составлен для зрелых, осознающих необходимость самосовершенствования, юношей («чрезвычайно важные рекомендации-требования, приводящие к успеху на жизненном пути» (*saldulaco giante ungi torboste ocin*), текст же TLE 2 обращает внимание детей на необходимость изучать шесть важнейших этрусских дисциплин (арифметику *sanxuneta*, лингвистику *acaśri laxuθ*, ведение домашнего хозяйства *lautn icni seril acaśri* и др.), а также на формирование у них устойчивого к жизненным трудностям характера (*halx*) («трудности преодолевай более мужественно», «при проигрышах старайся не демонстрировать свои чувства» (изречения педагога Савкнеса));

– в тексте LBA неоднократно звучит призыв к ограничению своих страстей (к разнообразию окружающих предметов, тяги к обжорству, к буйству чувств). В тексте TLE 2 такого нет. Вместо этого имеется стимулирующая фраза для родителей: «Только тогда (при соблюдении указанных благотворящих правил ***mulirizile picaśri***) вы получите воспитанных детей, «детей-золотце»».

Выводы:

1.Наше первоначальное мнение о низком уровне этнопедагогики у иберов было ошибочным. По глубине понимания психо-философских проблем педагогики, иберийские учителя оказались уровнем не ниже своих коллег из Этрурии (см. приведенные выше фразы из этрусского педагогического трактат TLE 2, начертанного на терракотовой плите установленной во дворе этрусской школы [Латыпов, 1999, с. 67], [Латыпов, 2014, с. 67].

2.Мнение испанских исследователей, в большинстве случаев утверждающих о том, что на свинцовых пластина запечатлены торговые контракты иберов с греками и финикийцами, в корне не верно. Нельзя переносить коммерциализированные взгляды европейцев XXI века на пратюркский мир Западного Средиземноморья.

3. Рассматривая историю и эволюцию культур Башкортостана, думается, в сравнительный оборот необходимо включать и древнейшие, на наш взгляд пратюркские, педагогические трактаты Средиземноморья – этрусский из Капуи (VI в. до н.э.) и иберийский из Ла-Бастида (составленный на контестанском диалекте иберийского языка).

Источники и литература:

1. Аррибас Антонио. Иберы. Великие оружейники железного века / Пер. с англ. Е.Б. Межевитинова. М.: ЗАО Центрполиграф, 2004. 190 с.
2. Загребская мумия – возможный свидетель апофеоза этрусского обряда человеческого жертвоприношения (результаты обследования тела мумии в августе 1988 г. в сопоставлении с пратюркским чтением текста пелены в 1981 г.): Тез. докл. Междунар. коллоквиума: Этруски в связи с народами Средиземноморья. Миф. Религия. Искусство. М.: ГМИИ им. А.С. Пушкина, 1990. С. 42-44.

3. Латыпов Ф.Р. исследование этрусского и минойского языков на основе фоноэволюционной пратюркской гипотезы и комбинаторно-частотных методов. Уфа: Китап, 1999. 276 с.
4. Латыпов Ф.Р. Общие сведения, основные группы слов и дословные переводы крупнейших этрусских текстов на русский, английский и итальянский языки. Уфа: Полиграфдизайн, 2014. 152 с.
5. Латыпов Ф.Р. Фрагменты текста Загребской мумии об обряде человеческого жертвоприношения (IV в. до н.э., Египет): тайные замыслы этрусской элиты // Проблемы востоковедения. 2014. № 3. С. 85-91.
6. Латыпов Ф.Р. Иберийские языки Древней Испании – результат ускоренного фонетического развития некоторых пратюркских языков Западного Средиземноморья. Уфа: Полиграфдизайн, 2016. 152 с.
7. Яцемирский С.А. Опыт сравнительного описания минойского, этрусского и родственных им языков. М.: «Языки славянской культуры», 2011. 312 с.
8. Textos Ibericos del Museo de prehistoria de Valencia / Servicio de investigacion prehistoria, ser. de trabajos, num. 81. Valencia: Dominico Fletcher Valles, 1985. 131 p.

Лейбова Н.А. (Москва)

НОВЫЕ ДАННЫЕ К АНТРОПОЛОГИИ НАСЕЛЕНИЯ КАРА-АБЫЗСКОЙ КУЛЬТУРЫ ЮЖНОГО ПРИУРАЛЬЯ (ПО МАТЕРИАЛАМ ШИПОВСКОГО МОГИЛЬНИКА)

Работа выполнена при поддержке РФФИ (проект № 16-01-00424-ОГН)

Ринат Мухаметович Юсупов был крупнейшим исследователем антропологии древнего населения Южного Урала различных эпох и автором целого ряда обобщающих работ [Юсупов, 1991, 2002 и др.]. Им неоднократно привлекались для широких межгрупповых сравнений данные по краниологии населения, оставившего Шиповский могильник, полученные ранее С.Г. Ефимовой [Ефимова, 1981, 1991].

Шиповский могильник – один из крупнейших некрополей лесостепной зоны Южного Приуралья эпохи раннего железного века, опорный памятник кара-абызской археологической культуры. Находится комплекс, включающий могильник и городище, в 25 км юго-восточнее г. Уфа, на правом высоком и обрывистом берегу р. Белая. Памятник был открыт в 1956 году А.П. Шокуровым и, начиная с 1965 г., работы по археологическому изучению могильника проводились под руководством А.Х. Пшеничнюка, И.М. Акбулатова, В.Н. Васильева, В.В. Овсянникова, А.Н. Султановой. Было выявлено, в частности, что могильник делится на две части: курганную и грунтовую. Курганы датируются IV–I вв. до н.э., а основная масса грунтовых погребений – не ранее I в. до н.э. [Овсянников, Савельев и др., 2007]. Археологические материалы Шиповского могильника регулярно обсуждаются в связи с проблемами генезиса кара-абызской культуры и дальнейшей судьбы ее носителей, а так же в контексте реконструкции путей и механизмов взаимодействия кочевников и лесостепного населения Южного Приуралья [Овсянников, 2009, 2014; Малашев, 2014; Савельев, 2014 и др.].

Материалы кара-абызской культуры, наряду с пьяноборской, постоянно привлекают внимание и палеоантропологов. Носители кара-абызской культуры рассматриваются в роли антропологического массива, на основе которого шло сложение финно-угорских народов региона. Краниологически серия Шиповского могильника была изучена давно. Введенная в научный оборот Ефимовой С.Г. в 1981 году, вместе с серией из Охлебининского и Биктимировского могильников кара-абызской культуры, она постоянно фигурирует в палеоантропологических работах, посвященных антропологии населения Прикамья, Урало-Поволжья и в целом Восточной Европы. Между тем численность этой серии совсем невелика: всего 16 черепов (11 мужских и 5 женских) IV в. до н.э. – I в.н.э. Максимальное число наблюдений на признак – 8. С.Г. Ефимовой были изучены черепа из ранних раскопок А.Х. Пшеничнюка, происходившие, главным образом из ранней, курганной части могильника [Ефимова, 1981, 1991]. Согласно заключению исследовательницы, «черепа в основном имеют «европеоидный» облик, мужские черепа мезокранные, с хорошо развитым рельефом надпереносья, лицом средней ширины и

высоты с хорошо выступающим носом и средней профилированностью в горизонтальной плоскости. Не исключена небольшая монголоидная примесь, которая выражается в ослаблении горизонтальной профилировки на некоторых черепах» [Ефимова, 1981. С. 69].

По данным краниологии караабызские серии близки между собой и примыкают к пьяноборским. С.Г. Ефимова приходит к заключению, что, вероятно, в последние века I тыс. до н.э. и первые века н.э. население Нижнекамья и правобережья Белой имело близкий антропологический облик. Сколько-нибудь заметного влияния пришлых сарматских и гафурийских групп на морфологические (краниологические) характеристики караабызского населения выявлено не было. Однако, следует заметить, что данные по краниологии были рассмотрены в региональном масштабе, т.е. только на фоне групп Урало-Поволжья, антропологическая же дифференциация населения савромато-сарматского ареала анализировалась отдельно. В большой обобщающей работе по палеоантропологии населения Восточной Европы, С.Г. Ефимова, вслед за Р.М. Юсуповым, допускает, что кочевое население степей могло участвовать в формировании кара-абызского населения, но специально в этом направлении исследования не углубляется [Ефимова, 2002].

Изучение одонтологического материала из Шиповского могильника безусловно актуально. Наши представления об одонтологии населения Европейской части России эпохи РЖВ базируются почти исключительно на данных о кочевом населении степного пояса. Оседлое же население лесной зоны представлено материалами из широко известного Луговского могильника который чуть ли ни единственный и фигурирует в одонтологических работах [Гравере, 1987; Аксянова, 2017]. Есть еще данные Г.В. Рыкушиной по Икскому и Тарасовскому могильникам пьяноборской культуры, Тарасовскому и Покровскому мазунинской, опубликованные по неполному набору признаков и без указания числа наблюдений, что затрудняет привлечение их для межгрупповых сопоставлений [Рыкушина, 2000]. Что касается территории Приуралья в целом и кара-абызской культуры, в частности, то представленные одонтологические данные первые.

Источниковая база для изучения морфологии зубной системы населения, оставившего Шиповский могильник, оказалась гораздо шире, нежели по краниологии – 69 индивидов. Были сформированы две, к сожалению, неравновесные выборки: 47 индивидов из ранней курганной части могильника и переходного периода (IV в. до н.э. – I в.н.э., раскопки 1976, 1991, 2006, 2008 Пшеничнюка А.Х., Васильева В.Н., Овсянникова В.В., Султановой А.Н.) и 22 индивида из поздней грунтовой части (II–III вв. н.э; раскопки 1990, 1991, 1993 гг. Васильева В.Н., Овсянникова В.В.).

Хочется выразить благодарность В.В. Овсянникову, который в ходе раскопок тщательно собирал и зубные коронки плохой сохранности, и их фрагменты, что и позволило нам получить такую суммарную выборку. К большому сожалению, часто приходится сталкиваться с безответственным отношением среди археологов к сбору именно антропологического материала, с их неосведомленностью о том, что не только черепа и посткраниальные скелеты, но и зубы могут стать объектом палеоантропологического исследования.

Описание морфологии зубов проводилось по стандартной программе [Зубов, 1968; 1973; Зубов, Халдеева, 1993]. Наше представление об одонтологическом статусе серии складывается на основе анализа соотношения черт восточного и западного одонтологических стволов и степени редукции зубной системы. Опорными (но не единственными) признаками для оценки выраженности восточного комплекса являются лопатообразная форма верхних резцов, шестибугорковые формы первых нижних моляров, наличие дистального гребня тригонида и коленчатой складки метаконида на первом нижнем моляре (LM1). Судить о степени выраженности лопатообразности мы можем только по ранней группе, в которой 13 наблюдений и только в одном случае отмечена лопатообразность – 7,7% (балл 2). В поздней группе тоже один случай лопатообразности, но уже всего из двух наблюдений. Шестибугорковые LM1 полностью отсутствуют в ранней группе и единожды встречен (1/15, 6,7%) в поздней (табл. 1). Коленчатая складка метаконида на LM1 демонстрирует высокие значения, такие характерны для современных финно-угров, а на палеоматериале как правило связываются с уралоидным компонентом. И, вполне логичные низкие значения дистального гребня, повышенные частоты которого,

напротив, характерны для южных групп. Различия по частоте встречаемости этого гребня между ранней и поздней выборками обусловлены малым числом наблюдений по признаку в поздней.

Определяющими для западного комплекса выступают частоты бугорка Карабелли на первом верхнем моляре (UM1), четырехбурковых форм первого и второго нижних моляров. Частота встречаемости бугорка Карабелли в обеих выборках одинакова и принимает, если можно так выразиться, неопределенное значение – 25%, попадающее в зону трансгрессии и встречающееся как у монголоидов, в смешанных группах, так и у южных европеоидов. Значения частот четырехбугорковых нижних моляров характерны для представителей западного одонтологического ствола и позволяют отнести группы к кругу грацильных вариантов. В редукционный процесс оказались вовлечены не только первый и второй моляры, но и третьи. Гиподонтия хотя бы одного М3 зафиксирована почти у 40% индивидов. Это высокий показатель. Вероятно, редукция коснулась и латеральных резцов – по крайней мере в ранней группе встречены редуцированный резец (балл 2) и отражающий тенденцию к редукции – балл 1. Стройную картину грацилизации зубо-челюстного аппарата нарушают вторые верхние моляры своими очень низкими частотами трехбугорковых форм. Известно, что соотносительный размер гипоконуса, с одной стороны, подвержен эпохальной изменчивости, с другой – обладает высокой локальной изменчивостью и ценен именно при сопоставлении территориально близких популяций.

Таким образом, население, оставившее Шиповский могильник, по особенностям зубной системы относится к кругу грацильных европеоидных типов.

Переходим к межгрупповому сопоставлению материала Шиповского могильника и серий эпохи раннего железного века. Для начала, с помощью F-критерия Фишера (с учетом численности сравниваемых групп) была произведена оценка статистической достоверности различий между ранней и поздней выборками. Среднее таксономическое расстояние (СТР), рассчитанное по 8 признакам составило 0, 41. Исключение из анализа лопатообразности сразу снизило значение до 0,33. Конечно, такие значения указывают на принадлежность обеих групп к одному антропологическому массиву.

Далее были вычислены СТР по 8 признакам (включая лопатообрзные резцы) между Шипово-1 (ранней группой) и 13 группами эпохи РЖВ с территории Прикамья, Южного Приуралья, плато Устюрт, Центрального Казахстана, Приаралья и Западной Сибири. Территория Прикамья представлена только Луговским могильником, т.к. для Икского и Тарасовского могильников пьяноборской культуры, Покровского и Ижевского мазунинской нет данных по редукции гипоконуса UM2. Аналогичная процедура не проделывалась для поздней выборки из Шипово в связи с малым числом наблюдений на признак, что сильно снижает уровень статистической значимости результатов.

В результате вычислений наименьшее СТР (0.27) выявлено между Шипово-1 и группой поздних сармат с плато Устюрт (Казы-баба). Эта группа оказалась даже ближе, чем поздняя с самого Шиповского могильника (0,41). Далее идут савроматы из могильника Покровка-10, ранние сарматы Лебедевки из степей Южного Приуралья, поздние сарматы из Покровки-10 и ранние из Казы-Баба. Таким образом, наибольшую близость обнаруживают кочевые группы степей Южного Приуралья и плато Устюрт.

Однако результат анализа мог быть предопределен тем, что в сравниваемых группах слабо представлено население северной (лесной) зоны. Мы не смогли привлечь серии из могильников пьяноборской и мазунинской культур для вычисления СТР. Чтобы включить их в анализ, были вычислены восточный и западный комплексы, и на основе их значений построен бинарный график (рис. 1). Очень показательно, как могут меняться наши представления с включением новых серий. В подавляющем большинстве работ по одонтологии РЖВ в качестве представителей лесной зоны привлекается серия из Луговского могильника ананьинской культуры в Прикамье. На наших графиках наряду с серией из Алдыгана он оказывается наиболее удаленным от большинства серий. Серии пьяноборской и мазунинской культур занимают в основном промежуточное положение между двумя сериями из Шипово, причем пьяноборские серии более удалены. Истоки же формирования физического облика и начальные этапы развития населения кара-абызской культуры, захороненного в Шиповском могильнике связаны, безусловно, с кочевым населением степей Южного Приуралья.

Внимательный читатель мог обратить внимание на некоторое несоответствие представлений об антропологическом типе караабызцев из Шипово по данным краниологии и одонтологии. Помимо того, что результаты исследования по данным разных систем антропологических признаков как правило и не совпадают в силу различной их природы, объяснение этому видится еще и в том, что, во-первых, на сегодняшний день одонтологическая выборка охватывает более широкий хронологический диапазон; во-вторых, как уже отмечалось, данные по краниологии были рассмотрены в региональном масштабе, т.е. только на фоне групп Урало-Поволжья, без включения в анализ населения савромато-сарматского ареала.

Подводя итог, хочется заметить, что, несмотря на более чем 50-летнию историю изучения Шиповского могильника, без ответа у археологов пока остается большое число вопросов. Могут ли новые данные по одонтологии помочь в поиске ответов на них?

1). По археологическим данным начальный этап формирования некрополя Шиповского городища связан с проникновением на Среднюю Белую где-то в VI в. до н.э. прикамского ананьинского населения. Анализ керамического материала указывает, что ананьинский компонент наложился здесь на местный позднекурмантауский. На одонтологическом материале черты ананьинского прикамского населения прослеживаются в неявном виде (повышение частот коленчатой складки метаконида на LM1, возможно, маркирует его следы). Но, как нам представляется, картина может измениться и дополниться, когда у нас появятся материалы именно из могильников Прикамья.

2). В археологических работах обсуждается роль и степень участия местного постананьинского субстрата в трансформации раннепрохоровского погребального обряда и материальной культуры. На одонтологическом материале мы пока не можем оценить фенотипический вклад местного субстрата, т.к. не располагаем данными по одонтологии предшествующего населения и ждем публикации их В.В. Куфтериным.

3). Широко дискутируется и наличие иных этнокультурных компонентов (таежных западносибирских, лесостепных зауральских и др.), принявших участие в сложении населения, оставившего Шиповский могильник. Логично возникает и вопрос, было ли это культурное заимствование или появление этих компонентов связано с перемещением более или менее значительных групп населения с других территорий. К сожалению, на этот вопрос мы тоже затрудняемся ответить все по той же причине – из-за отсутствия сравнительных данных, на которые мы могли бы опереться при проверке обсуждаемых гипотез.

Надеемся, что в ближайшем будущем источниковая база по одонтологии населения эпохи бронзы, переходного периода и раннего железного века территории Прикамья, Урала и Западной Сибири расширится, и это позволит нам провести более детальный анализ одонтологических особенностей носителей кара-абызской археологической культуры.

Источники и литература:

1. Аксянова Г.А., Боброва А.И., Яковлев Я.А. Могильник Алдыган – некрополь раннего железного века кулайской культуры // Вестник антропологии. Вып. 11. 2004. С. 54–75.
2. Аксянова Г.А., Гельдыева Г. Морфологические особенности зубной системы населения античного времени северо-запада Туркменистана / На путях биологической истории человечества. Т. 2. М.: ИЭА РАН, 2002. С. 5–55.
3. Аксянова Г.А. Луговской могильник раннего железного века: одонтологическая характеристика // Человек и среда: актуальные проблемы антропологии и археологии. Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием VII Алексеевские чтения, памяти академиков В.П. Алексеева и Т.И. Алексеевой. (22–25 мая 2017 г., Казань). Тезисы. Программа конференции. Казань: Озон, 2017. С. 10.
4. Багдасарова Н.А. Одонтологическая характеристика кочевников Устьюрта савромато-сарматского времени (по материалам могильника Казыбаба) // Этническая антропология Средней Азии. Вып.2. Антропологические и этнографические сведения о населении Средней Азии. М., 2000.

5. Бейсенов А.З., Исмагулова А.О., Китов Е.П., Китова А.О. Население Центрального Казахстана в I тысячелетии до н.э. Алматы: Институт археологии им. А.Х.Маргулана, 2015. 170 с.
6. Гравере Р.У. Этническая одонтология латышей. Рига: Зинатне, 1987. 238 с.
7. Ефимова С.Г. К краниологии раннего железного века Волго-Камья // Вопросы антропологии. Вып. 67. 1981. С. 64–73.
8. Ефимова С.Г. Палеоантропология Поволжья и Приуралья. М.: изд-во МГУ, 1981. 98 с.
9. Ефимова С.Г. Население Восточной Европы в эпоху железа и позднеримское время // Восточные славяне. Антропология и этническая история. М.: Научный мир, 2002. С. 279–306.
10. Зубов А.А. Одонтология. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1968. 199 с.
11. Зубов А.А. Этническая одонтология. М.: Наука, 1973. 200 с.
12. Зубов А.А., Халдеева Н.И. Одонтология в антропофенетике. М.: Наука, 1993. 224 с.
13. Малашев В.Ю. Некоторые аспекты контактов носителей позднесарматской культуры южноуральских степей с населением лесной и лесостепной полосы Поволжья и Приуралья // Уфимский Археологический вестник. 2014. № 14. С. 130–140.
14. Овсянников В.В. Опыт выделения зон активного взаимодействия оседлого и кочевого населения Предуралья в савромато-сарматскую эпоху // Уфимский Археологический вестник. 2009. № 9. С. 144–156.
15. Овсянников В.В. Общие элементы в погребальном обряде и инвентаре населения кара-абызской культуры и сармат лесостепи Южного Предуралья (по материалам Шиповских, Старо-Киишкинских и Бишунгаровских курганов) // Уфимский археологический вестник. 2014. № 14. С. 168–177.
16. Овсянников В.В., Савельев Н.С., Акбулатов И.М., Васильев В.Н., Шиповский могильник в лесостепном Приуралье. Уфа: Гилем, 2007. 166 с.
17. Рыкушина Г.В. Одонтологическая характеристика черепов из склепов джетыасарской культуры (Алтынасар 4, Томпакасар, Косасар 3) // Низовья Сырдарьи в древности. Вып. II. Джетыасарская культура. Ч. I. Склепы. М., 1993а.
18. Рыкушина Г.В. Материалы по одонтологии джетыасарской культуры. Грунтовые погребения могильников Косасар 2, Косасар 3, Томпакасар, Бедаикасар // Низовья Сырдарьи в древности. Вып. III. Джетыасарская культура. Ч.II. Грунтовые погребения. М., 1993б.
19. Рыкушина Г.В. Одонтологическая характеристика населения джетыасарского времени (по материалам могильников Алтынасар 4) // Низовья Сырдарьи в древности. Вып.V. Джетыасарская культура. Ч. V. М., 1995.
20. Рыкушина Г.В. Современное население Среднего Поволжья и Вятско-Камского междуречья по данным одонтологии // Антропология современных финно-угорских народов. М., 2000.
21. Савельев Н.С. Сарматизация лесостепи Южного Приуралья: предпосылки, основные этапы, характеристики, следствия // Уфимский Археологический вестник. 2014. № 14. С. 191–206.
22. Сегеда С.П. Ранние сарматы Южного Приуралья по данным одонтологии (на материалах могильника Лебедевка) // Железчиков Б.Ф., Клепиков В.М., Сергацков И.В. Древности Лебедевки (VI–II вв. до н.э.). М.: Восточная литература, 2006. С. 155–158.
23. Суворова (Лейбова) Н.А. Одонтологическая характеристика ранних кочевников Южного Приуралья по материалам могильника Покровка-10 (предварительное сообщение) // В.Ю. Малашев, Л.Т. Яблонский. Степное население Южного Приуралья в позднесарматское время. М.: Восточная литература, 2008. С. 87–94.
24. Юсупов Р.М. Историческая антропология Южного Урала и формирование расового типа башкир. Уфа, 1991. 35 с.
25. Юсупов Р.М. Антропологический состав башкир и его формирование // Бикбулатов Н.В., Юсупов Р.М., Шитова С.Н., Фатыхова Ф.Ф. Башкиры: Этническая история и традиционная культура. Уфа: Гилем, 2002. С. 21–45.

Таблица. 1. Одонтологическая характеристика двух выборок из Шиповского могильника

	Шипово-1 (IV в. до н.э. – I в.н.э.)		Шипово-2 (II–III вв.)	
	%	N	%	N
shov I^1	**7.7**	13	**50.0**	2
$M_1$6	**0.0**	35	**6.7**	15
dw M_1	**38.5**	13	**33.4**	3
dtc M_1	**5.0**	20	**14.3**	7
cara 2-5) M^1	**25.0**	20	**25.0**	8
Hy (3,3+)M^2	**13.4**	30	**12.5**	16
$M_1$4	**14.3**	35	**6.7**	15
$M_2$4	**85.8**	35	**94.8**	19
2med (II)	**15.4**	13	**0**	3

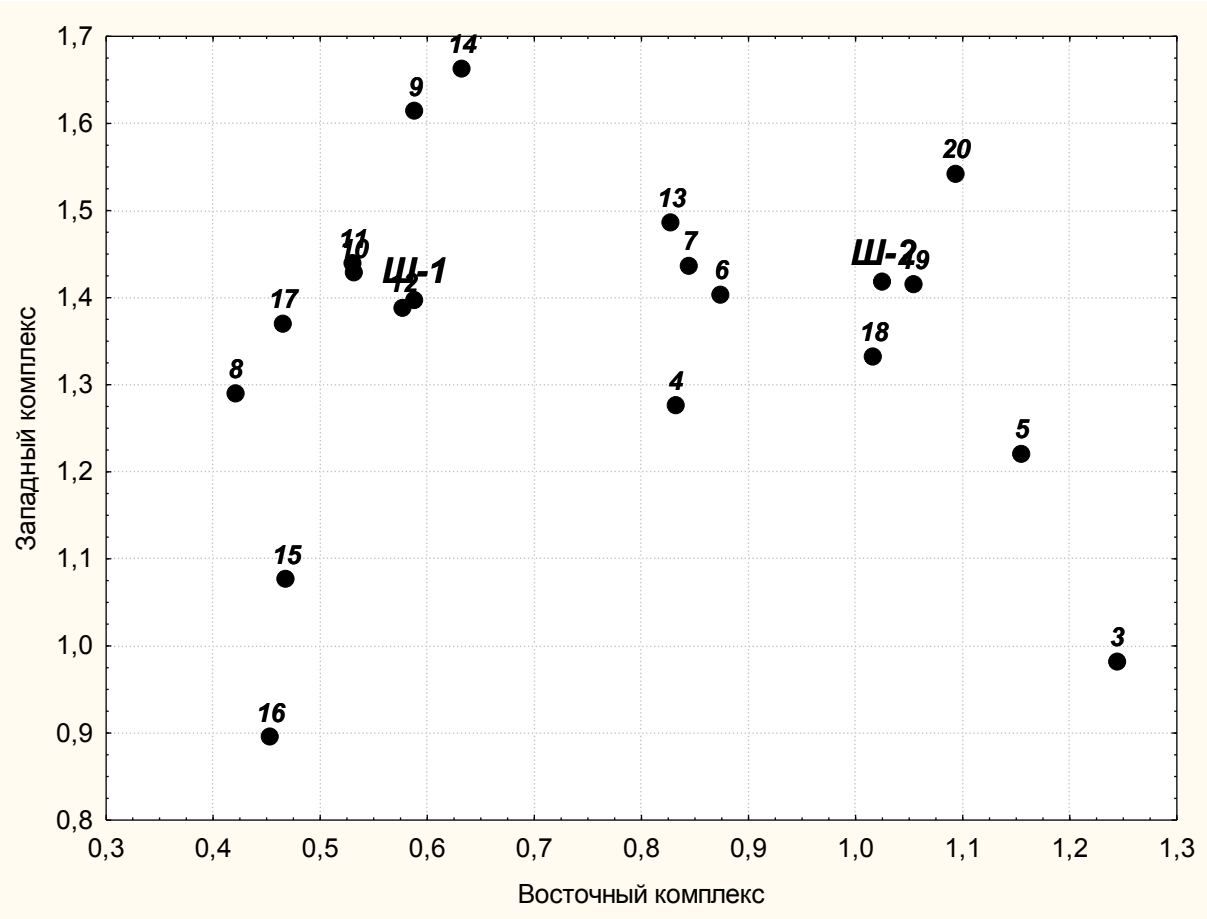


Рис. 1. Положение серий из Шиповского могильника на фоне групп раннего железного века по соотношению выраженности западного и восточного комплексов.

1 – Шипово 1, 2 – Шипово 2, 3 – Луговской, 4 – Икский, 5 – Тарасовский (пьяноборье), 6 – Тарасовский (мазунинская), 7 – Покровский, 8 – Ижевский, 9 – Покровка 10 (прохоровцы), 10 – Покровка 10 (поздние сарматы), 11 – Казыбаба (савроматы), 12 – Казыбыба (поздние сарматы), 13 – Лебедевка, 14 – Новый Кумак, 15 – Тасмолинская, 16 - Алдыган, 17 – Узбой, 18 – Алтынасар 4, 19 – Косасар 2, Косасар 3.

Авторы материалов: 3 [Аксянова, 2017], 4–8 [Рыкушина, 2000], 10–11 [Суворова, 2008], 11–12 [Багдасарова, 2000], 13–14 [Сегеда, 2006], 15 [Китов; Бейсенов и др., 2015], 16 [Аксянова, 2004], 17 [Аксянова, Гельдыева, 2002], 18–19 [Рыкушина, 1993а,б; 1995].

Лойко Л.Е. (Минск, Беларусь)

ОНТОЛОГИЯ САКРАЛЬНОГО В УСЛОВИЯХ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА

Онтология сакрального обнаруживается в контексте процессов миграции и межкультурного диалога в истории Центральной Европы. В форме теологии иудаизма онтология сакрального распространилась на всю территорию Европы. На Востоке, в пределах Российской империи, влияние этой теологии было ограничено цензом оседлости. В результате территория Беларуси стала одним из основных центров эволюции религиозной культуры евреев в условиях межкультурного диалога.

Первым письменным упоминанием о евреях на территории современной Беларуси является грамота 1383 г. князя Витовта брестским евреям о даровании им особых привилегий [Иоффе, Асиновский, 1997]. В XIV и XV веках произошла массовая миграция евреев из немецких городов в Польшу и ВКЛ. Переселялись общины, которые везли на Беларусь капиталы, вековые привычки к торговой деятельности, кагальный строй, немецко-еврейский говор (идиш), религиозные традиции и систему талмудического воспитания.

Евреев, расселившихся на пространствах Литвы, Беларуси, западных районов современных Брянской, Смоленской и южных районов Псковской областей называли литваками по ассоциации с границами Великого Княжества Литовского. От других еврейских этнографических групп они отличались своим северо-восточным диалектом идиша, особыми признаками быта и обычаев.

На протяжении столетий численность еврейского населения на территории Беларуси менялась, что было обусловлено различными факторами миграции. Если к концу XV века в Польше и Великом княжестве Литовском проживало более 20 тыс. евреев, то по данным переписей в 1766 г. – 62.800; в 1847 г. – 225.727; в 1897 г. – 724.548; в 1926 г. – 407 тыс.; в 1939 г. – 375 тыс.; в 1959 г. – около 150 тыс.; в 1970 г. – немногим более 148 тыс.; в 1989 г. – 112.462; в 1999 г. – 28 тыс. человек [Розенблат, Еленская, 2002]. Миллион евреев проживал в пределах БССР к началу второй мировой войны. Этому способствовал поход Красной Армии в восточные регионы польского государства в 1939 году. Западная часть Польши была оккупирована нацистской Германией, проповедовавшей расистскую идеологию, жертвой которой могли стать евреи, остававшиеся в зоне оккупации немецкой армии.

В конце XV века евреи обосновались в Бресте, Гродно. В XVI столетии они расселились в других населенных пунктах Беларуси. Среди них – Бобруйск, Витебск, Глубокое, Дрогичин, Минск, Могилев, Полоцк, Пружаны, Радошковичи [Иоффе, 2001].

В XVIII в. в результате разделов Польши Указами Екатерины II проживание евреев ограничивалось «чертой оседлости». Это были территории Минской, Витебской, Могилевской губерний.

В истории еврейского этноса трудным был период изгнания в 1495 году и возвращения в 1503 году народа по воле великого князя литовского, а затем и короля Польского Александра Ягеллона. Запутавшись в долгах кредиторам-евреям, он решил своим указом изгнать евреев. Те переселились в соседнюю Польшу. Прибыли казне эта акция не принесла. Через восемь лет Александр разрешил евреям вернуться в ВКЛ и возвратил им имущество.

Великий князь и король Речи Посполитой Жигимонт I Старый взял евреев под свою защиту. Он укрепил их правовое положение законодательными актами: освободил их от обязанности выставлять на войну тысячу всадников, уравнял в податном отношении с мещанами, предоставил свободу торговли и ремесла и защитил от произвола воевод и старост, судивших евреев, «яка сами хотят». Нуждаясь в деньгах для войны с Москвой, Жигимонт в фискальных интересах централизовал власть над евреями. В 1514 году он назначил генеральным старшиной всех евреев Великого княжества Литовского таможенного откупщика Михеля Езефовича.

Повседневный образ жизни еврейского населения Беларуси был традиционным. Евреи создавали общины на основе самоуправления. Они имели право избирать раввинов и решать тяжбы еврейскими судами на основе еврейского права. Общинное самоуправление сохранялось до середины XIX века.

Высшим органом еврейского самоуправления являлись Ваады – съезды раввинов и кагальных представителей. Ваады существовали до середины XVIII века. Еврейские общины были объединены под названием «Литовского Ваада». Председателем (маршалком) первого съезда в 1623 году в Бресте стал брестский раввин Меир Валь.

В местечках Беларуси евреи сформировали местный уклад жизни. Они общались на языке идиша, возникшем в Центральной и Восточной Европе в X–XIV веках. Он является еврейским языком германской группы. Это продукт межкультурного взаимодействия.

В 1551 году евреи на территории Беларуси получили право избрания раввинов. Раввин Бреста Мендель Франк титуловался королевским чиновником, а еврей Шлоймо Израилович был назначен депутатом при Виленском воеводстве. Знатные евреи в официальных документах обычно титуловались панами. Подобно шляхтичам, они носили при себе сабли.

Важное место в жизни белорусских евреев занимали синагоги. В 1917 году в Минске было 83 синагоги, в Могилеве – 50, в Бобруйске – 42, в Витебске – 30, в Гомеле – 26.

За несколько столетий Беларусь стала крупным центром еврейской учености. В XVI веке в Бресте, Гродно, Минске появились первые иешивы – религиозные учебные заведения, в которых изучался Талмуд [Скир, 1995]. В XVII-XVII вв. в них преподавали известные талмудисты – И. Гейлприн, А.Л. Гинцбург. В XIX в. выдающиеся талмудисты и раввины преподавали в иешивах Воложина, Ивье, Мира, Ружан. Основу образования формировали митнагдизм и хасидизм.

В иешиве Полоцка учился уроженец современной Витебской области Э. Бен-Иехуда, который свою жизнь посвятил возрождению и развитию иврита. В Советской Беларуси в 20-х – 30-х годах XX века образование этнических евреев осуществлялось на языке идиш. На нем создавали советскую еврейскую культуру коммунисты-евреи Беларуси. Были открыты школы, которые в 30-е гг. посещали 55 % всех еврейских детей школьного возраста. Издавались ежедневная газета «Октябер» и литературный журнал «Штерн».

В 1924 г. в Институте белорусской культуры было открыто еврейское отделение с филологическим, литературным и историческим секторами. При БГУ существовал институт для учителей еврейских школ. В 1931 г. в 10 судах судопроизводство велось на идиш. Некоторое время лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» был начертан на гербе БССР на идиш, наряду с белорусским, польским и русским языками.

В Западной Беларуси, на территории Виленского, Новогрудского, Полесского и Белостокского воеводств, населенных белорусами находившейся под польским управлением, евреи по переписи 1931 г. составляли 9,7% населения. Они занимались традиционными видами деятельности (торговлей и ремеслом). Функционировали иешивы и хедеры. Была создана сеть светских школ на иврите, существовали партии и молодежные сионистские организации. Еврейские общины Западной Беларуси поддерживали тесную связь с другими центрами еврейской культуры.

В 1939 г., после присоединения Западной Беларуси к Советскому Союзу, еврейские организации были закрыты. Их активисты репрессированы. Некоторые деятели культуры сумели найти свое место в новой жизненной ситуации. Среди них партийные деятели Вера Хоружая и Х. Александрович, музыканты Э. Рознер и М. Вайнберг.

70-е гг. XX в. отмечены возрождением еврейского национального сознания и движением за репатриацию (алию) в Израиль. Его возглавили минчане Е. Давидович, Л. Овсищер, С. Альшанский. Начали действовать кружки по изучению иврита.

В 90-е гг. XX в. начали выходить еврейские издания: альманах «Контакт» и бюллетень «Ренессанс» (Минск); журналы «Авив» (Бобруйск, Гомель) и «Мишпоха» (Витебск); газеты «Авив» (Минск), «Единство» (Гомель), «Еврейский акцент» (Могилев). Опубликованы сборники «Евреи Белоруссии. История и культура» (ответственный редактор Инна Герасимова). С 2002 г. в Минске несколько раз в год выходит газета «Бе-Цавта», орган Еврейского агентства.

В 1990 г. и 1993 г. состоялись 1-й и 2-й съезды Белорусского объединения еврейских организаций и общин. Президентом объединения был избран заслуженный архитектор республики, Лауреат Ленинской премии Л.М. Левин (1936–2014), он же

руководил обществом дружбы «Беларусь – Израиль». Вице-президентом стал А. Гальперин, председатель Фонда сохранения еврейского исторического и культурного наследия Беларуси. В 1993 г. создана Ассоциация еврейских религиозных общин и организаций Беларуси под председательством главы минской общины Б. Минкова.

Духовной столицей еврейской культуры на территории Беларуси продолжает оставаться город Радунь. Этот статус городу обеспечила деятельность философа Х. Хаима. Он преподавал в местной иешиве.

Раби Исраэль Меир Акоэн (Пупко) (1838−1933) родился в Дятлово. В 18 лет переехал в Радунь. В возрасте 24 лет опубликовал свою первую книгу «Хафец Хаим», что по-русски означает «Жаждущий жизни». Этот труд прославил автора, которого с тех пор стали называть Хафецем Хаимом. Он имел звание раввина, но не получал жалования за исполнение своих обязанностей. Открыл Радунскую иешиву, которая прославилась во всей Восточной Европе. После революции перевел школу в Черниговскую область, а сам вернулся в Радунь, где продолжал свою просветительскую деятельность.

В 1924 году Х. Хаим предложил создать Ваад иешивот (комитет по делам иешив), который существует и в настоящее время. Умер и похоронен в Радуни в 1933 году. Оставил большое культурное наследие. Его первая книга о запрете злословия почитается среди евреев и является второй по популярности после Торы. В поездках по западным окраинам Российской империи раввин рассказывал народу о Святом Писании. Именно тогда стали говорить о глубоких познаниях и личной скромности Хафеца Хаима. В его творчестве и практической жизни доминировало человеколюбие. Ежегодно в Радунь приезжают сотни паломников. Они считают, что в день смерти душа Х. Хаима посещает могилу и помогает тем, кто пришел на кладбище.

Таким образом, онтология сакрального, имевшая основанием Талмуд, сохранилась в культуре евреев Беларуси и стала основой для восстановления иврита в его современной языковой модификации как языка духовной и светской традиции современного Израиля.

Источники и литература:

1. Иоффе Э. Г., Асиновский С. М. Евреи: По страницам истории. Минск: Завигар, 1997. 320 с.
2. Розенблат Е., Еленская И. Динамика численности расселения белорусских евреев в XX в. // Диаспоры. 2002. С. 27-52.
3. Иоффе Э. Г. По достоверным источникам: Евреи в истории городов Беларуси. Минск: Изд-во «Четыре четверти», 2001. 352 с.
4. Скир А. Еврейская духовная культура в Беларуси. Минск: Мастацкая літаратура, 1995. 144 с.

Маннапов М.М. (Уфа)

ВОПРОСЫ СОХРАНЕНИЯ ЯЗЫКА И ПРОБЛЕМЫ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ БАШКИР В УСЛОВИЯХ ТРАНСФОРМАЦИИ ОБЩЕСТВА (НА ПРИМЕРЕ САМАРСКОЙ ОБЛАСТИ)

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ и РБ в рамках научного проекта № 18-49-020005 р_а «Трансформация башкирского общества в конце XX - начале XXI в. (на материалах Башкирской этнографической экспедиции 1986 г. и современных этносоциологических исследований)»

Проблема этнокультурных ценностей в условиях современной цивилизации зависит от многих факторов. Прежде всего от способности этноса найти свое место, но при этом не подражая другим, умело совмещать традиции и новации, принимая вызов современных реалий и при этом, пытаясь сохранить свою этнокультурную основу. Российское, в том числе, башкирское общество в условиях трансформации испытывает необходимость в понимании собственных проблем и выяснении тенденций влияния на изменения в современных условиях. Одним из важных моментов социальных изменений является осознание того, что социально-экономические, политические и культурные процессы в стране неотделимы от этнонациональных, а потому к ним требуется подход, с учетом интересов всех народов Российской Федерации.

Правовую базу деятельности по защите языков и культур народов Российской Федерации определяет Конституция Российской Федерации, в которой записано:

«Каждый имеет право на пользование родным языком, на свободный выбор языка общения, воспитания, обучения и творчества» [Конституция]. Закон о языках народов Российской Федерации (№ 126-ФЗ от 24.07.1998 г., № 165-ФЗ от 11.12.2002 г., № 185-ФЗ от 02.07.2013 г.) гарантирует каждому право на использование родного языка, свободный выбор языка общения, воспитания, обучения и творчества [Закон о языках].

В Самарской области проводились и проводятся мероприятия, направленные на создание условий для сохранения и самобытного развития языков народов области в соответствии с законодательством РФ.

В связи с этим, образование на языке национальностей Самарской области является одним из важнейших вопросов. Несмотря на отсутствие финансирования из федерального бюджета на эти цели, расходы по национальному образованию были переложены на областной бюджет и учредителей национальных центров. По этой причине многое зависит от финансовых возможностей, как региона, так и национальных общин. Отдельные задачи в сфере разработки и издания пособий для национальных школ и классов возложены на Департамент науки и образования администрации области. Одним из основных принципов образования территориальных управлений департамента науки и образования является этнографический, учитывающий этнический состав и исторически сложившиеся экономические, культурные и иные связи и традиции населения близлежащих муниципальных образований.

На территории Самарской области была воссоздана система начального и среднего образования на национальных языках (татарском, чувашском, башкирском, казахском, мордовском, немецком, еврейском), входящие как предмет в региональный компонент образовательной программы или усваивались факультативным путем, как в сельских, так и городских общеобразовательных учреждениях. В школьный курс были введены такие предметы, как этнография, культура родной речи, искусство перевода, национальная история и музыка, прикладное искусство, народные промыслы и ремесла, история религии. В целях приобщения граждан к истокам этнической культуры, языку и традициям в городах области интенсивно стала развиваться сеть воскресных школ. Также в Самарской области еще несколько лет назад функционировали 224 национальные (нерусские) школы, из них: башкирских – 6, казахских – 7, мордовских – 51, немецких – 3, татарских – 26, украинских – 4, чувашских – 87, школ со смешанным национальным составом – 40. Однако по материалам исследований Центра этнополитических и региональных исследований Института социологии РАН, представленные данные, немного преувеличены.

В Самарской области также функционирует 110 национальных дошкольных учреждений: башкирских – 4, мордовских – 29, татарских – 13, чувашских – 34 и т.д. ДОУ с многонациональным составом воспитанников – 30. Татарские группы представлены в 3 детских садах г. Самары и в одном детском саду г. Сызрани. По данным социологов из Центра этнополитических и региональных исследований Института социологии РАН, реальная численность национальных дошкольных учреждений в Самарской области также незначительная. В качестве предмета родной язык совсем недавно изучался в 91 школе: башкирский – в 9 школах, эрзянский и мокшанский – в 10 мордовских школах, татарский – в 23 школах и чувашский – в 49 национальных школах. В 9 башкирских деревнях Большеглушицкого и Большечерниговского районов Самарской области в школах было организовано изучение родного башкирского языка. Преподаванием башкирского языка занимались 7 учителей башкирского языка, 3 из которых имели высшее образование, 4 – среднее специальное. Для этого было выделено 3 кабинета для изучения указанного предмета.

По инициативе Министерства образования РФ, несмотря на протесты широкой массы башкирской, татарской, чувашской и других общественных организаций в ноябре 2007 г. был принят закон о ликвидации регионального и школьного компонентов образования. Именно указанные компоненты еще оставляли возможность изучения родных нерусских языков в Самарской области. Принятый Государственной Думой Федеральный закон «О внесении изменений в некоторые акты Российской Федерации (в части изменения понятия и структуры государственного образовательного стандарта»)» отменил региональный компонент, в рамках которого до сих пор изучался родной язык и история народов в регионах Российской Федерации, в т.ч. и в Самарской области.

До последнего времени дополнительным стимулом для органов управления образованием и непосредственно образовательных учреждений Самарской области, их заинтересованности в реализации предметов этнокомпонента являлась трехкомпонентная структура ГОС (федеральный, региональный, школьный или инвариативный компоненты). В Федеральном законе «Об образовании» и после отмены компонентной системы сохранялась статья, декларирующая защиту и сохранение национальных культур. На этом основании руководители министерства образования и науки Самарской области на запросы активистов национально-культурных центров предоставляли ответ о том, что ныне каждому образовательному учреждению представлена возможность учета этнокультурных особенностей учащихся и существует право на организацию, либо отказ общеобразовательного заведения на реализацию этнокомпонента.

Только благодаря энтузиазму педагогов, руководителей ряда сельских округов и некоторых чиновников областной администрации, активистов национально-культурный центров. В Самарской области такие школы сохраняются в местах компактного проживания башкир, мордвы, татар и чувашей, совершаются попытки возродить немецкие и украинские национальные школы [Мухаметшина, 2009].

Преподавание родных языков в этих общеобразовательных учреждениях, большей частью, проводится по «Программе для общеобразовательных школ Башкирии» (Уфа: Китап, 2002). Дети башкир Самарской области имеют возможность поступить и учиться в учебных заведениях Республики Башкортостан по целевому направлению, а также учащиеся Самарской области ежегодно могут отдыхать в лагере «Дубки» в Гафурийском районе РБ. Министерство образования РБ безвозмездно вручило компьютер Иргизской общеобразовательной школе Большечерниговского района Самарской области.

В целях выявления одаренных учащихся проводятся предметные олимпиады по башкирскому языку и литературе, победители которых представляли Самарскую область на межрегиональной олимпиаде в г. Уфе.

Выпускники башкирских школ Самарской области имеют возможность обучаться в учебных заведениях Республики Башкортостан. Особой популярностью пользуются башкирские гимназии-интернаты педагогические колледжи и училища, Уфимское хореографическое училище, в Уфимское училище искусств и др. В рамках целевой подготовки специалистов в вузах РБ обучаются студенты из Самарской области. В основном, целевой прием осуществлялся по специальностям башкирский язык и литература, журналистика, история, специальности по культуре и искусству т.д.

Проводится научно-методическое, учебно-методическое, организационное сопровождение системы национального образования в Самарской области. В этом плане следует отметить работу кафедры башкирского языка и литературы Башкирского института развития образования РБ (БИРО РБ) и Центра межнациональных коммуникаций Самарского областного института повышения квалификации и переподготовки работников образования (СИПКРО). Ежегодно коллеги из Уфы и Республики Башкортостан проводят курсы повышения квалификации педагогов башкирских общеобразовательных учреждений Большеглушицкого и Большечерниговского районов Самарской области.

В Иргизской школе действует кружок «Этнограф», при Центре детского творчества Большечерниговского района Самарской области создано Объединение дополнительного образования «Курай». Основной целью создания данного объединения было развитие интереса детей к исследовательской деятельности этноэкологического характера и приобщение к основам башкирской культуры. Из реализованных программ следует отметить «Праздник «Сабантуй» самарских башкир», башкирский национальный праздник «Йыйын», «Шежере байрам» и др. Воспитанники объединения «Курай» принимают активное участие в районных выставках декоративного творчества «Родные мотивы» и в районных хореографических конкурсах.

Учителя башкирского языка и литературы учебных заведений Самарской области принимают активное участие в конкурсах «Учитель года», которые проводятся в Республике Башкортостан.

В настоящее время в Самарской области проводится реформа школьного образования путем оптимизации образовательной среды школы с целью обеспечения доступности качественного образования, которая сильно затронула в первую очередь

сельские школы. В большинстве случаях подрывается устои национальной, к тому же малокомплектной, школы на всей территории Российской Федерации.

Таким образом, вопросы сохранения языка и проблемы этнокультурного развития башкир в регионах Российской Федерации в условиях трансформации общества осуществляются в рамках исполнения региональных программ по созданию благоприятных условий для сохранения и развития языков народов нашей страны.

Источники и литература:

1. Конституция Российской Федерации. Ч. 2. Ст. 26. Режим доступа: http://www.constitution.ru/10003000/10003000-4.htm.
2. Закон о языках народов Российской Федерации. Режим доступа: http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=148830; http://www.glavbukh.ru/edoc/?modId=99&docId=9003298&Anchor=#.
3. Постановление губернатора Самарской области от 10 июля 2001 г. за № 246. Режим доступа: http://www.samregion.ru/documents/governor_resolution/11.01.2013/skip/2221/22794/; постановление губернатора Самарской области от 5 июня 2002 г. за № 174. Режим доступа: http://www.samregion.ru/documents/governor_resolution/10.02.2013/skip/2071/22449/.
4. Федеральный закон об образовании. Режим доступа: http://www.edu.ru/abitur/act.34/index.php#stat2.
5. Мухаметшина Н.С. Социально-политические и правовые аспекты реализации этнокомпонента в образовательных учреждениях Самарской области // Самарская область: этнос и культура. 2009. № 1. С. 6.

Мигранова Э.В. (Уфа)

СИСТЕМА ПИТАНИЯ БАШКИР: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Исследование выполнено при поддержке РФФИ. Проект 18-49-020005 р_а «Трансформация башкирского общества в конце XX – начале XXI в. (на материалах Башкирской этнографической экспедиции 1986 г. и современных этносоциологических исследований)»

Традиционная система питания башкирского народа, включающая ассортимент блюд и правила приготовления пищи, а также поведенческие аспекты питания (подача кушаний и непосредственно трапезы) раньше находилась в прямой зависимости от экологической среды обитания народа и от ведущей отрасли хозяйства, то есть формировалась в процессе адаптации населения к окружающей реальности; в современном же обществе, в крупных населенных пунктах, особенно в городах, такой зависимости, конечно, уже нет. Однако, и сегодня в быту башкир наблюдается сохранение многих составляющих традиционной пищевой культуры.

При написании данной статьи нами были использованы полевые материалы, а также этнографические и этностатистические данные, полученные нами в 2018 г. при проведении опроса более 200 городских и сельских башкир.

Поведенческие нормы застолья башкир в прошлом складывались на основе полукочевого скотоводческо-земледельческого хозяйственно-культурного типа и родоплеменного общественно-бытового уклада.

Повседневные трапезы обычно организуются скромнее праздничных и по ассортименту подаваемых кушаний, и по количеству участников. Раньше в традиционной патриархальной семье все домочадцы обычно трапезничали вместе, исключение иногда составляли молодые невестки. Пищу, как правило, готовила женщина-хозяйка (мать, сноха), ей помогали дочери и младшие снохи, однако за столом распоряжался и распределял пищу глава семейства – отец. Он начинал и заканчивал трапезу благословением и молитвой, в его отсутствие эти функции выполнял взрослый сын или старшая женщина. Этикет повседневных трапез также отличался некоторой упрощенностью и свободой. В течение дня более продолжительными по времени и по калорийности кушаний были вечерние трапезы, к ним старались приготовить мясную пищу, суп или похлебку. По мере распространения чая, утренние и дневные трапезы часто стали строиться по принципу насыщенного чаепития. Набор продуктов, выносимых к чаю был разнообразным, и, в зависимости от зажиточности, включал в себя разнообразные

молочные, хлебные кушанья, каши, иногда и вареное мясо. Бóльшим ассортиментом кушаний отмечались трапезы летне-осеннего периода; зимой, особенно во второй ее половине, когда запасы зерна, муки, мяса сокращались, трапезы становились более скудными. В недельном цикле трапез более торжественно проходили пятничные трапезы, к ним готовились более тщательно (считалось, что в этот день души умерших могли посещать родной дом), пятница (*йома*) считалась также священным для всех мусульман днем. Обычно в этот день пекли свежей хлеб, лепешки, блины, готовили мясное угощение. Во время поста – Уразы прием пищи происходил утром до восхода и вечером после захода солнца, не допускались излишества, так как сама идея поста предполагала смирение тела и умеренность в удовлетворении телесных потребностей, в том числе, и в еде.

Сегодня при приготовлении ежедневных кушаний и подготовке к повседневным трапезам часто допускаются кулинарные эксперименты, в меню включаются новые, нередко заимствованные у других народов блюда, по желанию видоизменяются традиционные кушанья. Вообще, современный ритм жизни и деловая загруженность диктуют и свои условия питания, не все жители, особенно крупных городов и мегаполисов, могут себе позволить питаться домашней едой в окружении своей семьи. Однако, на вопрос *«Где Вы питаетесь в течении дня?»*[*] 37 % опрошенных ответили, что питаются только дома, 46 % сказали, что чаще питаются дома; учреждения общепита, как основной источник питания, выбрали лишь 5,4 % башкир.

Совместные домашние трапезы имели и имеют важное значение для укрепления семейных уз, духовного развития подрастающего поколения. У башкир всегда поощрялся прием пищи в широком семейном кругу, не даром в народной памяти сохранились такие пословицы: *«Өйҙәң кәйә самауыр янында»* (’Уют дома – возле самовара’), *«Оло ҡаҙанда бешкән аш түгелмәҫ»* (’То, что кипит в большом котле, не прольется, не разварится’). И в сегодняшней жизни большей калорийностью и эмоциональной и насыщенностью отличается вечерний прием пищи, когда все домашние собираются после трудового дня за общим столом. Из материалов, полученных в ходе современного исследования, видим, что традиция совместного приема пищи в домашней обстановке в значительной степени сохранилась и сегодня: 37 % опрошенных отметили, что собираются вместе с семьей за общим столом по нескольку раз в день; 29,3 % – раз в день; 7,6 % несколько раз в неделю, 6,5 % – только по выходным; 4,3 % примерно раз в месяц и 13 % всего несколько раз в год по большими праздникам (здесь речь, вероятно, идет о семьях родственников, не живущих вместе постоянно).

На вопрос *«Кто в Вашей семье обычно готовит еду?»*, 63 % респондентов ответили, что они сами; у 31,5 % этим занимаются родители или другие родственники, у 35,9 % – муж или жена; у 5,4 % – дети; 4,3 % сказали, что чаще заказывают готовую еду на дом; повара не оказалось ни у кого из опрошенных.

Как известно, раньше у башкир (примерно до XIX в.) практически не существовало традиции употребления крепких алкогольных напитков, это осуждалось общественностью, аксакалами, представителями религиозного культа. Разложение традиционного общественного строя башкир, проникновение товарно-денежных отношений и капитализма, развитие городской культуры, а также почти семь десятилетий при светской власти привели к проникновению алкоголя практически во все сферы жизни башкирского общества. Однако, есть основания считать, что в последние годы в сознании народа, особенно молодого поколения башкир, происходит определенный сдвиг в понимании пагубности для морального и физического здоровья этой вредной привычки. Полученные нами данные также отражают данную тенденцию. Так, на вопрос *«Употребляете ли Вы алкоголь в течении дня или за ужином?»* 82,6 % ответили отрицательно, и лишь 17,4 % признались, что делают это изредка; 51,1 % башкир признались, что употребляют спиртное редко, по праздникам, 34,8 % сказали, что вообще не пьют, 10,9 % отметили, что выпивают один-два раза в неделю, 1,1 % делают это каждый день; 2,2 % затруднились ответить. На вопрос *«Считаете ли Вы употребление алкогольных напитков старинной традицией?»* 56,5 % ответили, что в прошлом у башкир такого не было; 35,9 % затруднились ответить, и лишь 7,6 % думают, что это старинный обычай, идущий из

[*] Отвечая на вопросы, респонденты могли выбирать несколько вариантов ответов, поэтому иногда суммарное количество процентов превышает 100 %.

глубины веков. Как видим, население имеет довольно правильные представления о том, что для башкир в прошлом не было характерно пьянство.

Отрадно, что на вопрос *«Какие блюда преобладают в Вашем питании?»* подавляющее большинство башкирского населения (а именно у 76 % башкир) ответило, что их меню включает традиционные блюда и напитки; в то время, как лишь у 22,8 % опрошенных в рационе преобладают современные кушанья. На повседневном столе традиционные блюда бывают постоянно, почти каждый день у 15,2 % башкир; систематически, примерно раз в неделю – у 37 %; изредка, но бывают у 44, 6 % опрошенных. В числе повседневных кушаний, помимо обычных повседневных блюд – супов (лапши, щей, борща, харчо, ухи), каш (рисовой, гречневой, манной, пшенной и др.), бобовых, картошки и других овощей, выпечки, вареников, пельменей, запеканки, гуляша, котлет, макаронов по-флотски, рагу, рыбы, мяса, курицы, яиц; респонденты назвали плов, манты, шашлык шаурму, спагетти, пиццу, жульен, мясо по-французски и др.; из традиционных блюд отметили *бишбармак*, *каймак*, *тукмас*, *каҙылык*, балеш (*бәлеш*), мясо с салмой (*һалмалы ит*), конину, пирожки (*вак бәлеш, өс босмак*) и др.

Раньше в традиционных жилищах башкир, и в переносных юртах, и в стационарных домах, практиковались деление на мужскую (гостевую) и женскую (хозяйственную) части. Престижное место – *түр* находилось напротив входа – здесь на полу, застеленном войлоками, паласами, коврами или на широких деревянных лавках *(урындык)*, устраивались домашние трапезы, принимали гостей. Примерно со второй половины XIX в. в домах стали появляться столы с лавками или стульями, современный образ жизни башкир, особенно в городах, практически ничем не отличается от быта других народов, лишь кое-где в деревнях, еще присутствует традиционная утварь, печи, летние очаги, в способах приготовления блюд и напитков сохраняются старинные традиции.

Общественные трапезы башкир можно подразделить на делились на гостевые (обрядовые), связанные с жизненным циклом – рождением ребенка, имянаречением (*бәпәй туйы, исем кушыу*), свадьбой (*туй*), похоронами и поминками; календарным годом (*һабантуй, карға бутканы, көкүк сәйе*), трудовой деятельностью (*өмә*) и мусульманскими праздниками (*Ураза байрам, Корбан байрам*) и др. За исключением погребально-поминальных трапез, все остальные общественные застолья по своей тональности являются праздничными. Общественные трапезы (и по составу блюд, и по этикету), в отличие от повседневных, на протяжении веков оставались более устойчивыми и традиционными.

Даже в настоящее время для их проведения готовится значительное количество национальных блюд, отличающихся высоким качеством. Из праздничных мясных кушаний, бытующих и сегодня можно выделить *бишбармак* (вареное мясо с салмой), различные виды колбас *(каҙы, каҙылык, тултырма),* суп с лапшой *(тукмас)*, пельмени *(билмән)*, и т.д., из традиционных молочных блюд и напитков – кумыс *(кымыҙ)*, сметану, сливки *(каймак)*, сливочное масло *(май)*, масло, перемешанное с медом *(баллы тура)*, ягоды, консервированные в топленом масле *(елэк майы, сейәле май)*, творог *(ак эремсек, кара эремсек)*, высушенный сыр – корот *(корот)*, пастилу (*как*), из выпечки – большие пироги с мячом и картофелем – балеши *(ҙур бәлеш),* баурсак *(бауырһак),* чак-чак *(сәк-сәк*, губадию (*гөбәҙиә*) и другие. Гостевые и общественные трапезы были и остаются более ритуализированными, в них ярче проявлялась сегрегация полов[*]. Сегодня возвращается традиция устраивать раздельные трапезы, особенно во время религиозных праздников или поминальных трапез, в крайнем случае, мужчин и женщин рассаживают по разным сторонам стола.

Раньше в теплое время года почти все общественные трапезы, собиравшиеся по поводу больших праздников и обрядов жизненного цикла у башкир-скотоводов проводились на открытом воздухе. Вплоть до начала XX в. они продолжали оставаться традиционными с большим количеством гостей, с музыкантами, танцорами, а также различными спортивными и фольклорными состязаниями. На лоне природы коллективно

[*] В большинстве традиционных культур мужчины и женщины ели отдельно. Ряд ученых объясняет это исходя из древних представлений о соотнесении еды и интимной близости [Байбурин А.К., А.Л.Топорков А.Л. У истоков этикета. Л., 1990, с. 137] и др.

варили мясо в больших казанах, для угощения собравшихся подавали еду в больших чашах.

И сегодня на лоне природы с большим размахом отмечается окончание посевной – сабантуй, один из любимых праздников не только у башкир, но и других народов республики; традицией стало проведение дня села (*һаумы*), праздникародословной (*шәжәрә байрам*), местами сохранился обычай проведения женских праздников с кормлением птиц (*карға бутҡаһы, кәкүк сәйе*), обряда вызывания дождя во время засухи (*ямғыр бутҡаһы*) и др.

Кушанья и напитки в составе трапез представляли собой основной показатель культуры питания. До сих пор мясомолочные продукты, в той или иной мере дополненные зерновыми культурами, по частоте присутствия в ежедневном и обрядовом рационе занимали ведущую позицию. Наделение блюд определенным смысловым (знаковым) содержанием обуславливало их включение в ту или иную трапезу. С использованием продуктов питания в обрядовых трапезах осуществлялся ряд функций (жертвоприношение Аллаху, умилостивление, «кормление» духов, благословление, предсказание, исцеление, использование в зароках и т.д.).

До настоящего времени в обрядовых трапезах башкир присутствуют специальные маркирующие (обрядовые) блюда и напитки. Из числа таких кушаний можно выделить те, которые отражали радостные (*йыуаса, бауырһак, сәксәк* – на свадьбе) или печальные (*йәймә* – на похоронах) события. Некоторые мясные блюда (*бишбармак, аш*) и напитки (*кымыҙ, сәй*) являются атрибутами почти всех праздничных трапез, в отсутствие муллы и аксакалов появлялись такие хмельные напитки как буза *(буҙа)* и медовуха *(бал, әсе бал),* впоследствии проникла и традиция употребления крепких спиртных напитков, в первую очередь, водки.

Для женских праздников *(карға бутҡаһы, кәкүк сәйе)* обычно варили молочную кашу. Часто каша присутствовала на трапезах во время девичьих посиделок, женских *өмә*, на сборах женщин у роженицы *(бәпәй бутҡаһы)* и др. Во время женских чаепитий угощение составляли также различные мучные (блины, оладьи, печенье и др.) и молочные (масло, творог, сметана, корот, сюзьма) кушанья. В некоторых трапезах такие кушанья являлись обрядовыми. Например, *йыуаса* и *сәксәк* на свадебном чаепитии в честь гостинцев, привезенных сватами *(йыуаса сәйе);* блины *(коймак)* на утреннем чаепитии после брачной ночи; блины на гусином сале или балеш с гусиными потрохами пекли на *каҙ өмәһе* и др. Во время поминок и мусульманских праздников обязательным являлось «создание запаха жареного масла» *(таба еҫе сығарыу)*; первоначально запах – нематериальная сущность пищи, воспринимался как жертва духу умершего, впоследствие этот обычай трансформировался в жертвоприношение Всевышнему. В ряде трапез *(Теләк, Ҡорбан байрам)* в качестве мясного угощения использовалось мясо жертвенных животных. Эти традиции прослеживаются и в современном быту. В традиционной культуре пища, выполняя посредническую роль между божествами и духами, и сама нередко становилась объектом почитания. В нравственно-этических воззрениях и обрядовом фольклоре башкир (пословицах, поговорках) сохранились представления о величии пищи «Не будь выше пищи» *(«Аштан оло булма», «Йәш оло түгел, аш оло»),* – говорили в народе. В обрядах обнаруживаются отголоски наделения пищи антропоморфными качествами (пища чувствует, как с ней обращаются, обижается или, наоборот, благодарит за определенное отношение к ней). До сих пор детей наставляют «Не плюйте в колодец, огонь, а то у вас во рту будут нарывы»; «Не оставляйте недоеденные кусочки еды, упустите свою удачу», «Не выбрасывайте пищу, особенно хлеб, а то голод вас накажет» и т.д.

Правила приготовления и приема пищи были жизнеспособными до тех пор, пока удовлетворяли запросы общества, в дальнейшем они сохранялись в виде традиций и привычек или забывались. Совместные трапезы выполняли и выполняют функцию объединения людей для принятия пищи и общения; в трапезах, приуроченных к различным жизненным и календарным обрядам, некоторые виды кушаний или напитков или действия, связанные с ними, приобретали ритуальные и символическое значение. Традиционные трапезы, кроме утилитарной (непосредственное насыщение организма), призваны выполнять ряд общественно важных функций – коммуникативную, воспитательную, эстетическую и др. Со временем усилились интернациональная и светская составляющие практически все традиционных трапез.

Сопоставление данных традиционной этнографии и материалов, полученных среди современного населения показывает, что многие из традиционных блюд и трапез сохранились до настоящего времени. Трапезы можно классифицировать следующим образом: по предназначению и ассортименту кушаний (повседневные (будничные), праздничные, обрядовые); по времени проведения (в ежедневном, годовом цикле), по месту проведения; по составу участников; по степени престижности и т.д.

К сожалению, многие трапезы, особенно приуроченные к календарным обрядам, все больше уходят в прошлое или сохраняются лишь в составе фольклорных праздников. Большей устойчивостью обладают трапезы в обрядах жизненного цикла. 37 % принявших участие в опросе башкир выставляют национальные блюда и напитки на свой праздничный стол; у 58,7 % делают это изредка, и лишь у 4,3 % башкир на праздниках не бывает национальных блюд.

Во время проведения опроса выяснилось, что многие молодые башкиры, особенно в последние годы, стараются организовать свою свадьбу по сценарию традиционного башкирского *туя*, и в ЗАГС приходят в национальных костюмах, а также считают своим обязательным долгом проведение религиозного обряда бракосочетания *никах*. Так, 66,2 % респондентов ответили, что хотели бы организовать свою свадьбу или свадьбу своих детей, внуков с традиционными элементами; 25 % затруднились ответить; и лишь 8,9 % – не хотели бы этого. У 83,3 % семейных башкир свадебное застолье содержало традиционные и современные блюда и напитки, у 1,5 % только национальные; а у 15,2 % – только современные.

Около половины опрошенных дают новорожденному ребенку имя с приглашением муллы – *исем кушыу*, без муллы и чтения специальных аятов обычно не проводятся похоронно-поминальные мероприятия, особенно среди пожилых. Все больше народа (по нашим данным, примерно 20 % прошенных нами башкир), хоть и не регулярно, но стараются соблюдать мусульманский пост, отмечают Ураза байрам и Курбан байрам.

На вопрос *«Гостеприимны ли Вы?»* 51, 1 % башкир ответили, что это зависит от ситуации, 34,8 % заявили, что они очень гостеприимны, 9,8 % признались, что не любят гостей, 4,3 % затруднились ответить.

И наконец, приведем данные, показывающие отношение опрошенных к башкирской кухне в целом: 90,2 % башкир она нравятся; 60,9 % считают ее полезной; и 93,5 % отметили, что башкирские блюда и напитки очень вкусные.

Минибаева З.И. (Уфа)

ОКУРИВАНИЕ В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ У БАШКИР

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

Источником написания данной работы послужили полевые этнографические материалы автора, собранные среди башкир, проживающих в Сафакулевском, Альменевском и Щучанском районах Курганской области (1997, 2003 гг.).

Болезнь, у курганских башкир, обозначается общетюркским термином *ауырыу* или *рәнйеү*. Например, *биҙгәк ауырыуы* – лихорадка; *һары рәнйеү* – желтуха. Возникновение некоторых кожных заболеваний курганские башкиры связывают с появлением мелких червей (или клещей) на теле человека, поэтому их называют общим термином *ҡорт рәнйеү* [от древнетюрк. сл. *«qurt»* – червь], т.е. «болезнь от червей». К ней относятся кожные заболевания, такие как чесотка *(бетсә/ҡысынма),* лишай *(тимрәү),* экзема, а также зубная боль. При лечении этих болезней совершается магический обряд «высыпания червей» (или «вызывания червей») *(ҡорт төшөрөү, ҡорт саҡырыу, ҡорт рәнйеүен әмәлдәү)*, который состоит из окуривания *(ыстау, төтәнгә тотоу)* больного дымом белены *(дилбәрән)* и заговаривания червей *(ҡорт арбау)*. По сообщению знахарей *ҡорттон үҙенең теле була*, т.е. знахари обращаются к червям на их же языке. Например, при лечении чесотки, а также зубной боли произносится следующая «молитва от червей»:

Әм-әмрәмүн,	Ам-амрамун,
Иннәкә-мүмрәмүн,	Иннака мумрамун,
Ләйсән,әбәсән,әбсән,	Лайсан, абасан, абсан,
Эй, телсә, ҡороғол, ҡалмағол!	Ай, червь, чтобы ты иссох, исчез!!

Тфү! Тфү! Тфү! Тьфу! Тьфу! Тьфу!

Существует и другой вариант обращения к червям:

Алтын башлы атағыҙ, Златоглавый ваш отец,
Айыры ҡойроҡ анағыҙ, Уховертка ваша мать,
Күптер һеҙҙең балағыҙ, Видно, много у вас детей,
Берегеҙ ҙә ҡалмағыҙ. Чтобы ни один не остался.

Ҡыйлдыйн нәҙек ҡылған ҡорт, Тоньше струны ковыль-червь,
Ялан ерҙән килгән ҡорт, Со степи пришедший червь,
Кит ҡортом, Выходи мой червь,
Кит ҡортом, Выходи мой червь,
Әйүп пәйғәмбәрҙең хөрмәтенә. Во имя пророка Аюпа [Инф. 2].

По рассказам знахарки Махикамал Галимжановой (1894 г.р.), при лечении чесотки она сначала накаляет три красных кирпича в горящей печке, затем читает «молитву от червей» на семена белены. После этого кладет кирпич в пустой металлический таз, который стоит над другим опрокинутым тазом (чтобы не испортить пол) и высыпает в него заговоренные семена. Обнаженное тело больного заранее смазывается топленым маслом. Больной, укрывшись одеялом, склоняется над тазом, он должен хорошо пропотеть. При этом кирпичи периодически меняют, не давая им остыть. После этого, по словам Махикамал, много маленьких белых червей высыпаются с тела больного на пол и в таз. Для полного выздоровления необходимо повторить обряд трижды в течение недели.

При зубной боли Махикамал также использует дым белены. Смешивает семена белены с нутряным жиром, читает «молитву от червей» и высыпает на раскаленную сковороду (или кирпич). Потом их накрывает консервной банкой с отверстием на дне, чтобы вставить камышинку и направить дым к больному зубу [информатор (далее: Инф.) 2]. Некоторые знахари для этого применяют бумажный кулек [Инф. 10]. Окуривается дымом белены и рак кожи [Инф. 12].

Знахарка Хайерниса Шафикова (1925 г.р.), при лечении экземы применяет сажу, полученную из белены. Для этого она набирает в совок горящие угли из печи и высыпает на них семена белены. Над дымом держит мокрую тарелку вверх дном для того, чтобы поднимающаяся вверх сажа оседала на тарелку. По ее словам, в такой саже имеется яд белены, который необходим для лечения кожных заболеваний. Затем она набирает в эту же тарелку горячую воду и кладет в нее куски раскаленного кирпича. В это время поднимается ядовитый пар от сажи белены. Больной должен постоять над паром, накрывшись одеялом. По словам Хайернисы, через некоторое время с его тела высыпаются на пол мелкие белые черви. Она назвала этот старинный, полученный по наследству, метод лечения экземы *дилбәрән менән арбау* (лечение с помощью белены). Хайерниса использует ядовитый пар белены и от зубной боли. При этом больной должен сидеть над паром с открытом ртом. По ее словам, яд белены убивает зубных червей и боль унимается. Однако после такого лечения зубы выпадают, хоть и безболезненно. Некоторые знахари для выведения зубных червей используют все растение, ошпарив его кипятком [Инф. 4, 6].

Интересен способ окуривания геморроя знахаркой Вилией Шарафутдиновой (1938 г.р.). Она накаляет половину красного кирпича и кладет его в большой горшок, затем сыплет серу *(көкөрт)*. На горшок, наполненный дымом, сажает больного. Во второй день окуривание совершается козлиным пухом, взятым от козла-самца, а в третий – шелухой лука или чеснока. По словам знахарки, при геморрое, опущении матки или мочевого пузыря, цистите, надсаде и гайморите хорошо помогает окуривание сушеными осиновыми листьями [Инф. 12].

При заболевании органов слуха их окуривают грубой конопляной пенькой *(тараш),* произнося слова:

Сәбәп минән булһын, Пусть причиной буду я,
Сихәт Алланан булһын. Исцеление от Аллаха будет
(досл. пер.) [Инф. 2].

Душицу используют для окуривания подвергавшихся сглазу детей. При укусе собакой (или испуге) ребенка окуривают ее шерстью [Инф. 2].

Для магического изгнания злых духов и болезней распространено окуривание с помощью серы, высыпают ее в горящие угли. Обычно говорят: «От запаха и дыма серы убегают всякие злые силы», «Где пахнет серой, там злые духи – захмат не появляется» [Инф. 5]. Дымом серы окуривают жилые помещения, сараи и больных людей [Инф. 1, 2]. Если причиной болезни считается контакт с джиннами, а также при экземе и чесотке, прибегают к окуриванию серой, больной должен стараться вдохнуть ее дым [Инф. 8, 9].

По поверьям, запах пороха *(дары)* также отгоняет злых духов. Им окуривают дом. Более эффективным методом для очищения дома от захмата – злых духов считается стрельба из ружья с порохом по углам дома [Инф. 13]. Раньше, с целью защиты роженицы и ребенка от действий демонов, перед родами в доме также стреляли из ружья [Инф. 2].

Полевые исследования показывают, что для отпугивания злых духов окуривание с серой распространено у башкир, проживающих в степных зонах, а в лесных – с можжевельником. У курганских башкир окуривание находит широкое применение и в народной ветеринарии. По народным представлениям, теленок может родиться «с крыльями», когда на спине у животного образуется из жесткой короткой щетины *(харам йөндәре)* узор в форме крыльев. Обычно говорят: «Такой теленок «летает» по ночам и растет худым», «Из-за крыльев ему нет покоя». В таких случаях раскаленным железным предметом (качергой) проводят вдоль ребер животного снизу вверх [Инф. 2, 11]. Если считают, что сглазили корову, то у предполагаемого виновника берут кусок полотенца или мусор из-под его ног, кладут на горящие угли и окуривают корову, которая должна вдыхать дым [Инф. 3]. Чтобы уберечь от сглаза маленьких гусят, утят и цыплят, их окуривают пухом и соломой, взятыми из гнезда. По другим данным, для окуривания набирают горсти мусора из семи дворов *(берәр ус һиптек)*. Обычно их кладут в сито и держат над дымом [Инф. 7, 8].

По поверью, когда воет сивый волк, он просит у Всевышнего пищу, и в это время в его пасть попадает шерсть того животного, которого он должен съесть. Если окуривать домашних животных волчьей шерстью, то он их не тронет [Инф. 2].

Ритуал окуривания распространен у многих тюркских народов. Одни исследователи связывают его с доисламским культом предков [Снесарев, 1983, с. 213], а другие – с культом огня [Бутанаев, 1998, с. 28; Кадырова, 2008, с. 58]. Окуривание широко применяется в шаманских и семейных обрядах, а также в лечебной практике тюркских народов Средней Азии и Сибири. У среднеазиатских тюрков основным материалом для окуривания служит рута, а у сибирских тюрков – можжевельник [Басилов, 1992, с. 168, 191; Народы Средней Азии, 1963, с. 277; Алексеев, 1980, с. 140; Шатинова, 1981, с. 85].

Таким образом, вышеизложенные материалы показывают, что окуривание является древнейшим магическим ритуалом и до сих пор не утратило своего значения в народной медицине башкир.

Источники и литература:

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. Бутанаев В.Я. Культ огня у хакасов // Этнографическое обозрение. М., 1998. №3.
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. Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М.: Наука, 1983.
7. Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отд-е, 1981.

Список информаторов-башкир, проживающих в Курганской области

1. Габидуллина Роза Гильмидановна, 1952 г.р., д. Сулейманово Сафакулевского р-на (Полевые материалы автора (далее: ПМА), 1997 г.).
2. Галимжанова Махикамал Сафаргалиевна, 1894 г.р., д. Сулейманово Сафакулевского р-на (ПМА, 1997 г.).
3. Галимова Мухтарама Гилемьяновна, 1929 г.р., д. Азналино Сафакулевского р-на (ПМА, 1997 г.).

4. Гизатуллина Фатима Муфтахетдиновна, 1941 г.р., д. Арасланово Щучанского р-на (ПМА, 2003 г.).
5. Закирова Шахарниса Абдрамановна, 1924 г.р., д. Большое Султаново Сафакулевского р-на (ПМА, 1997 г.).
6. Ибрагимова Галия Султановна, 1928 г.р., Арасланово Щучанского р-на (ПМА, 2003 г.).
7. Идрисова Зульхиза Гайнетдиновна, 1926 г.р., д. Бухарово Альменевского р-на (ПМА, 1997 г.).
8. Сагдинова Танзиля Искандаровна, 1945 г.р., д. Бакаево Сафакулевского р-на (ПМА, 1997 г.).
9. Фахаргалеева Шамсибану Мужагитдиновна, 1927 г.р., д. Большое Султаново Сафакулевского р-на (ПМА, 1997 г.).
10. Хакимова Муршида Мажитовна, 1929 г.р., д. Белое Озеро Сафакулевского р-на (ПМА, 2003 г.).
11. Шакирова Кабира Исмагиловна, 1925 г.р., д. Танрыкулово Альменевского р-на (ПМА, 1997 г.).
12. Шарафутдинова Вилия Шамсутдиновна, 1938 г.р., д. Сарт-Абдрашево Сафакулевского р-на (ПМА, 2003 г.).
13. Шафикова Хайерниса Фахрисламовна, 1925 г.р., д. Белое Озеро Сафакулевского р-на (ПМА, 2003 г.).

Мокшин Н.Ф. (Саранск)

А.Ф. ЮРТОВ И М. Е. ЕВСЕВЬЕВ – ПРОСВЕТИТЕЛИ МОРДОВСКОГО НАРОДА

В 2019 г. исполняется 165 лет со дня рождения Авксентия Филипповича Юртова (1854–1916) – предтечи мордовского просветительства и 155 лет со дня рождения Макара Евсевьевича Евсевьева (1864–1931) – его ученика и последователя, выдающегося мордовского ученого-просветителя, этнографа, лингвиста, фольклориста, музееведа, педагога и общественного деятеля. Но если имя М.Е. Евсевьева хорошо известно мордовскому народу и стало, наряду с такими пассионарными личностями, как С.Д. Эрзя (Нефедов), И.М. Яушев, его этнической гордостью, то имя А.Ф. Юртова пока еще остается мало известным ему, между тем как оно заслуживает иной участи.

Это были первые выходцы из мордвы, которые своим личным примером доказали, что их родной народ является не только объектом истории и историко-этнографического познания, но и субъектом этой истории, творящим ее и способным своими собственными силами исследовать ее. И происходило это в то самое время, когда со страниц реакционной печати не сходили утверждения о вымирании мордвы, ее скором бесследном исчезновении, полном обрусении, а в исторических трудах муссировались «теории» о народах «исторических» и «неисторических», «культурных» и «некультурных», «творческих» и «неспособных к творчеству», обреченных на духовное прозябание. «Прозябая неподвижно на местах, ими издревле занимаемых даже и ныне, финны могут ли быть почтены народом, входящим в состав гражданского нашего общества? – вопрошал со страниц своей двухтомной «Истории русского народа» Н. Полевой и тут же отвечал: - Нимало: это волчцы и дикие травы, растущие по нивам, засеянным животворными, хлебными растениями» [Полевой, 1830, с. 63].

Особенно много такого порядка утверждений и инсинуаций появлялось на страницах местной печати, в том числе губернских и епархиальных ведомостях. Так, некто А. Мартынов писал в «Нижегородских губернских ведомостях»: «Недалеко то время, когда мордовское племя совершенно сольется с великорусским, и след его исчезнет. Надо пожелать этого я другим финским племенам, более упорным я своей народности, каковы чуваши, черемисы и проч. Жаль следа исторических народов, оставивших памятники письменности и искусств: когда же подобные, упоминаемые нами, народцы, почти полудикие, поглощаются сильнейшим и более образованным племенем – жалеть тут не приходится. Одного должно пожелать, чтобы многочисленные ручьи племен, разбросанных по России, поскорее слились в одно славянское море» [Мартынов, 1865, с. 194]. Губернским ведомостям вторили епархиальные. «Вообще же, должно заметить, – писал в «Самарских епархиальных ведомостях» М. Гребнев, – дело обрусения мордвы

приходит к концу: еще какая-нибудь сотня лет, и от мордовского имени в Самарском крае останется одно воспоминание» [Гребнев, 1886, с. 462].

Отмеченные представления об инородцах целенаправленно формировались не только в печати, но и посредством разного рода выставочных экспозиций, в том числе и в таких, серьезных заведениях, как Румянцевский музей или знаменитая Нижегородская (Макарьевская) ярмарка, состоявшаяся в 1896 году. Побывавший в указанном музее, как и на названной ярмарке, М.Е. Евсевьев писал 3 января 1909 г. сотруднику Русского музея Н.М. Могилянскому: «До сих пор свежо у меня то тяжелое чувство, которое я вынес 20 лет тому назад из посещения этнографического отдела Румянцевского музея, где плохо одетые манекены, имели вид огородных пугал. Затем мне не раз приходилось слышать на Нижегородской выставке в 1896 г., как многие приволжские инородцы при обозревании этнографического отдела выражали неудовольствие по поводу того, что их национальные костюмы представлены в безобразном виде и тем давали невыгодное представление об их племени» [Евсевьев, 1966, с. 487].

Господствующие классы царской России, ее административный аппарат, опираясь на церковь и черносотенную печать, обирали материально и духовно мордовский народ, принижали и оскорбляли чувство его достоинства, искореняли его самосознание, чинили препятствия развитию его языка, образования и культуры, внушали мордве чувство неполноценности, стыда за свой народ, что не могло не отражаться на его этническом самосознании. Национальное самосознание мордвы» - писал в 1890-х гг. один из ее исследователей, автор монографии «Мордва» профессор Казанского университета И.Н. Смирнов, - в высшей степени слабо: они как будто даже стыдятся своего мордовского происхождения…» [Смирнов, 1895, с. 4].

Всякие попытки иначе взглянуть на будущее инородцев, показать им «свет в конце тоннеля», тонули в сонме голосов, вещавших об их непременной, форсированной ассимиляции в лоне русского этноса. Даже утвержденная официально циркуляром Совета министра народного просвещения «О мерах к образованию населяющих Россию инородцев» от 26 марта 1870 г., так называемая «Система Н.И. Ильминского», предлагавшая христианское просвещение на родном языке и преследовавшая по существу те же миссионерско-руссификаторские цели, и та встречалась «в штыки» на различных уровнях, в том числе и в самой министерской сфере. К примеру, член Ученого комитета Министерства народного просвещения Георгиевский в 1867 г. утверждал, что нельзя учить инородцев на родном языке, ибо это «может послужить к пробуждению племенного самолюбия и уважения к собственному языку» [Мокшин, 1977, с. 137].

На страницах «Журнала Министерства народного просвещения» при обсуждении вопроса об образовании инородцев было высказало такое суждение: «Язык – это народ: утвердите язык письменностью, дайте ему некоторую литературную обработку, изложите его грамматические правила, введите его в школу и в церковь, и вы тем самым утвердите соответствующую народность и доселе безразличную в отношении к языку массу инородцев, с явным даже влечением к усвоению русского языка, вы обратите в племя, которое будет дорожить своими особенностями и будет настаивать на своем обособлении» [Журнал Министерства народного просвещения, 1867, с. 91–92].

Министр народного просвещения граф Д.А. Толстой в циркуляре от 23 мая 1870 г. управляющему Казанским учебным округом особо подчеркивал, что инородческие языки могут быть употребляемы в школах лишь «по необходимости, как орудие при первоначальном обучении и развитии инородцев» [Фонд 968. Н.И. Ильминский. Оп. 1. Д. 2. Л. 31]. Разъясняя это положение, управляющий Казанским учебным округом М. Соколов писал Н.И. Ильминскому 9 июня 1870 г., что оно не дает повода полагать, будто «в инородческих школах будут учить инородческим языкам, которые не имеют ни грамматики, ни письменности, и изучение которых, в смысле изучения языка, немыслимо» [Фонд 968. Н.И. Ильминский. Оп. 1. Д. 2. Л. 31]. Таковой была общая, казалось бы совершенно беспросветная для нерусских народов этническая ситуация, когда начиналась просветительская деятельность А.Ф. Юртова, и немногим позже – М.Е. Евсевьева.

Учитель-мордвин А.Ф. Юртов, первый на территории всей Российской империи, начавший на селе использовать родной язык систематически при обучении учащихся сначала в эрзя-мордовском селе Старая Бесовка Ставропольского уезда Самарской губернии (ныне Новомалаклинского района Ульяновской области), где работал с 1883 по

1888 год включительно, затем в мокша-мордовском селе Старая Бинарадка этого же уезда (ныне Красноярского района Самарской области) с 1889 по 1891 год, подвергся резкой критике со стороны инспектора народных училищ этой губернии Г. Гравицкого за «злоупотребление мордовским языком».

Посетив 17 декабря 1890 г. школу в с. Старая Бинарадка, инспектор дал следующий отзыв: «По моему мнению, успехи школы много выиграли бы, если бы учитель не злоупотреблял мордовским языком, к пособию которого он слишком часто при классных занятиях обращается. Он, как мордвин сам, любит больше объясняться с учащимися по-мордовски, чем по-русски. И если это было заметно мне при посещении школы, то надо предположить, что и вообще на уроках русский язык в загоне. Вследствие этого, по-моему, мальчики так плохо читают по-русски и так плохо объясняются. К мордовскому языку следовало бы обращаться только в редких случаях, чтобы объяснить для учащихся понимание сообщаемого им, преимущественно же на первых порах поступления детей в школу, когда объяснения на русском языке кажутся для них недостаточно вразумительными. На это указано мною учителю» [Фонд 968. Н.И. Ильминский. Оп. 1. Д. 166. Л. 43].

Глубоко огорченный этим отзывом, выпускник Казанской учительской семинарии, воспитанник Н.И. Ильминского, А.Ф. Юртов писал ему: «По правде, что успехи учеников моей школы не блестящи, несмотря на все мое старание и почти нечеловеческие усилия с моей стороны – занимался и занимаюсь от зари и почти до зари... Успехи эти не блестящи от малого знания детьми русского языка: большая часть поступающих в школу детей вовсе не умеет говорить по-русски, а затем как и в истекший, так и нынешний год ходили аккуратно в школу только до апреля месяца; ныне в конце марта посещало школу 58 человек, а теперь только 10 человек ходит всего. Не стану перечислять все причины малоуспеваемости (да и не настолько плохи они на самом деле, какими выставляет их г. Инспектор) детей моей школы, а скажу только, что никак не от злоупотребления мною мордовским языком. Как Вам известно, я плоховато понимаю мокшанское наречие, а еще плоше говорю на чем. Всего на бумаге передать нельзя, о чем бы хотелось порассказать и в чем попросить Вашего совета. Быть может я сам причиною неблаговоления ко мне г. Инспектора. В последнее его посещение последовало не слишком длинное, повторяющееся, запутанное и ни к чему не ведущее нравоучение. Я сказал ему, что я, как инородец сам, знаю, как тяжело инородцам без передачи на их язык понимать некоторые вещи. Боюсь, как бы г. Инспектор на сем основании не помарал меня чем-нибудь пред его Преосвященством! (подразумевается епископ Уфимской епархии Дионисий – *Н.М.*)» [Фонд 968. Н.И. Ильминский. Л. 43 об., 44 об.].

А.Ф. Юртов родился 8 февраля по старому стилю (20 февраля по новому стилю) 1854 г. в эрзя-мордовском с. Калейкино Мензелинского уезда Уфимской губернии, что ныне в Альметьевском районе Республики Татарстан, в крестьянской семье. До поступления в семинарию, он успешно закончил Казанскую крещено-татарскую школу, которая, как и Казанская учительская инородческая семинария, открылась по инициативе Н.И. Ильминского. Уже в этой школе ее директор обратил внимание на даровитого ученика, первого мордвина в ней, с которым поддерживал тесные связи до конца своей жизни (умер Ильминский в 1891 г.). По окончании учительской семинарии (1876 г.) А.Ф. Юртов был оставлен преподавателем мордовского училища при ней, в качестве которого работал до 1883 г., когда на этой должности его сменил М.Е. Кобаев (Евсевьев), бывший его ученик по семинарии. Замечу, кстати, что Казанская учительская семинария была той самой кузницей кадров, в которой сформировалась первая волна интеллигенции финно-угорских народов Волго-Камья, в том числе творческой. Именно здесь учились впоследствии такие выдающиеся деятели мордовский культуры, как поэт, переводчик, организатор просвещения мордовского народа З.Ф. Дорофеев, композитор, хоровой дирижер, педагог Л. П. Кирюков, эрзя-мордовский поэт и педагог И.П. Кривошев, эрзя-мордовский прозаик, журналист П.С. Глухов, педагог-методист, доктор педагогических наук, профессор Ф.Ф. Советкин и многие другие. Но А.Ф. Юртов был первым мордвином – учеником, воспитанником этой семинарии, открывшейся в 1872 году [Мокшин, Мокшина, 2005. С. 205–206; Мокшина, 2006, с. 101–110].

Идейным основателем семинарии был Н.И. Ильминский (1822–1891) – сын протоиерея Николаевской церкви города Пензы – выпускник Пензенской духовной

семинарии, а затем Казанской духовной академии (1846), профессор этой академии и Казанского университета, действительный статский советник, член-корреспондент Российской Академии наук. Монархист по идейным убеждениям, он верой и правдой служил царизму и Русской православной церкви, но в отличие от многих своих предшественников и современников, отвергал насильственные методы христианизации, придавал решающее значение в ее процессе родному языку. Именно по его инициативе при миссионерском обществе «Братство святителя Гурия», открывшемся в Казани в 1867 г. (названо по имени первого в Среднем Поволжье миссионера епископа Гурия, XVI в.), была создана в 1876 г. Переводческая комиссия под председательством Ильминского, которая занялась организацией работы по переводу на языки поволжских народов миссионерской литературы и публикацией ее [Мокшин, Мокшина, 2005, с. 183–184].

Работая в течение семи лет в мордовском училище при Казанской учительской семинарии, А.Ф. Юртов особенно в летнее время много ездил и ходил по мордовским селам и деревням поволжских губерний, вел миссионерскую деятельность, набирал способную молодежь для обучения в указанной семинарии. А.Ф. Юртовым были переведены на эрзянское наречие мордовского языка церковные книги «Священная история Ветхого и Нового Завета» (Казань, 1880, 1883), «Покш праздникт» (Казань, 1881), «Евангелие от Матфея» (Казань,1882), «Чин исповедания и како причащати больного» (Казань, 1884). А.Ф. Юртов является автором «Букваря для мордвы-эрзи с присоединением молитвы и русской азбуки», вышедшего в свет в Казани в 1884 году. Это был первый букварь специально созданный для обучения грамоте мордвы-эрзи.

С переведенными на родной язык церковными книгами, еще пахнувшими типографской краской, молодой миссионер шел к своему народу, неся слово Божье. До нас дошли 32 его письма, адресованные учителю Н.И. Ильминскому, которые являются ценнейшим источником для изучения не только мордовского просветительства, но и этнокультурного состояния мордовского мордвы последней четверти XIX века. Ответные письма Н.И. Ильминского А.Ф. Юртову, к сожалению, не сохранились, они сгорели в зловещем пожаре, случившемся 1 июля 1891 г. в Старой Бинарадке. Пожар превратил в пепел 126 домов, сгорело четверо крестьянских детей [Мокшин, Мокшина, 2005, с. 212].

Письма А.Ф. Юртова, большая часть которых опубликована мною на страницах журнала «Сятко» (1993, № 7–8), это не просто письма, это письма исповеди, в которых нет ни йоты фальши. Вот фрагмент, к примеру, одного из писем: «…Я 1 июня из Письмянки один пошел в мордовское село Старее Бориски, которое от Письмянок около 50 верст будет. До Борисок я в этот же день вечером дошел. Здесь я на квартире только переночевать попросился, а как переночевал, сказал хозяевам, что я желал бы у них еще денька два пожить. Они сказали: мы очень рады тебе, хоть и больше живи у нас. Я на следующий день открылся им, что и я такой же мордвин, как и они, потом рассказал, зачем я к ним в деревню пришел. Я здесь, три дня проживал, не только бранного слова, но и грубости не слыхал в обращении семейных друг с другом… Отсюда я тоже в мордовское село Секлетар отправился, куда часов в семь пробыл. Я в Секлетаре вышел на улицу, сел на лавочку, тут подошло ко мне несколько старичков, которым я рассказал, зачем пришел к ним и еще, между прочим, сказал, что кое-что из Св. Писания перевожу на мордовский язык. Старики просили меня что-нибудь прочитать из переведенного мною. Я, конечно, с полным удовольствием удовлетворил их желание. После чтения некоторые старики со слезами на глазах говорили: «Экой, Вере Нишке Паз Корьминицкем! Кода Инязоро-пазось минек кискак старае, коли зярдо бу минь эрзянь кельсэ Паздо марявлинек». После этого долго беседовал я с ними» [Сятко, 1993, с. 56].

В процессе своих многочисленных поездок, а точнее сказать, хождений по мордовским селениям А.Ф. Юртов собирал памятники устного народного творчества, выявлял и накапливал необходимые материалы для издания образцов живого народного языка как основы для учебной и вероучительной литературы. Результатом этой работы явились два выпуска сборников мордовского фольклора, бывшие по существу первыми специальными изданиями произведений мордовского устного народного творчества (песен, сказок и загадок) (Образцы мордовской народной словесности. Вып. 1. Песни на эрзянском и некоторые на мокшанском наречии. Казань, 1882; Образцы мордовской народной словесности. Вып. 2. Сказки и загадки на эрзянском наречии мордовского языка с русским переродом. Казань, 1883).

20 июля 1891 г. его преосвященством епископу Уфимской епархии Дионисием А.Ф. Юртов, за три недели до этого переживший пожар, в котором не только сгорело все его имущество, но и «ослепли совершенно» его жена и дочь, был рукоположен в сан священника и назначен священнослужителем во вновь образовавшийся Андреевский мордовский приход Уфимского уезда Уфимской губернии. Село Андреевка, где проживала мордва-эрзя, отстояло от Уфы на 35 верст (ныне в Кармаскалинском районе Республики Башкортостан). О своем приезде в Андреевку Юртов писал Ильминскому: «Приехал я в село Андреевку (Новый Энгалыш или Гайгалыш тож) 24 числа (июля 1891 г. – *Н.М.*). Село малюсенькое, в 273 ревизских души и вообще все строения очень неказисты. Церковь маленькая, без колокольни, построенная крестьянами первоначально для молитвенного дома, еще не освященная; причтовых домов тоже еще нет. Я на своих будущих прихожан, видимо, произвел впечатление хорошее: несколько старушек со слезами радости высказали мне, что их кости старые Господь сподобит похоронить своему Андреевскому священнику, а главное – своему по племени и языку родному. Прихожане обещали дом священнику начать строить на другой же день… После долгого пути я привез свое семейство в Уфу 22 августа, а 24 числа с снова разболевшимся и ослепшим семейством переехал на место настоящего служения» [Фонд 968. Н.И. Ильминский. Оп. 1. Д. 165. Л. 39 об., 56–57 об.].

Но и здесь, в Андреевке, А.Ф. Юртов, как истинный просветитель, думал не только о делах церковных, но и о мирских, в первую очередь, о просвещении народа. «Хотелось бы мне, - писал он Ильминскому, - основание положить церковно-приходской школе, да средств негде взять. Не найдете ли Вы, Николай Иванович, возможным снабдить предполагаемую школу (человек на 15) самым необходимым: книгами, учебными пособиям (аспидными досками, грифелями, карандашами, ручками и перьями)» [Фонд 968. Н.И. Ильминский. Л. 56]. Будучи священнослужителем, А.Ф. Юртов продолжал не только миссионерскую, но и педагогическую деятельность. В 1895 г. ему удалось открыть в с. Андреевка трехклассную церковно-приходскую школу. Он способствовал преобразованию этой школы в земскую, что произошло в 1906 г., оказывал всяческое содействие созданию в этом селе библиотеки для крестьян. Здесь он продолжает давно начатую работу по сбору произведений мордовского фольклора и составлению эрзянско-мокшанско-русского словаря. Фрагмент этого словаря на 160 половинках листов, включающего около двух тысяч слов от буквы К до буквы Т, в настоящее время находится в рукописном фонде Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского университета, но, к сожалению, на него пока не обратил внимания ни один современный мордовский лексикограф (Рукописный фонд Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского университета. Шифр 2580).

Превосходный знаток мордовских языков и этнографии мордовского народа, Юртов пользовался известностью и по праву считался авторитетом в этих областях знаний. В одном из писем Н.И. Ильминскому от 10 августа 1889 г. он сообщал, что получил письмо от стипендиата Гельсингфорсского университета доктора философии Арвида Генеца, в котором тот просил Юртова быть руководителем при изучении им мордовского языка, на что получил положительный ответ. Просьбу свою А. Генец направил Юртову из села Юски Вятской губернии, где занимался изучением вотского (удмуртского) языка. К сожалению, у нас пока нет сведений, состоялась ли их встреча.

Переводческая комиссия при «Братстве святителя Гурия» неоднократно обращалась к А.Ф. Юртову за советами, просила дать оценку тому или иному переводу церковных произведений. Так, комиссия эта возвратила в Самарскую духовную консисторию рукопись «Переводные поучения с русского языка на мордовское наречие» диакона Петра Ильина, присланную Консисторией в Совет этого «Братства» в 1897 году. В своем отзыве на нее А.Ф. Юртов писал: «Насчет перевода этого должен сказать, что о. диакон Ильин человек, как видно, очень трудолюбив, но еще не наторел в переводном деле и не совершенен в мордовском языке. На мой взгляд, перевод этот главным образом неудовлетворителен вследствие подстрочной передачи каждого слова. Вероятно, о. диакон Ильин не обратил еще должного внимания на то, что между русским и мордовским языком нет никакого сходства ни в значении слов и форме, ни, главным образом, в конструкции речи. При том поучения о. Путятина слишком поэтичны и богаты образами и формами, которые по-мордовски буквально передать почти невозможно. По

моему мнению, как бы то ни было, поучения на мордовский язык нужно не переводить, а перелагать, перестраивать благоразумно, по-своему, по требованию языка, держась общего строя поучения, не искажая истины: неудобопереводимые слова пропускать или заменять их другими словами…» [Фонд 93. Казанская учительская семинария. Оп. 1. Д. 623. Л. 13–14].

В то же время А.Ф. Юртов давал высокую оценку переводам вероучительной литературы, выполненным М.Е. Евсевьевым. В одном из писем Ильминскому он, в частности, отмечал, что перевод (а правильнее, на его взгляд, переложение) «Крещения Руси» на эрзянский язык, сделанный Макаром Евсевьевичем, «очень хорош, так что ни одной книги нет еще так хорошо переложенной на мордовский язык» [Фонд 968. Н.И. Ильминский. Оп. 1. Д. 166. Л. 67 об.]. Крещение Руси в переводе Евсевьева было опубликовано в Казани в 1888 году.

Умер А.Ф. Юртов 1 мая 1916 г. в с. Андреевка Уфимского уезда Уфимской губернии, где и похоронен. Изучение просветительской, педагогической, переводческой, научной и миссионерской деятельности А.Ф. Юртова по существу лишь начинается. Думается, что поисковая деятельность ученых, краеведов по описанию жизненного и творческого пути Юртова, выявлению рукописей его фольклорных сборов и материалов по мордовско-русскому словарю, других сведений, связанных с его многогранной и чрезвычайно интересной жизнедеятельностью, будет продолжена и приведет к новым находкам и открытиям.

Итак, А.Ф. Юртова следует по праву считать предтечей мордовского просветительства, который своей судьбой, учительской и научно-просветительской деятельностью был живым примером для его ученика – М.Е. Евсевьева. Но в советское время имя А.Ф. Юртова оказалось совершенно забытым и не столько из-за принятой анонимности учебных книг и канонических переводов, сколько из-за атеистической зашоренности и предвзятого подхода к духовенству, как к классово чуждому социальному элементу. С этих же позиций в советские годы замалчивалась миссионерско-просветительская деятельность М.Е. Евсевьева и умалялся его вклад в формирование и развитие мордовского просветительства, не только религиозного, но и светского, поскольку то и другое в те годы было взаимосвязано, выступало как национальное.

Через несколько месяцев после Октября М.Е. Евсевьев – старый российский интеллигент, коллежский советник, обладавший царскими наградами, известный в официальных кругах России, был арестован советскими властями. Арест произошел в 1918 г. и стал следствием известных «казанских чисток», проводившихся ВЧК после мятежа белочехов, когда задерживались все лица, хотя бы косвенно связанные с его участниками. Арест и пребывание в тюрьме стали самыми мрачными страницами в биографии уже немолодого М.Е. Евсевьева, и он впоследствии старался не вспоминать этот тяжелый эпизод. Он рассказывал, по воспоминаниям его ученика и родственника П.П. Глухова и навещавшего его в тюрьме односельчанина М.Я. Михеева, только о том, как занимался ликвидацией безграмотности своих сокамерников. М.Е. Евсевьев был освобожден по настойчивым просьбам известных советских деятелей тех лет. С просьбами в ВЧК об освобождении М.Е. Евсевьева обращались руководители Народного комиссариата просвещения А.В. Луначарский, М.Н. Покровский и Н.К. Крупская, заведующий Мордовским подотделом Наркомнаца Д.В. Желтов, заведующий Мордовским бюро Наркомпроса Г.К. Ульянов. М.Н. Покровский характеризовал его в своем ходатайстве как «незаменимого работника, специалиста по этнографии мордвы» [Осовский, Зеткина, 2003, с. 30–31]. Вместе с тем, 1920–1931 гг. были периодом разнообразной и плодотворной деятельности М.Е. Евсевьева, как научно-педагогической, музееведческой, так и общественной. Это было время перемен, взлета и надежд, как и реализации многих замыслов, которые вынашивались в предшествующий период, публикации его книг – фундаментальных трудов по этнографии, яэыкознанию, лексикографии, фольклористике (Основы мордовской грамматики. М.1928; Эрзянь морот. М., 1928; Эрзянь евскст. М., 1928; Эрзянь-рузонь валкс. М., 1931; Мордовская свадьба. М., 1931). Умер М.Е. Евсевьев 10 мая 1931 года. В 1930-х гг., уже после кончины ученого-просветителя началась «переоценка» его наследия, пересмотр его сквозь призму воинствующего атеизма и классового подхода, посыпались упреки в пренебрежении «современной революционной терминологией», в «подверженности влиянию

дореволюционных традиций», в связях с «финскими буржуазными сепаратистами», в том, что публиковавшиеся им исторические материалы, образцы мордовского фольклора лишены революционной тематики и новой реальности строительства социализма [Осовский, Зеткина, 2003, с. 37].

Независимо от конъюнктурных политических оценок, научное и педагогическое наследие М.Е. Евсевьева уже прочно вошло в золотой фонд мордовской культуры и стало ее фундаментом, как справедливо отмечал один из его учеников доктор педагогических наук, профессор Ф.Ф. Советкин в своем выступлении на юбилейном торжестве, посвященном 100-летию со дня рождения М.Е. Евсевьева. Но в то же время «Саранск как-то недостаточно внимания уделяет светлой памяти и неоценимым заслугам перед мордовским народом просветителя мордвы Макара Евсевьевича. Я предлагаю, - говорил он, - соорудить ему памятник в центре города. Думаю, что этот вопрос будет в скором времени решен» [Советкин, 1981, с. 151].

Сейчас, когда после многих десятилетий замалчивания наше общество востребовало материалы из жизни политических, церковных, общественных деятелей, проводивших линию, альтернативную революционным демократам и либералам прошлых времен, просветительское наследие А.Ф. Юртова и М.Е. Евсевьева вновь актуализировалось. И это понятно: их мысли и действия, не отличаясь революционной яростью и непримиримостью, были весьма весомыми в жизни государства, функционировании его социальных институтов, в упрочении его этнических основ, этнокультурных традиций самобытности. Именно такие люди, при естественной их скромности в самооценках, а отнюдь не одержимые идеологией революционного максимализма и фанатизма функционеры, сыграли важную роль в жизни многих поколений простых людей России, составляющих ее народов. И теперь, после того как угас послереволюционный порыв спровоцированных масс, опыт мыслительной и практической деятельности этих уравновешенных ответственных перед соотечественниками людей должен служить образцом для созидателей России XXI века. В числе таких образцов для активного гражданина нынешнего и будущих времен можно, вне сомнения, взять образы и подвижнические труда выдающихся сынов мордовского народа и России А.Ф. Юртова и М.Е. Евсевьева.

Источники и литература:

1. Гребнев М. Мордва Самарской губернии // Самарские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1886. № 23.
2. Евсевьев М. Е. Избранные труды. В 5-ти томах. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1966. Т. 5.
3. Журнал Министерства народного просвещения. 1867. № 4–6. Ч. 134.
4. Мартынов А. Мордва в Нижегородском уезде. Из записок 1863 г. // Нижегородские губернские ведомости. Часть неофициальная. 1865. № 24.
5. Мокшин Н.Ф. Этническая история мордвы. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1977.
6. Мокшин Н.Ф., Мокшина Е.Н. Мордва и вера. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2005.
7. Мокшина Е.Н. Религиозная жизнь мордвы во второй половине XIX – начале XXI века. Саранск: Тип. «Красн. Окт.», 2006.
8. Осовский Е.Г., Зеткина И.А. Макар Евсевьевич Евсевьев: просветитель, ученый, педагог. Саранск, 2003.
9. Полевой Н. История русского народа. В 2-х т. СПб., 1830. Т. 1.
10. Смирнов И. Н. Мордва. Казань, 1895.
11. Советкин Ф. Ф. Избранные труды. В 3-х т. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1981. Т. 3.
12. Сятко. 1993. № 7–8.
13. ЦГА РТ. Фонд 93. Казанская учительская семинария. Оп. 1. Д. 623.
14. ЦГА РТ. Фонд 968. Н. И. Ильминский. Оп.1. Д. 2, 165, 166.

Мокшина Е.Н. (Саранск)

ИЗ ИСТОРИИ СВЯТЫХ ОБИТЕЛЕЙ МОРДОВИИ (ДРАКИНСКИЙ ПОКРОВСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ)

Достопримечательностью старинного эрзя-мордовского с. Дракино Торбеевского района Республики Мордовия является Покровский мужской монастырь. Образовался он

в 1996 г. по инициативе местного духовенства и архиепископа Саранского и Мордовского Варсонофия, мечтавшего, чтобы в каждом районе Мордовии был свой монастырь. Официальное открытие монастыря состоялось в 1998 году. Монастырь возник на базе каменной Покровской церкви, построенной еще до революции, с богатой историей, наполненной драматическими событиями.

Село Дракино древнее, впервые как деревня оно было упомянуто в «Книгах Мещерского уезда письма, меры и межевания» в 1669 году. В дореволюционное время оно являлось казенным и входило в Спасский уезд Тамбовской губернии. По историческим сведениям, мордва-эрзя (шокша) заселила его во второй половине XVII в., перебравшись из эрзя-мордовской деревни Нароватово с территории нынешнего Теньгушевского района Республики Мордовия. Дракино быстро росло, в конце XIX – начале XX вв. жителей в нем насчитывалось около двух с половиной тысяч человек (1610 чел. в 2005 г.). Население занималось преимущественно хлебопашеством, но страдало от малоземелья, поэтому многие сельчане уходили на отхожие работы. В основном они нанимались в летний период в частновладельческие хозяйства Саратовской губернии на полевые работы. Из несельскохозяйственных занятий дракинцы освоили заготовку леса, разные виды деревообработки, производили изделия из лыка, луба, мочала. Были в Дракине и представители сельской буржуазии, занимавшиеся помимо земледелия различными промыслами, торговлей. Они содержали мельницы, обдирки, маслобойки, смолокурни и другие заведения. В Дракинской волости насчитывалось 28 таких заведений. Важным толчком к развитию предпринимательства стало строительство железной дороги и станции Торбеево, находящихся в непосредственной близости от Дракина. Среди дракинских представителей буржуазии выделялись хлеботорговцы Балаевы, Паниматкины. Славилось Дракино и своими садами. Известно, что в конце XIX в. сады имели 135 хозяйств, в которых росло 5078 плодовых деревьев.

Известно, что жители Дракина долгое время сохраняли язычество, а христианство приняли только в середине XVIII века. По древним традициям, мордовским богам они молились в дубовой роще под старым дубом неподалеку от своего поселения. Здесь приносили они свои жертвы, повязывали на ветки дуба разноцветные лоскутки. Проходя мимо священной рощи и дуба, даже после христианизации, благоговенно крестились. Дубасов И.И. в «Очерках из истории Тамбовского края» (Вып. 1. М., 1883) писал, что еще в конце XIX в. в окрестностях села Дракино сохранялись остатки древнего языческого кладбища, куда сельчане, уже будучи крещеными, ходили на помин своих предков, а затем шли на православное кладбище [Дубасов, 1883].

Богословский П., написавший большой очерк о селе Дракино, опубликованный впервые в «Тамбовских епархиальных ведомостях» (1890. № 18, с. 924–948) отмечал, что, по его мнению, недостатком религиозно-нравственной жизни жителей Дракина являются суеверия. Почти в каждой дракинской семье есть женщина-покликуша, чье появление мордва приписывала порче колдунов. Верят они и в домовых, которые, по их объяснению, могут извести скот, поэтому придают особое значение цвету шерсти животных. Мордовские женщины верят в ворожбу и часто ездят к ворожеям за тридцать верст и более. И вообще, мордва очень суеверна, поскольку в христианской вере еще народ юный [Богословский, 2014, с. 414].

Изначально Дракино входило в приход села Вача, находившегося от него на расстоянии двух километров (ныне не существует). По преданию, при уничтожении с. Вача дракинские крестьяне перенесли оттуда храм в свое село. Первая церковь была деревянной, не отличалась благолепием, наоборот – все в ней было скудно и ветхо. Точной даты ее строительства не сохранилось (примерно 1743 г. или немного позже). Освящена она была в 1749 г., а позднее сгорела. Вторую деревянную церковь, которую освятили в честь Покрова Божией Матери с Иоанно-Предтеченским и Никольским приделами, построили в 1853 г. по указу Тамбовской духовной консистории по плану из строительной комиссии, и действовала она до 1907 года. Третья нынешняя каменная церковь строилась с 1890 до 1915 г., но завершить ее строительство полностью не удалось из-за того, что вначале началась Первая мировая война, вслед за которой последовали революции и гражданская война. Старожилы воспоминали, что при строительстве храма для большей крепости раствора в него замешивали собранные у дракинцев парное молоко и сырые яйца. А кирпичи для церкви изготавливал местный заводик, который имел

небольшие мощности, чем и были обусловлены медленные темпы его возведения. После завершения сооружения колокольни, она вдруг обрушилась, и ее пришлось восстанавливать. Высота храма вместе с крестом составляла 63 метра. Первую службу в этой церкви провели в 1907 году. Окончательно же храм открылся 4 декабря 1915 г., несмотря на то, что его алтарная часть так и не была достроена.

Так как по селу проходил большой Саровский тракт, была вымощена дорога из булыжника соединившая, правда, не до конца, Дракино и Спасск. Оставалось проложить всего четыре километра между Хомутовкой и Дракным. Однако в 1904 г. строительство было прекращено, о чем свидетельствуют цифры, выложенные из кирпича на мосту, соединяющем улицы Азяева (Чигла) и Комсомольскую (Романовка). Строительство вел прораб Гавриил Яковлевич Акашев. Как ожидалось, именно по этому пути должны были проехать государь Николай II с государыней Александрой Федоровной в 1903 г. по дороге в Дивеево на канонизацию мощей Преподобного Серафима Саровского, но маршрут впоследствии изменили.

В с. Дракино храм в советское время закрывался три раза. Впервые это случилось в 1920 г., но вскоре церковь открыли, и действовала она до 1937 года. В период коллективизации сельского хозяйства и активно развернувшейся антицерковной компании храм отняли у прихода и вновь закрыли.

В 1937 г. был арестован его священник отец Михаил (Яковлев Михаил Васильевич, уроженец с. Дракино, 1899 г. рожд). Как враг народа, он был расстрелян. Старожилы вспоминали, что первые комсомольцы села Владимир Кажаев и Матвей Кузнецов срезали крест, повесив на его место красный флаг. Сброшен был и колокол, который, упав, под тяжестью собственного веса ушел под землю почти наполовину. Впоследствии жители близлежащего мордовского с. Жуково, находившегося в трех километрах от Дракина, куда на жительство перебралась часть дракинцев, передали его Покровской церкви.

Дракинцы более девяти лет вели борьбу за то, чтобы вернуть отнятый храм. Лишь в 1946 г., по завершению Великой Отечественной войны, по ходатайству Заверткиной Анны Васильевны и при содействии Кажаева Ивана Васильевича церковь открыли, она действовала до 1958 года. Ее настоятелем был отец Давид. При нем была куплена первая легковая машина «Победа», обнесено изгородью из колючей проволоки кладбище, церковь огорожена штакетником и построен пятистенный дом, вывезенный из с. Виндрей. Самому храму нужна была реставрация, которую выполнил земляк, художник из Москвы Кузнецов П.Я. Однако начались ссоры прихожан с отцом Давидом, на него посылались жалобы. Священник при поддержке председателя сельского совета Евтеевой Е.А. начал сбор подписей о закрытии храма и добился этого в 1958 году. Колхозу с. Старые Пичуры передали машину. В доме при церкви разместили сельский Совет, который располагался здесь вплоть до 1974 года. Храм в течение девятнадцати лет использовали под разные хозяйственные цели, в основном как зерновой склад [Акашева, Палкина, 2004, с. 5; Богословский, 2014].

Вновь прихожане начали обивать пороги кабинетов чиновников Саранска и Москвы, ходатайствуя об открытии храма. Возле церкви несли постоянное дежурство люди для защиты от вандализма хулиганов и предотвращения попыток въехать в него на тракторе, чтобы пробить противоположную стену. Несмотря на принятые меры, в начале 1970-х гг. такой заезд все же имел место, но стена осталась неразрушенной. Инициатором открытия храма в с. Дракино стала Ольга Васильевна Корнеева. Более пяти лет она ходила по начальственным кабинетам, в том числе московским. Ее активно поддерживали еще семнадцать женщин. Их терпению и старанию изумлялись представители районной власти. Государственные чиновники в 1978 г. решили на территории храма открыть филиал рязанского завода кузнечно-прессового оборудования. Однако сельчане организовали у храма круглосуточное дежурство. Когда завезли станки, на территории у церкви собрали народ: учителей, школьников, прочую сельскую интеллигенцию. Плотной стеной у ворот храма встали семнадцать самоотверженных женщин и несколько мужчин во главе с О.В. Корнеевой. Но милиция их разогнала. Кто-то подсказал все происходящее (милицейские команды, вопли и причитания) записать на магнитофонную пленку. Об этом узнал начальник милиции, после чего районные власти покинули территорию.

Жительница села Кузнецова А.Е. (девяностолетняя жительница села) впоследствии рассказала, что с магнитофонной записью семнадцать бесстрашных женщин в

национальной мордовской одежде и лаптях, оборванные и грязные, на поезде поехали в Москву. Там они хотели обратиться в американское посольство. На Казанском вокзале их уже ждал автобус. Женщин-ходоков привезли в комитет по охране прав человека при правительстве, где выслушали, успокоили, пообещали, что будет дано указание руководителям Мордовии об открытии храма. И действительно по прошествии недолгого времени 4 декабря 1978 г., в православный праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы, церковь была окончательно открыта. Постепенно в храм на прежнее место люди стали возвращать спрятанные ими иконы, церковные книги и другие ценности. Так, по воспоминаниям дракинцев, одна старинная икона Пресвятой Богородицы долго являлась столешницей, так ее сохранили.

Первое время в церкви было очень холодно, сыпалась от сырости штукатурка, искрилась проводка. Но люди продолжали усердно молиться и делать все, чтобы восстановить единственный действующий в Торбеевском районе храм. Оставив свой хороший дом, Корнеева О.В. перебралась жить в разваливающееся здание 1850 г. на территории церкви. Она осуществляла контроль за работами, которые проводили московские реставраторы и художники, за рациональным расходованием пожертвований, купленного сусального золота, вела финансовую документацию. При ней изготовили добротную металлическую изгородь для церкви, осуществлялась попытка заасфальтировать дорогу до кладбища. Много потрудились для благоустройства и другие жители села, в особенности сестра Корнеевой О.В. Потапова М.В., а также Акашева А.Г. и Кузнецова А.Е. [Акашева, Палкина, 2004, с. 5].

В 1998 г. на базе дракинской церкви открыли мужской монастырь. В этом же году освятили в честь Рождества Иоанна Предтечи и святителя Николая его два боковых придела. По инициативе настоятеля монастыря о. Пахомия и игумена о. Амфилохия, за короткий срок своим служением и деяниями завоевавших известность и уважение не только у себя в районе, но и в республике, было облагорожено старое кладбище. А 19 августа 2000 г. открыто новое кладбище и обнесено металлической изгородью. Отремонтирована дорога по улице Азяева. Проложен асфальт от храма до кладбища по ул. Садовая (Заврагун). Причем, его прокладка начиналась на пожертвования дракинцев, многие из которых вносили по 300 и более рублей. Полностью отреставрировано старое здание церковно-приходской школы, построенное в 1888 году. Здесь ныне располагается крестильня, воскресная школа и комната отдыха.

В 2001 г. монастырь взял в аренду в трех километрах от села 20 гектаров земли и начал обустройство скита. К настоящему времени на скиту расположена домовая церковь в честь преподобного Серафима Саровского, которую освятил в феврале 2002 г. архиепископ Варсонофий, а также созданы условия для проживания братии и занятия сельскохозяйственной деятельностью. Довольно серьезно монастырь с 2002 г. занимается пасечным пчеловодством. Его земли засажены травой-медоносом – мордовником, ульев на пасеке не менее пятидесяти. Хорошо налажен уход за ними, в том числе и зимой (есть специально построенное подземное хранилище), а также сбыт меда на рынке.

Братия монастыря немногочисленна (в данное время всего четыре человека), но по возможности старается совершать просветительскую, миссионерскую и благотворительную деятельность. Со дня образования монастыря в 1998 г. при обители функционирует Воскресная школа. На сегодняшний день в этой школе обучаются 115 человек, из них 25 взрослых и 93 ученика школьного возраста (6 групп близких по возрасту и 5 воцерковленных педагога, прошедших обучение на катехизаторских курсах). Директором Воскресной школы является наместник монастыря игумен Пахомий, а её духовником игумен Амфилохий (благочинный Покровского монастыря). Особенную серьёзность занятиям придаёт тот факт, что в конце каждой четверти сдаётся экзамен, а по окончании каждого курса учащиеся получают документ о переходе в следующий класс (экзаменационный лист). Обучение, по мнению игумена Пахомия, всегда даёт результаты только в тесной связи с воспитательным процессом, для чего и была создана дополнительная учебно-материальная база (класс хореографии для девочек, спортивный зал для мальчиков, хоровой класс, а также класс кройки и шитья). Дети помимо изучения основ православия занимаются также пением, игрой на гитаре, рукоделием, спортом. На территории монастыря устроена детская игровая площадка, где после службы и занятий они могут отдохнуть, покататься на качелях и карусели.

В жаркий день можно освежиться и попить прохладной воды у фонтана среди зеленых насаждений.

На Пасху, Рождество, и многие другие праздники устраиваются выступления учеников Воскресной школы в общеобразовательных школах, районной поликлинике, детском доме в п. Потьма Зубово-Полянского района. Для учащихся и учителей регулярно проводятся паломнические поездки в Валаамский монастырь, по святым местам Петербургской, Московской, Псковской, Тверской, Нижегородской, Рязанской, Саранской епархий. У монастыря имеется свой транспорт (автобус, машины). В период летних каникул для учеников устраиваются краткосрочные лагеря. И хотя они длятся всего пять дней, эти дни становятся для ребят самыми желанными и полными впечатлений. «Хотя это весьма хлопотное мероприятие, – рассказал игумен Пахомий (Куцин), – но с педагогической точки зрения, как показывает практика, совместное пребывание в лагере в течение нескольких дней очень сильно сплачивает ребят и сближает их с педагогами. Ребёнок раскрывается и это даёт возможность духовнику или педагогу корректировать, с Божией помощью, в правильном направлении характер ребёнка». Здесь на практике реализуются детьми теоретические знания, полученные ими в Воскресной школе. Православный лагерь – это итог, венец прошедшего учебного года. В лагере детей стараются воспитывать в духе патриотических традиций народов России. Часто в качестве тематических мероприятий, проводимых в нем, служат героические сюжеты из российской истории (русские былинные богатыри, знаменитые сражения, а также их предводители – военачальники и флотоводцы и др.), что, безусловно, способствует развитию познавательного интереса ребят к этой области знаний. Направленный епархией в монастырь в 2015 г. иеромонах Августин, не только ведет службы, но также для прихожан читает проповеди поведения в храме и в семейной жизни. Священниками монастыря периодически совершаются тюремные служения в исправительной колонии ИК-12, а также благотворительные служения в детском доме детей-инвалидов в п. Потьма [Покровский монастырь сегодня. Электронный ресурс].

Ныне Дракинский Покровский мужской монастырь с его главным храмом, всеми другими постройками и прилежащей к ним территорией поражают своей ухоженностью. Покровская церковь после того, как, наконец, была достроена ее алтарная часть, приобрела законченный архитектурный облик, ее внутреннее убранство отличается торжественной красотой и благолепием, чем, безусловно, гордятся все жители села.

В июле 2016 г. с. Дракино было обследовано этнографической экспедицией Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева, в ходе которой проводился опрос по специально разработанной анкете, посвященной изучению религиозной жизни мордовского народа [Мокшина, 2006, с. 210; Мокшина, 2013, с. 136]. Было проанкетировано 97 человек. Опрос показал высокую степень религиозности дракинской мордвы. Так, на вопрос «Какой религии придерживаетесь?» 97% опрошенных заявило о своей приверженности к православию, и только 3% ответило, что не придерживаются религии. На вопрос «Как часто Вы посещаете церковь?» 27% информаторов заявило, что достаточно часто, 63% из них ответило, что редко – по большим праздникам, не посещают церковь 10% дракинцев. Крещеными оказались 99% жителей села.

Для изучения отношения сельских жителей Республики Мордовия к переменам в религиозной сфере, произошедшим в стране в постсоветское время, возможностям их использования для решения многих важных задач, стоящих перед Россией на современном этапе в анкете были поставлены вопросы: 1. «Как вы думаете, возросла ли роль религии в жизни общества и как вы к этому относитесь?»; 2. «Как вы думаете, может ли религия помочь в возрождении России, упрочении целостности государства, укреплении нравственных устоев общества?»

На первый из них 71% информаторов ответило, что роль религии в обществе возросла, больше стало верующих и это хорошо. Но были и такие, кто, отметив рост влияния религии, был этим не доволен (2%). Другого мнения придерживалось 18% респондентов, считающих, что значимость религии в обществе в последнее время не возросла, поскольку и ранее была не меньшей, ибо они всегда верили в бога. Рост значимости религиозного фактора в обществе отрицали 9% опрошенных.

На второй вопрос анкеты 64% информаторов ответили положительно, однако 23% из них полагают, что эта помощь вряд ли может быть существенной. Отрицательный ответ дали 6% респондентов, оставшиеся 7% не знали ответа.

Нередки в современном мире этнополитические конфликты, в которых немаловажную роль играет религиозный фактор. И хотя в Мордовии обстановка относительно спокойная среди регионов России, изучать отношение ее жителей к людям иных религиозных взглядов нелишне. В этой связи в анкете ставились вопросы «Каково ваше отношение к людям другого вероисповедания?» и «Как вы думаете, могут ли возникнуть конфликты в Мордовии на религиозной основе?»

При ответе на первый из них, 37% опрошенных отметили, что доброжелательно относятся к людям иного вероисповедания. Терпимое отношение к таковым высказали 51% информаторов, полагая, что каждый человек должен выбирать веру сам. 3% опрошенных заявили, что не терпят иноверцев. Думают, что необходимо придерживаться той веры, что и другие представители его национальности, 4% респондентов. Оставшиеся 5% не задумывались над этим вопросом.

Отвечая на второй вопрос 13% информаторов не исключают вероятности возникновения конфликтных ситуаций в Мордовии на религиозной основе, особенно при их искусственном разжигании. 70% респондентов считает, что таких конфликтов в республике не возникнет, поскольку в ней нет серьезных противоречий в религиозной сфере и создать их вряд ли удастся. Некоторые (8%) не признают такое реальным из-за малого влияния религии на население. Часть информаторов (9%) не знала ответа на данный вопрос.

В постсоветский период в Россию приехало много религиозных проповедников из-за рубежа. Быстро расплодились различные секты, большинство которых также являются заграничными гостьями. Иностранные миссионеры не обошли вниманием и Республику Мордовия. И хотя большинство населения Мордовии, как русские, так и мордва, придерживаются православия, миссионеры и секты пытаются вести прозелетическую работу и здесь.

Во время анкетирования, проведенного этнографической экспедицией, сельчанам задавался вопрос: «Как вы относитесь к тому, что в Мордовию, в Россию приезжает и ведет религиозную агитацию среди населения большое число проповедников зарубежных, а также сектантов различных мастей?» Опрошенные разделились во мнениях. Отнеслись резко отрицательно к деятельности иностранных миссионеров и сектантов, считая, что им нельзя давать возможность агитировать население, 61% информаторов. Менее категоричные респонденты заявляли, что поскольку в нашей стране существует свобода совести, то пусть они ведут свою работу свободно (15%), либо под контролем органов государственной власти (12%). 12% не знали ответа на поставленный вопрос.

Изучалось во время анкетного опроса и отношение сельчан к богослужению на родных мордве языках в принципе. На вопрос «Должна ли православная церковь в мордовских селах вести свои службы на национальных языках, хотели ли бы вы этого?» 54% респондентов ответило отрицательно, отметив, что их устраивает проведение богослужений на русском языке. Анкетирование выявило и сторонников ведения богослужений на мордовских (эрзя, мокша) языках. Из них 19% желали бы перевести на родные языки мордвы все виды богослужений, а 18% думают, что необязательно переводить все, можно лишь некоторые (исповедь, проповедь и др.). 10% опрошенных не знали ответа на данный вопрос.

Задавались сельчанам во время анкетирования и вопросы весьма существенные для мордвы как этноса на нынешнем этапе его развития, консолидации, такие как «Ваше отношение к слову «мордва» и «Как вы относитесь к попыткам некоторых представителей интеллигенции расколоть мордовский народ на два народа (эрзю, мокшу)?»

На первый из них 87% опрошенных ответило, что это название моего народа и я горжусь этим именем. Респондентов, заявивших, что это прозвище моего народа, и оно мне не нравится, было выявлено 3%. Оставшиеся 10% не задумывались над этим вопросом.

На второй вопрос анкеты были получены следующие ответы. 73% информаторов считает, что этого нельзя делать, они с этим не согласны. Ответивших, что это необходимо сделать, я их поддерживаю, было выявлено 5%. Оставшиеся 22% затруднились с ответом.

Проведенное анкетирование жителей с. Дракино показало, что хотя его результаты весьма позитивны и демонстрируют, что их религиозная жизнь лишена серьезных противоречий и проблем, обеспокоенность вызывают безразличие, пассивность и некомпетентность многих дракинцев к важным для будущего мордвы вопросам, как в этноконфессиональной сфере, так и по другим аспектам, что говорит о необходимости привлечения большего внимания к просветительству, серьезной работы по развитию этнического самосознания.

Выражал обеспокоенность состоянием духовности дракинцев и игумен Амфилохий, с которым мы много беседовали на эту тему во время экспедиционной поездки. Он, в частности, отмечал снижение уровня религиозности жителей с. Дракино в последние годы по сравнению с концом последнего десятилетия прошлого века и началом нынешнего столетия, что выражается в том, что люди реже стали ходить в церковь даже в праздники, с меньшим энтузиазмом откликаются на просьбы духовенства о помощи в различных житейских вопросах. Заметил он и то, что сельчане более всего обеспокоены материальными проблемами, многие из них ведут разгульный образ жизни, пьют спиртные напитки, нецензурно ругаются. Хотя, по его мнению, у дракинцев с монастырем и его служителями в общем сложились вполне нормальные, дружественные отношения.

Источники и литература:

1. Акашева Г., Палкина Г. Защитившие храм // Торбеевские новости. 2004. 19 ноября. С. 5.
2. Богословский П. Село Дракино, Спасского уезда, Тамбовской губернии (1890 г.) // Мордва Российской империи / сост. В. А. Юрченков. Саранск, 2014. С. 402– 414.
3. Дубасов И.И. Очерки из истории Тамбовского края. Вып.1. М., 1883.
4. Мокшина Е.Н. Религиозная жизнь мордвы во второй половине XIX – начале XXI века. 2-е изд., доп. и перераб. Саранск, 2006. 308 с.
5. Мокшина Е.Н. Актуальные проблемы истории и этнографии мордовского народа. Саранск, 2013. 231 с.
6. Покровский монастырь сегодня [Электронный ресурс]. Режим доступа: pokrovm.ru

Нафиков Ш.В. (Уфа)

ВЕРОЯТНЫЕ ЛЕКСИЧЕСКИЕ СБЛИЖЕНИЯ МЕЖДУ ЭСКИМОССКИМИ И АЛТАЙСКИМИ ЯЗЫКАМИ (НА ПРИМЕРАХ ИЗ БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА)

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

Положение палеоазиатских языков (ПА) в генеалогической классификации представляет один из классических примеров спорных точек зрения в компаративистике. Традиционный взгляд на обособленное положение ПА был подвергнут сомнению и критике в исследованиях целого ряда ученых, как отечественных, так и зарубежных.

В публикациях таких известных специалистов по отдельным палеоазиатским языкам, как [Крейнович, 1958; Панфилов, 1967], и палеоазиатских в целом [Володин, 2001] дается сравнительный материал в плане сопоставления юкагирского [Крейнович, 1958], нивхского [Панфилов, 1967] с рядом урало-алтайских и алтайских языков. По наблюдениям известного специалиста по палеоазиатским языкам А.П. Володина, из числа ПА должны быть исключены юкагирский и эскалеутские языки (ЭА) (односторонняя агглютинация, алтайский тип) [Володин, 2001, с. 135]. «Более продуктивными представляются поиски связей ЭА с <…> тунгусо-маньчжурскими, монгольским. Сейчас важно то, что к ПА ЭА языки отнесены быть не могут» [Володин, 2001, с. 136]. В наше время данный вывод был подтвержден на обширном материале в фундаментальном труде О.А. Мудрака «Эскимосский этимологикон» [Мудрак, 2011], где автор приводит обстоятельную аргументацию в пользу принадлежности эскимосских языков к алтайской языковой семье. В частности, им отмечается, что «для многих эскимосских лексем удается проследить этимологические связи. Большая их часть выводится из хорошо известных алтайских корней» [Мудрак, 2011, с. 5].

Авторы представленных тезисов предприняли ниже попытку дополнить компаративный материал из работы О.А. Мудрака рядом примеров из башкирского как одного из представителей древней ветви тюркских языков (ех. С.Малов).

1. Пэск. **acay* < **äcäɣ* ‘тетя по отцу’ [Мудрак, 2011. С. 67].

~ ПА **ăčV* ‘старшая родственница (обычно о женщинах)’ < **acaʏ* [Мудрак, 2011. С. 1273].

ПА **ăčV* ‘старший родственник, предок’ > Пэск. **acu-* < **ačo-* ~ **äc-* ‘изменять жене’ ~ ПТМ **aci* ‘жена старшего брата, женщина, жена’ [Мудрак, 2011. С. 70, 1273] = пратюрк. (ПТ) параллель **eǯe* ‘мать’, также в ряде языков ‘старшая сестра’, ‘старшая по возрасту женщина’ [Севортян, 1974. С. 231] ~ башк. *äsä(j).*

2. ПА **ágà*(~*e-*) ‘рот, открывать рот’ > Пэск. **aʏita-* [Мудрак, 2011. С. 1273] = ПТ **aʏyz* ‘рот’ [Севортян, 1974. С. 81-83] ~ башк. *awyƃ* ‘рот’.

3. ПА **àgŋa* ‘сеть, вязать, плести’ > юпик **aϑənV-* ~ башк. *ay* ‘сеть’, confero ПТ **aʏ* ‘сеть для ловли птиц / рыб’ [Севортян, 1974. С. 118], confero ТМ *aŋa*, *aŋʏa* ‘сеть для подледного лова рыбы’ [Сравнительный…, 1975, т. I. С. 45].

4. ПА **agurV* ‘молозиво’ > Пэск. **əϑri* [Мудрак, 2011. С. 1273] ~ башк. *ыуыҙ* ‘молозиво’.

5. ПА **ằgV* ‘острый, точить’ > Пэск. **aʏi-* [Мудрак, 2011. С. 1273] ~ башк. *игәү* ‘точило’, *игә-* ‘точить’.

6. ПА **ắk‘V* ‘старший брат’ > и(т)? **akka-* [Мудрак, 2011. С. 1273] ~ башк. *аға(й)* ‘старший брат’.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что очевидные сближения, сходство наблюдаются в значительной степени за рамками 100-словного (стандартного) списка М.Сводеша, скажем, глоссы под №№ 1, 3, 4, 5, 6. Количество сравнительного материала может быть значительно увеличено. Тезисы представлены в порядке постановки вопроса, который требует дальнейших более обстоятельных изысканий.

Источники и литература:

1. Володин А.П. Мысли о палеоазиатской проблеме // Вопросы языкознания. 2001. № 4. С. 129-141.
2. Крейнович Е.А. Юкагирский язык. Л., М., 1958.
3. Мудрак О.А. Экимосский этимологикон. М.: Тезаурус, 2011.
4. Панфилов В.З. Нивхский язык // Языки народов СССР. Т. 5. С. 408.
5. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М.: Наука, 1974.
6. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю. В 2-х томах / Отв. ред. В. И. Цинциус. Т. I. Л.: Наука. Ленингр. отд., 1975. Т. II. Л.: Наука. Ленингр. отд., 1977.

Нечвалода А.И. (Уфа)

ШИПОВСКИЙ ГРУНТОВЫЙ НЕКРОПОЛЬ (РАСКОП XIII): ПАЛЕОДЕМОГРАФИЧЕКИЙ АСПЕКТ

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

Шиповский некрополь является одним из крупнейших археологических памятников лесной полосы Южного Приуралья эпохи раннего железного века. По мнению авторов коллективной монографии, хронологические рамки существования Шиповского некрополя находятся в пределах IV в. до н.э. по IV в. н.э. Это восемь столетий. Такой длительный срок существования могильника, по мнению авторов, характерен в целом для большинства памятников кара-абызской культуры, являющейся самым устойчивым образованием Южного Приуралья на протяжении всей эпохи раннего железа [Овсянников и др., 2007, с. 84].

Шиповский грунтовый могильник располагается в 25 км юго-восточнее г. Уфа, вдоль правого берега р. Белая (Агидель) на южной окраине д. Шипово Иглинского района Республики Башкортостан. Могильник раскапывался в течении шести полевых сезонов (1965–1967, 1969, 1972 и 1978 гг.) экспедициями ИИЯЛ БФ АН СССР под руководством А.Х. Пшеничнюка.

Краниологический материал из Шиповского могильника, вошедший в нашу работу, происходит из раскопок В.В. Овсянникова в 1993–1994 гг. Раскоп XIII, ранее заложенный археологом В.Н. Васильевым (раскопки 1990–1991 гг.), был им значительно расширен. В результате исследования на площади в 2280 м.^{2} было выявлено 232 погребения.

Как отмечает В.В. Овсянников, раскопом XIII была определена северная граница грунтового могильника Шипово, где были обнаружены наиболее поздние погребальные комплексы, содержащие уникальный антропологический материал [Овсянников и др., 2007, с. 4]. По мнению авторов, начальный этап формирования Шиповского некрополя связан с проникновением на Среднюю Белую в VI в. до н. э. прикамского *ананьинского* (курсив мой – А.Н.) населения, оставившего т.н. Старший Шиповский могильник, исследованный А.Х. Пшеничнюком [Пшеничнюк, 1982]. На его территории были выявлены грунтовые погребения ананьинской культуры, а также захоронения эпохи средневековья.

Палеодемографичекий аспект. Эпизодическое присутствие антропологов в поле во время экспедиционных сезонов, при том, что в случае плохой сохранности материал не забирался для последующей камеральной обработки, выразилось в невосполнимой потере части информации для палеодемографической реконструкции.

В частности, мы не имеем достоверных сведений по полу и возрасту некоторых погребенных, при том, что кости скелета, судя по данным археологического отчета, были вполне удовлетворительной сохранности. В связи с этим обстоятельством, нам приходится пользоваться информацией, почерпнутой из археологических источников, чтобы установить половую принадлежность на основании элементов погребального обряда и сопроводительного инвентаря, имеющего отчетливую гендерную нагрузку.

Для мужской части кара-абызского населения это, как правило, железный наконечник копья в изголовье, костяные наконечники стрел в области тазового пояса, длинных костей ног, у женщин – височные подвески, ожерелье из бус, пряслица.

В табличную форму была сведена информация, содержащая краткое описание остеологического материала извлеченного из погребений XIII раскопа Шиповского грунтового некрополя, и половозрастные характеристики, необходимые для получения палеодемографических данных по шиповской палеопопуляции, а также археологическая информация, использованная нами для определения половой принадлежности.

Процедура диагностики пола и возраста состояла из визуально-морфологического исследования черепа с применением различных диагностических критериев [Алексеев, Дебец, 1964; Standarts for Data Collection from Human Skeletal Remains, 1994], и проводилась по черепам хорошей и удовлетворительной сохранности, что позволило нам использовать половозрастные определения в рамках 5-10 летних интервалов [Acsadi Gy. & Nemeskeri J, 1970][*].

Известно, что наиболее точные определения возраста возможны в детской группе погребенных (в пределах одного года), к сожалению, в нашем случае мы ничего не можем сказать о структуре как детской (т.е. о смертности детей в возрастном интервале первого детства от 1 года до 7 лет), так и второго детства (в возрастном интервале от 7 года до 14 лет)[**] смертности, так как скелетные остатки детей и подростков отсутствуют в шиповской остеологической коллекции, по-видимому, они просто не собирались в поле в связи с их неудовлетворительной сохранностью.

В данном контексте мы только можем сослаться на классическую работу K. Weis, который на основе изучения детской и юношеской смертности в «первобытных» современных и древних популяциях, установил размах изменчивости данных демографических показателей. Величина детской смертности варьируется, по его данным, в пределах 90–60 % доживающих до 1 года новорожденных, величина же юношеской смертности изменяется в переделах 30–70 % доживающих до 15 лет [Weiss K., 1973].

Например, в изученной нами серии срубной культуры эпохи бронзы из могильника Смеловка Саратовская области, состоящей из 95 скелетов, юношеская смертность достигала 45,3% - величина в целом достаточно характерная для могильников эпохи бронзы [Нечвалода, 2005, с. 373].

---

[*] В данном сообщении, из соображения экономии места, таблицы смертности не публикуются.

[**] По детским скелетным остаткам антропологом А.А. Вильдановым, работавшим с материалами Шиповского мгильника в поле, было сделано всего лишь несколько определений в рамках возрастных категорий infanjtilis и infantilis II.

Из таблицы следует, что всего на XIII раскопе Шиповского грунтового некрополя археологами было вскрыто 278 могильных ям. Из них 39 (14,0%) не содержали скелетного материала, т.е. являлись, возможно, кенотафами (?), либо на дне могильной ямы фиксировалось присутствие вещей в виде их хаотичного скопления без какого-либо скелетного материала.

Палеоантропологический материал собран в 85 погребениях. Он представлял собой фрагменты черепов и в гораздо меньшей степени кости посткраниального скелета. Из 45 погребений антропологический материал не извлекался по разным причинам (ввиду плохой сохранности костей и т.д.). В данном случае пол определялся по сопроводительному погребальному инвентарю.

Общее число погребенных на XIII раскопе Шиповского некрополя составило 239 человек, из которых 69 (28,8%) детей и 170 (71,1%) взрослых. Половую принадлежность удалось определить, так или иначе, у 127 (74,70%) останков. Из них 57 (44,9%) – это женщины и 70 (55,1%) мужчины. По 43 погребениям (что составляет 25,3% от общего количества погребений взрослых в могильном комплексе) мы не обладаем информацией о возрасте и половой принадлежности (табл. 1).

Таблица 1. Поло-возрастной состав популяции кара-абызской культуры Шиповского грунтового некрополя

Возрастные категории (лет)	количество черепов				
	♂	♀	дети, подростки	взрослые неустановленного пола и возраста	всего
juvenis (15-20 лет)	5	11			16
adultus (20- 35 лет)	16	14			30
maturus (35- 55 лет)	21	10			31
senilis (55 +)	4	4			8
Всего:	46	39	69	9	85
Погребения детей неустановленного возраста					69
Погребения мужчин неустановленного возраста					24
Погребения женщин неустановленного возраста					18
Всего мужских погребений					70
Всего женских погребений					57
Всего мужских погребений установленного возраста					46
Всего женских погребений установленного возраста					39
Всего взрослых с неустановленным полом					42
Всего погребений без скелетного материала					39

Наглядное представление о половозрастном составе популяции кара-абызского населения оставившего Шиповский могильник по данным XIII раскопа дают табл. 2, 3 и рис. 1.

Таблица 2. Разделение палеоантропологического материала из XIII раскопа Шиповского грунтового могильника по полу и возрасту без учета категории juvenis

возрастные категории	всего по возрастным категориям					
	♂		♀		♂+♀	
	N	%	N	%	N	%
adultus (от 20 до 35 лет)	16	39,0	14	50,0	30	43,5
maturus (от 35до 55 лет)	21	51,2	10	35,7	31	44,9
senilis (свыше 55 лет)	4	9,8	4	14,3	8	11,6
Всего	41	100.0	28	100,0	69	100,0

С учетом возрастной категории juvenis средняя продолжительность жизни 35,3 лет у мужчин и 33,0 лет у женщин. Средний возраст смерти в группе без учета детской смертности – 35,5 лет.

Таблица 3. Разделение палеоантропологического материала из Шиповского грунтового могильника по полу и возрасту с учетом возрастной категории juvenis

возрастные категории	всего по возрастным категориям					
	♂		♀		♂+♀	
	N	%	N	%	N	%
juvenis (от 15 до 20 лет)	5	10.8	11	28.2	16	18.8
adultus (от 20 до 35 лет)	16	34.8	14	35.9	30	35.3
maturus (от 35до 55 лет)	21	45.7	10	25.6	31	36.5
senilis (свыше 55 лет)	4	8.7	4	10.3	8	9.4
Всего	46	100.0	39	100.0	85	100.0

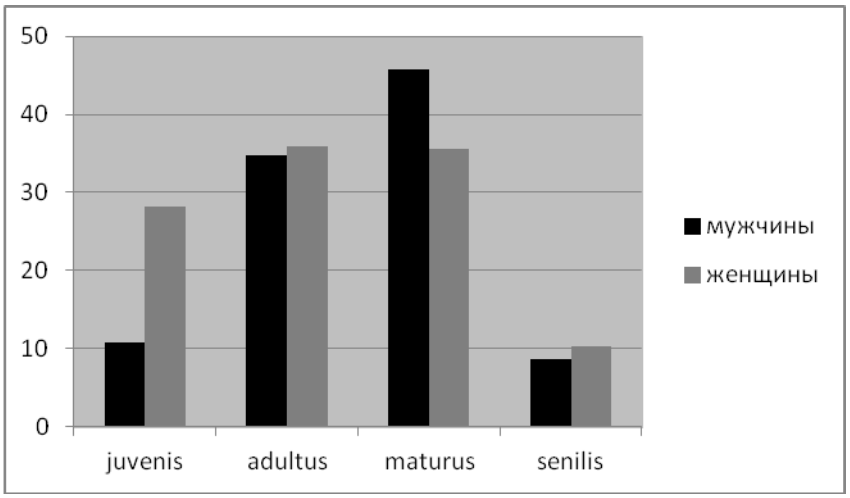
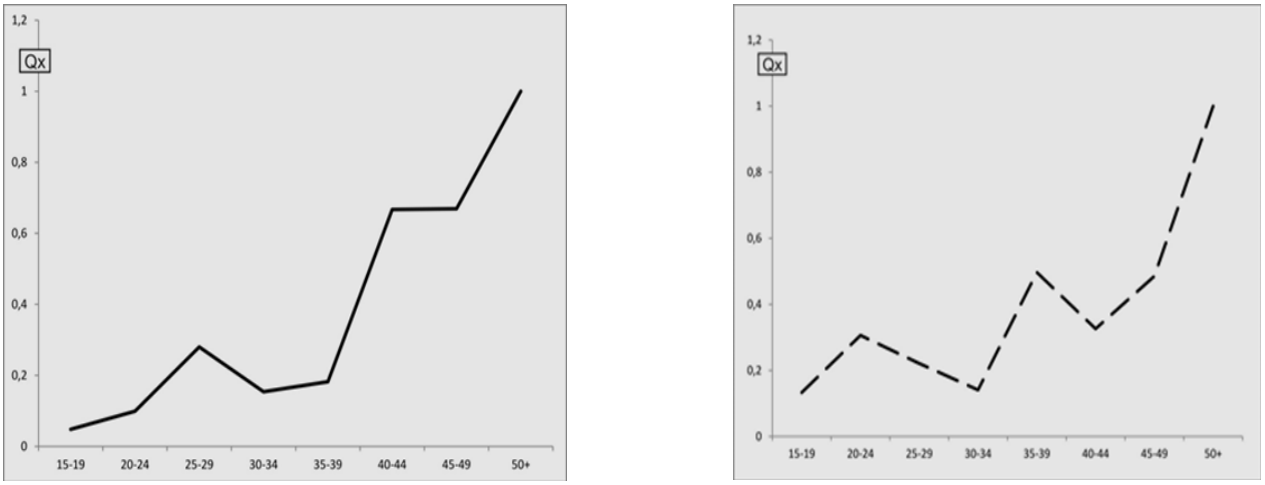


Рис. 8. Могильник Шипово (XIII раскоп)

Распределение умерших по возрастным когортам.

Таким образом, средняя продолжительность жизни взрослого населения, представленного материалами XIII раскопа Шиповского грунтового могильника кара-абызской культуры, равна 40,1 годам для мужчин и 39,1 года для женщин. Подсчет был произведен нахождением взвешенной средней арифметической и умножением числа середины интервала на число случаев в возрастной категории.

Мужская и женская выборки кара-абызской палеопопуляции характеризуются различными механизмами вымирания (рис. 2, 3). Молодые женщины (15-19 и 20-24 лет), по сравнению с молодыми мужчинами того же возраста, имеют гораздо более высокую вероятность умереть. Критическим периодом для молодых мужчин кара-абызской культуры, когда вероятность смерти увеличивается, нежели у женщин того же возрастного диапазона, является возраст - 25-29; 40-44 года.



а б

Рис. 2. Вероятность смерти для разных возрастных периодов.
а-мужчины; б-женщины;

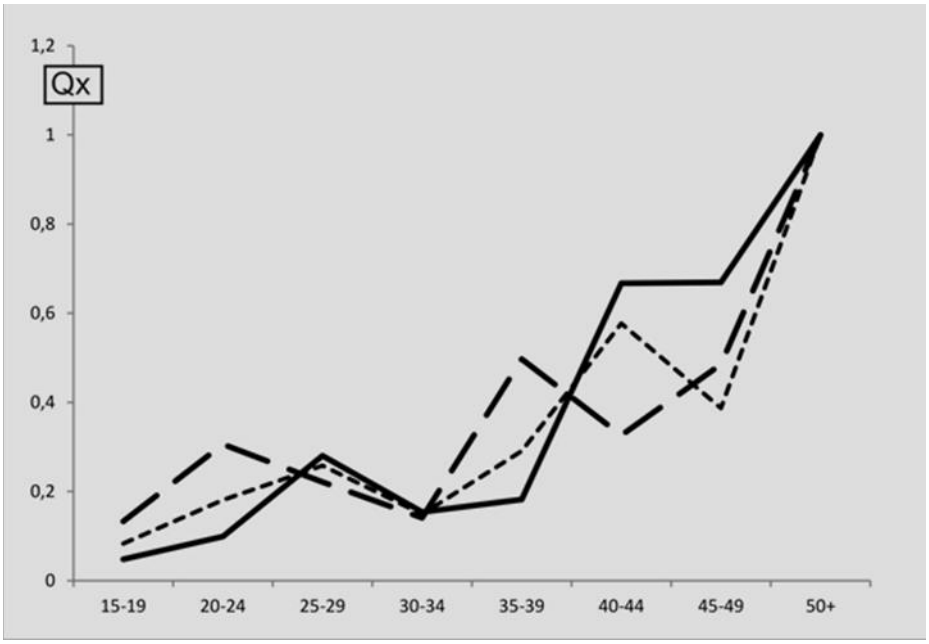


Рис. 3. Возрастная динамика вероятности смерти (Q_x) у мужчин и женщин Шиповского некрополя (раскоп XIII) для разных возрастных периодов.
Всего (мелкий пунктир)

Причем вероятность смерти мужчин с возрастом не убывает, а увеличивается в связи с постоянно возрастающей вероятностью гибели от случайных факторов, связанных с охотой, военными столкновениями и другими видами социальной активности мужского пола.

Источники и литература:
1. Алексеев В.П., Дебец Г.Ф. Краниометрия. Методика антропологических исследований. М., 1964. 128 с.
2. Нечвалода А.И. Палеодемография населения срубной культуры Среднего Поволжья эпохи поздней бронзы (по материалам Смеловского грунтового некрополя) // VI Конгресс этнографов и антропологов России. Санкт-Петербург, 28 июня – 2 июля 2005 г. Тезисы докладов. СПб., 2005. 531 с.
3. Овсянников В.В., Савельев Н.С., Акбулатов И.М., Васильев В.Н. Шиповский могильник в лесостепном Приуралье. Уфа, 2007. 166 с.
4. Пшеничнюк А.Х. Старший Шиповский могильник ананьинской культуры в Центральной Башкирии // Приуралье в эпоху бронзы и раннего железа. Уфа, 1982. С. 94-105.
5. Acsadi Gy. & Nemeskeri J. History ofhuman and mortiliaty. Budapest, 1970.
6. Standarts for Data Collection from Human Skeletal Remains, 1994 / Eds Buikstra J.F., Ubelaker D.H. // Arkansas Archeological Survey Research Series. № 44; Empfehlungen fur die Alters- und Skeletdiagnose am Skelett, 1979. Homo. B. 30. H 2 (Anhang).
7. Weiss K., Demographic models for Anthropology. Memoirs of the Society for American Archaeology. 1973. N 27. Washington.

Нурдаулетова Б.И. (Актау, Казахстан)

СУФИЙСКИЕ ХАНАКИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И МАНГИСТАУСКИЕ ПОДЗЕМНЫЕ МЕЧЕТИ

В средневековье местами суфийского служения всевышнему в теологических исследованиях считались *ханаки, такия, завия*. В Аравии, Египте, Палестине, Южной Африке, Средней Азии суфийские ханаки представляли собой торжественные здания, в которых имелись большие залы, которые порой достигали 23,5х30,5 квадратных метров, коридоры, спальни и кухни, сцены (предназначенные для зикров) в форме маленьких квадратов с небольшими хаузами (искусственными водоемами – прудами, бассейнами) в серединном дворе и окнами на потолке. Когда хозяева или главные учителя ханаки умирали, их тела хоронили в одной из комнат ханаки [Стародуб, 1980]. В ходе формирования и развития религиозных традиций суфизма на разных территориях в разные периоды расширялись архитектурная структура, содержание, функции ханаки. В связи с чем менялись и их названия. Так, например, в эпоху мамлюков появились небольшие виды ханаки, которые стали называться завиями, позже в период Османской империи места суфийского служения всевышнему переросли в торжественные комплексы, которые стали называться такия. В структуру крупных такия входили: резиденции шейхов, специальные дома преклонения, места ночлега суфиев, колодец, сад во внутреннем дворе.

Западные исследователи дали следующее пояснение местам суфийского служения всевышнему: «Суфийские религиозные центры служили в основном пристанищем для «профессиональных» суфиев, отрешившихся от суеты мирской жизни и полностью посвятивших себя приобщению к мистической «достоверной истине». В такийях и завиях они предавались интенсивным духовным упражнениям, некоторые практиковали затворничество, проводя в одиночестве недели и месяцы, из набожности умерщвляли плоть путем длительного воздержания от пищи» [Кириллина, 1989, с. 84]. Польский исследователь Анна Нейман о преимуществах суфистских ханаки от христианских монастырей говорит следующее: «Дервиши не живут монастырской жизнью, потому что пророк порицает безбрачие и монастыри, как выдумки христиан. Они только собираются время от времени... на зикр. Остальное время они живут в своих домах, занимаются ремеслом и коммерцией» [Кириллина, 1989, с. 84].

Одним из общих признаков, присущих всем вышеназванным местам служения всевышнему, является уединение от повседневной суеты и преклонение. Отказ от всех мирских удовольствий – выбор пути дервиша. Первоначальная идея – борьба с глубокими человеческими влечениями через уединение с Аллахом, одиночество, отказ от земных благ. Его основа – одна из главных концепций познания суфизма, основанная Кожа Ахметом Яссауи – один из примеров истинной человечности – «умереть, еще не умерев».

По нашему мнению, принцип «умереть, еще не умерев» концепции совершенного человека суфизма больше распознается в подземных мечетях Мангистау, ставшего родиной святых благочестивых старцев, нежели в торжественных ханаках и такия. Если средневековые *ханаки, такия, завия* Египта, Сирии, Средней Азии были местами служения всевышнему со специфической городской архитектурой той эпохи, то подземные мечети Мангистау, безусловно, были жилищами дервишей, приспособленные к степным бытовым традициям.

Религиовед Б. Абдрахманов связывает период строительства подземных мечетей Мангистау и Устюрта с эпохой поклонения тюркских народов Всевышнему. По мнению исследователя, подземные мечети - Байти, позже подземные мечети Шопан Ата, Шакпак Ата были построены тюркскими племенами, пришедшими в Мангистау с Алтая. Общим для перечисленных мест служения всевышнему является присутствие формы креста в строении здания. Однако это не признак христианства, как утверждали некоторые исследователи, а признак служения древних тюрков Всевышнему. С приходом исламской религии, формы креста в подземной мечети Шакпак Ата были изменены, установлены были четыре столба-опоры, украшенные красивыми узорами, а также написаны аяты (стихи, главы Корана), 4 столба-опоры, подпирающие купол в виде вселенной, символизируют четыре книги, спущенные по воле Аллаха с небес ангелами для четырех пророков (Мусы с.г.с., Исы с.г.с., Даута с.г.с., Мухаммеда с.г.с.) [Абдрахманов, 2004, с. 89].

С.Е. Ажигали сопоставляет появление подземных мечетей в Мангистау с приходом исламской религии на побережье Каспия в XII-XIII веках [Ажигали, 2014, с. 148]. Вместе с тем, существует также мнение о строительстве подземных мечетей Мангистау в период XVI–XIX вв. [Маңғыстау жерасты меш ттер , 2009, с. 13]. М. Мендикулов относит строительство подземной мечети Шопан Ата, которая считается самой древней, к XIII-XIV векам, а строительство подземной мечети Шакпак Ата – к кыпчакско-ногайскому периоду XIV-XVI веков. Среди них очень сложная по своей структуре подземная мечеть Шакпак Ата предположительно была построена при непосредственной поддержке повелителя Хорезма Туглык-Тимура, который был приверженцем суфизма [Мендикулов, 1987, с. 24].

Среди исследователей наблюдается тенденция к связыванию истории подземных мечетей Мангистау с древними верованиями, существовавшими еще до ислама. Азербайджанские ученые в ходе Мангистауской международной комплексной научной экспедиции, организованной в период с мая по сентябрь текущего года, предложили рассматривать подземные мечети Мангистау, как явление, появившееся еще до мусульманского периода. По их мнению, пещера мечети Шакпак ата была вырыта в эпоху Заратуштра, а когда в этих местах появился ислам, такие места молитв были обращены в сторону киблы (сторона, в которой расположена Мекка) и превращены в мусульманские мечети. Согласно древним верованиям, тела умерших людей отдавались на съеденье зверям и птицам, после чего очищенные кости помещались в кувшины либо их хоронили в каменных нишах. У входа в подземную мечеть Шакпак ата, а также в нишах верхних зданий были обнаружены человеческие кости. Ученые предполагают, что подземная мечеть Шакпак ата в какой-то период была местом таких захоронений. Археологи нашли инструменты и мастерские первых неандертальцев, живших 800 тысяч лет назад и пришли к заключению, что это место является самым древним пристанищем человечества в казахской степи. Схожие места преклонения, расположенные в Ботентау в Каракалпакии, ученые отнесли к IV–III векам до н.э. [Едилхан, 2018, с. 106].

Б. Абдрахманов находит сходство размещения комнат в подземной мечети Шакпак ата с формой креста. Позже были проведены работы по исправлению их направления в сторону Киблы (мусульманского храма в Мекке). Подземные мечети Шопан Ата и Шакпак Ата появились в результате преобразования культовых пещер в исламские по содержанию. А первой мечетью, построенной суфием, пришедшим в Мангистау, является подземная мечеть Караман Ата. Так как специальные места для суфийских преклонений, такие как намазхана (комната для чтения молитв), зикрхана, шилхана (келья) – были изначально включены в строительство мечети, то есть здесь не видно следов реконструкции [Абдрахманов, 2004, с. 90].

Однако, исследователь искусства древней архитектуры Мангистау М.Мендикулов, судя по сложности строительства (требует особых инженерных знаний) и стилю письма арабской графикой на стенах, считает, что строительство подземной мечети Шакпак Ата соответствует первой половине XIV века – эпохе культурного, экономического

процветания государства Золотой Орды, а подземная мечеть Шопан Ата, возможно, была построена в период появления суфистов в Мангистау, то есть в XII-XIII веках [Мендикулов, 1987, с. 24].

Опираясь на имеющиеся материалы и результаты исследований Мангистауской экспедиции, мы пришли к выводу, что на сегодняшний день в Мангистау и Устюрте имеется 27 подземных мечетей. В зависимости от периода, площади, сферы деятельности мы условно разделили их на «большие» подземные мечети и «небольшие» подземные мечети.

Архитектура вышеуказанных нами «больших» подземных мечетей сложная, с большой площадью и состоит из нескольких структурных отделений. Например, если комнаты подземной мечети Бекет Ата в Огланды круглой формы и имеют высоту от 2,7 м до 3,5 м, то комнаты подземной мечети Шакпак Ата расположены в форме креста, а высота внутренних стен достигает 3,9 м. Условные «большие» подземные мечети состоят от 4 комнат до 12 комнат (Шопан Ата), в структуре имеют места для служения всевышнему: комнаты для чтения намаза (молитв) и зикр, келья, учебные комнаты, склепы, емкости для сбора воды во дворе, места, предназначенные для лечения людей (лечебный родник, священное дерево и т.д.), комнаты для учителей и учеников, хозяйственные помещения и т.д. Имеются потолки в форме купола с проемом для дневного солнечного освещения, колонны (каменные опоры), высеченные из самой горной породы либо специально установленные вручную. В комнатах для молитв имеются высеченные ниши для подсвечников, книжные полки. На стенах имеются надписи арабской графикой, схемы, обозначающие суфийские понятия (например, открытая ладонь), родовые эмблемы, высеченные имена похороненных святых, мастеров, построивших мечеть, позднее учителей, которые вели здесь занятия. Михрабы – ниши во внутренней стене, направлены в сторону Мекки, а двери – на восток. Самая главная особенность таких святых мест – захоронение в них хозяев мечети – главных учителей, расположение в сложных труднодоступных горных ущельях, наличие историй и легенд, усиливающих их святость.

Небольшие подземные мечети имеют высоту приблизительно в 2 м и состоят из 2-3 комнат круглой, в виде юрты, или четырехугольной формы (первая из которых является прихожей). Возможно, одна из комнат предназначена для молитв, а другая – для занятий с учениками. Стены комнат обязательно направлены в сторону Мекки, имеются высеченные михрабы, книжные полки, сверху либо в потолке есть отверстия для освещения, которые снаружи обрамлены камнями. В таких маленьких мечетях кельи находятся в высеченных в стене проемах, либо одна комната выполняет несколько функций, она является и кельей, и зикрхана, и хозяйственной частью. Еще одна особенность – здесь не хоронят людей. Лишь в одной из небольших подземных мечетей, расположенной в местности Жаман Саура, во второй комнате есть склеп без тела, по легенде «тело святого забрали ангелы». Период строительства небольших подземных мечетей относится ко второй половине XIX века и первой четверти XX века.

Небольшие подземные мечети построены на не очень высоких холмах и возвышеностях, некоторые из них вырыты на равнинах. В их окрестностях нет других строений, такие тайные покои, состоявшие из 1-2 комнат, выполняли несколько функций – они служили мечетями, медресе (религиозными школами), кужыра (отдельное жилище при мечети для воспитанников медресе), шилхана (келья), зикрхана, убежищем путников от летней знойной жары и зимних бурь. Неподалеку от подземных мечетей, на возвышенностях гор расположены древние некрополи. Это является доказательством того, что подземные мечети служили также ночлегом для людей, которые поклонялись святым, захороненным в некрополе.

Слова *ата (дед), кажы (әжи), кожа (ходжа), супы (суфий), ишан (мусульманский духовный наставник), аулие (святой), ахун*, которые присоединялись к именам хозяев мечети обозначают религиозную степень, происхождение, титул духовных учителей в суфийском понятии. В некрополях, расположенных близ подземных мечетей *Бура Ата, Сейдн ишан, Сегизажи, Жоласкан* есть знаки в виде круглого солнца, принадлежащие роду кожа. Судя по этому можно предположить, что религиозные духовные наставники этих мечетей были из рода кожа. Но кем они были конкретно неизвестно. А имена *Коскулак Кулбас ахун, Коскулак святой Казангап, Жаманадай Естурлы суфий, Мурат*

Жары Нурмагамбет Беристам суфий и др. говорят сами за себя – они указывают на то, что эти выдающиеся личности были из рода Адай, в народе сохранились кое-какие сведения об их жизни, способностях. Например, Сонабай суфий, его сын Толеген ишан – известные в народе личности из рода *адай Ескелди*. Сонабай суфий был религиозным человеком, владевшим суфийскими знаниями, учителем в мечети и, в то же время, известным костоправом. Его сын Толеген ишан был ясновидящим, святым человеком, служителем мечети. Он так и не завел семью, посвятив свою жизнь святому пути. Имеются сведения о том, что он снился в вещих снах людям, которые приходили поклоняться на его могилу и оставались здесь на ночлег [Жилкишиулы, 2015, с. 156-157].

Исследователи объясняют расположение мечетей «под землей» либо в горных ущельях, во-первых, желанием уединиться от мирской жизни и служению Всевышнему в тишине и одиночестве, а во-вторых, с целью защититься от жары и холода [Ажигали, 2014, с. 149].

Существует несколько причин построения подземных мечетей не на земле в виде архитектурных строений, а «под землей» либо в горных ущельях. Самая главная – основана на концепции суфизма вхождения под землю «умереть, еще не умерев». Другая связана с природными, географическими условиями Мангистау и Устюрта (невозможно было построить здания в силу отдаленности от городских населенных пунктов). Это были удобные места для остановок проповедовавших религию благочестивых старцев, вставших на путь религии дервишей. Такие места находились вдали от «безбожников и представителей других религий и течений», от остального мира, что повышало их секретность, святость и др.

«Большие» и «небольшие» подземные мечети Мангистау и сейчас продолжают свою духовно-познавательную, воспитательную, историко-просветительскую детельность.

Источники и литература:

1. Әбдірахманов Б. Ұлттық танымды қалыптастырудағы жерастымешіттер нің маңызы// Мәдени мұралардың танымдық негіздері. Ақтау, 2004. 88-92 жж.
2. Әжіғали С.Е. Маңғыстау мен Үстірт ескерткіштері. Алматы: Өнер, 2014. 504 б.
3. Еділхан А. «Маңғыстаудың материалдық және материалдық емес тарихи-мәдени мұралары» халықаралық кешенді экспедициясының есебі. Ақтау, 2018.
4. Жылқышыұлы Ж. Сегіз арыс Адайым. 9 томдық. 7-том. Алматы: Профи-Медиа, 2015. 512 б.
5. Кириллина С. А. Культово-обрядовая практика суфийских братств Египта (XIX–начало XX века) // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989. С 80-93.
6. Маңғыстау жерасты меш ттер // Құрастырушылар: О.Көшбай, М.Қалменов. Алматы: Орхон, 2009. 164 б.
7. Мендикулов М. Памятники народного зодчества Западного Казахстана. Алматы: Өнер, 1987. 159 б.
8. Стародуб Т. Х. Средневековая архитектура, связанная с суфизмом: ханака, завия, такия // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989. С. 268-279.

Нәҙерғолов М.Х. (Өфө)

ЕР ҺАТЫУ ТУРАҺЫНДАҒЫ МӨНӘЖӘТ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Правительства Республики Башкортостан в рамках научного проекта № 17-14-02018

1978 йылдың 12 июнендә СССР Фәндәр академияһы Башҡортостан филиалының Тарих, тел һәм әҙәбиәт институты ойошторған археографик экспедиция ваҡытында институттың әҙәбиәт секторы хеҙмәткәрҙәре Ғ.С.Ҡунафин менән М.Х.Иҙелбаев Хәйбулла районы Әбеш ауылында ғәрәп яҙмаһындағы ҡыҙыҡлы ҡулъяҙма дәфтәр табалар. Был ҡомартҡыны уларға ошо ауылда йәшәүсе Әбделмәнова Мәстүрә Ишғәле ҡыҙы (1901 йылда тыуған) тапшыра.

Хәҙерге көндә Рәсәй Фәндәр академияһы Өфө федераль тикшеренеү үҙәгенең Тарих, тел һәм әҙәбиәт институты Ҡулъяҙмалар һәм иҫке китаптар фондында һаҡланған был яҙма (шифры: 10 – а 21) “Жир сатҡанларның мөнәжәте боронғыларның” тип исемләнгән. Буй һыҙыҡлы мәктәп дәфтәре битенә ҡәләм менән теҙмә рәүештә яҙылған был әҫәр үҙенең жанр үҙенсәлектәре буйынса мөнәжәткә ҡарай. Әҫәрҙең күләме – тулы булмаған 3 бит. Был биттәр икенсе һәм өсөнсө ҡул (почерк) менән бөтән төрлө текстар яҙылған шаҡмаҡ һыҙыҡлы биттәр менән бергә тегелеп, тышлығы булмаған бер дәфтәр рәүешенә килтерелгән. Ҡыҙғанысҡа ҡаршы, биттәрҙең тәртип һаны (пагинацияһы) һәм әҫәрҙең яҙылыу датаһы күрһәтелмәгән. Мөнәжәтте яҙған ҡул менән 1942 йылдың 17 июнендә теркәп ҡалдырылған ҡыҫҡа ғына хәтирәгә ҡарағанда, әҫәрҙең күсереүсеһе Сәлихйән Исламғолов булырға тейеш.

Мөнәжәттең теле бик үҙенсәлекле: автор ни тиклем генә традицион иҫке төрки тел нормаларына тура килтереп яҙырға тырышһа ла, үҙе лә һиҙмәҫтән урыны-урыны менән башҡорт йәнле һөйләш теленә күсеп киткеләй. Тышҡы төҙөлөшө менән был әҫәр үткән быуаттарҙағы төрки шиғриәтендә бик популяр булған мәрәббә ҡалыбына тартым: һәр строфалағы тәүге өс юлдың аҙаҡҡы һүҙҙәре үҙ-ара рифмалашып, дүртенсе юлды йомғаҡлаған “имде” һүҙе тотош әҫәр буйына рефрен булып ҡабатланып килә. Мәғлүм булыуынса, бындай шиғри алым менән XIII быуатта йәшәгән Ҡол Ғәлиҙең атаҡлы “Ҡисса-и Йософ” поэмаһы ижад ителгән. Хәйер, был поэмаға эйәреп яҙыу төрки-башҡорт шиғриәтендә XX быуаттың егерменсе йылдарына тиклем дауам иткән.

Жанр тәбиғәтенә, тел-стиль үҙенсәлектәренә һәм йөкмәткеһенә ҡарағанда, был мөнәжәт XX йөҙ йыллыҡ баштарында ижад ителгән, тип икеләнмәйенсә әйтергә була. Билдәле булыуынса, XIX быуат аҙағында – XX быуат баштарында башҡорт ерҙәрен талау һәм бөлгөнлөккә төшкән халыҡтың уны иреклеҙҙән һатыуы айырата көсәйеп китә. Был хаҡта шул замандарҙа йәшәгән бик күп башҡорт шағирҙары, шул иҫәптән Мөхәмәтсәлим Өмөтбаев, Сафуан Яҡшығолов, Фәтхелҡадир Сөләймәнов, Шафиҡ Әминев-Тамъяни бик әсенеп-көйөнөп әҫәрҙәр ижад иткәндәр.

Әлбиттә, художестволы кимәле йәһәтенән был мөнәжәт үрҙә аталған шағирҙарҙың ижад емештәренән күпкә ҡалыша. Уның ҡарауы, идея йөкмәткеһе менән уларҙан һис кенә лә түбән тормай. Түбәндә әҫәрҙең хәҙерге башҡорт яҙмаһына ауҙарылған тексын тәҡдим итәбеҙ:

Ышбу заман әдәмләрен тәнбиһ лазым улды,
Ай дустларым, ғәзизләрем,
Туғанларым, иптәшкәй-ғасырдашларым,
Ихуанларым, хәлемезне назым илә бән сөйләйем.
Хәсәд дәгел, бәлки тәнбиһ өсөн имде.

Иғтибарлап ҡараһаҡ без хәлемезне,
Тәнбиһ ҡылмаҡ лазым улды бер-беремезне.
Шөйлә сатып бөтөрдөк бит еремезне,
Кемләр килеп безне өгөт ҡыла имде?

Үткән заман иркен иде безнең илләр,
Гөл баҡчасы кеби иде безем ерләр,
Әгәр әйтсәк ышанмайдыр хәзергеләр,
Йәйләү урыны хутор илән тулған имде.

Бу сүземне диҡҡәт илән дыңлаңызлар:
Безнең йәйләү урынында хуторлар бар,
Һәр берендә тау шикелле сиркәүләр бар,
Бәғзесендән ҡәберлекләр табылыр имде.

Онотмаңыз, йәйләү урыны булған,
Бездик анда бабаларымыз йәйләп йөргән,
Еле сузып, бейә бәйләп, күсеп йөргән,
Ауансылыҡ, фәрәуансылыҡ булған имде.

Сорасаңызсы, ҡайтыр микән безем ерләр,
Төрлө емеш үсә торған сизәм ерләр?
Юҡса анда таптала бит ҡәберлекләр,
Көтөү-көтөү диңгезләре йөрөр имде.

Бабаларымыз безем өсөн ер алғанлар,
Безем кеби ер сатыуны сәймәгәнләр,
Кигә булған кеби сыртта аунағанлар,
Анлар безем кеби жаһил дәгел имде.

Ай, дустларым, ҡайда инде безем ерләр,
Шулай итеп нигә без дә йөрмәйбезләр?
Хөрриәт бар, безне һич кем тотмағанлар,
Үземезне тарлыҡҡа салдыҡ имде.

Ихтыярсыз саттыҡ без еремезне,
Нигә алмадыҡ башымызға ғаҡылымызны?
Исламиәтә, инсаниәтә ҡайда имде?..

һүҙлек:

Тәнбиһ – *ғәр.* уятыу, иҫкәртеү
Лазым – *ғәр.* тейешле, кәрәкле
Ихуан – *ғәр.* туған, ҡәрҙәш
Назым – *ғәр.* шиғыр, рифмалы әҫәр
Хәсәд - *ғәр.* көнсөлөк
Бездик – *иҫке төрки.* беҙҙәй, беҙҙең кеүек
Фәрәуан – *ғәр.* бай, мул
Жаһил – *ғәр.* наҙан, белемһеҙ
Исламиәтә – *ғәр.-иҫке төрки.* ислам диненә (тоғролоҡ)
Инсаниәтә – *ғәр.-иҫке төрки.* кешелеклеккә (тоғролоҡ).

Нәҙерғолов М.Х. (Өфө)

БАШҠОРТ АНТРОПОНИМИЯҺЫНА ЮЛ ЯРЫУСЫ (МӨХӘМӘТСӘЛИМ ӨМӨТБАЕВТЫҢ ҠУЛЪЯҘМА МИРАҪЫНАН)

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Правительства Республики Башкортостан в рамках научного проекта № 18-412-020011 р_а

Борон-борондан яңы тыуған балаға исем ҡушҡанда ата-олатайҙарыбыҙ, инәй-оләсәйҙәребеҙ иң элек уның мәғәнәһенә иғтибар иткәндәр. Сөнки исем кешенең булмышына, яҙмышына тәьҫир итә тип ышанғандар. Бөгөнгө милләттәштеребеҙҙең исемен барлап ҡараһаң, берсә ҡыуанаһың, берсә хәсрәткә ҡалаһың. Ҡыуандырғаны күпселектең бер үк ваҡытта матур ҙа, мәғәнәле лә исем йөрөтөүе булһа, хәсрәтләндергәне хәҙер байтаҡ кешенең халҡыбыҙға бөтөнләй хас булмаған ят һәм уйҙырма исемдәр менән йөрөүе, әлбиттә.

Ғәрәп яҙмаһындағы боронғо шәжәрәләрҙе, элек указлы муллалар тултырып барған метрика дәфтәрҙәрен өйрәнеү шуны күрһәтә: Октябрь инҡилабына тиклем яңы тыуған сабыйға яһалма исем ҡушыу тигән күренеш бөтөнләй булмаған. Күңелгә ятышлы традицион исемдәрҙән баш тартып, мәғәнәһеҙ, яһалма исемдәргә күсеү нәҡ совет йылдарында, дөрөҫөрәге үткән быуаттың 30-сы йылдарында башлана. Балаға Октябрь, Октябрина, Вил, Ленар, Владилен, Нинель, Ревал, Люция, Лундеж, Мэлс кеүек исемдәр ҡушыу ул осорҙарҙа үҙенә күрә модаға әүерелеп, халҡыбыҙ араһында ҙур таралыш ала. Бындай хәлдең килеп тыуыуына, әлбиттә, ул ваҡыттарҙағы дәүләт сәйәсәте, дингә, традицион мәҙәниәткә ҡарата башлап ебәрелгән “аяуһыҙ синфи көрәш” тә булышлыҡ иткән.

Бөгөн кеше хоҡуғына тулы ирек бирелгән, рух азатлығы шарттарында йәшәйбеҙ. Халҡыбыҙ күп быуаттар буйына күңелен һалған динебеҙгә йөҙ бороп, булмышыбыҙға ҡайта башланыҡ. Хәҙер күп кенә йәштәребеҙ үҙҙәренең сабыйҙарына онотола төшкән боронғо исемдәрҙе ҡуша, совет осоронда тәрбиәләнгән быуындың хаталарын төҙәтә. Шул уҡ ваҡытта яңы тыуған балаларға милләтебеҙ өсөн бөтөнләй ят, “заманса” исемдәр биреү ҙә дауам итә: Карина, Элина, Милана, Ренарт, Сабина, Эдилина, Марсель һәм башҡалар.

Тел ғилеменең ниндәй ҙә булһа халыҡта таралған кеше исемдәрен өйрәнеү тармағын “антропонимия” тип йөрөтәләр. Башҡорт лингвистика фәненең үткәндәренә күҙ һалһаң, был тармаҡта бик һирәк ғалимдар эшләгәнлеге күренә. Үткән быуаттың 70-се йылдар башынан был өлкәлә танылған тел белгесе, филология фәндәре кандидаты Таңһылыу Хашим ҡыҙы Кусимова ҙур эштәр башҡарҙы. 1976 йылда уның “Башҡорт исемдәре” [Ҡара: Кусимова, 1976] тип аталған китабы баҫылып сыға, аҙаҡ ғалимә уны тулыландырып, байытып “Исемдәр донъяһында. Башҡорт исемдәре һүҙлеге, башҡорт һәм рус телдәрендә” [Ҡара: Кусимова, 1991] тигән исем менән яңынан донъяға сығара. Был хеҙмәт милләттәштәребеҙҙә ҙур ҡыҙыҡһыныу уятып, тиҙ арала таралып бөттө. Ул иң элек балаға исем һайлауҙа ата-әсәләргә ярҙам итеү маҡсатын тота. Шуның менән бергә, киң ҡатлам уҡыусыларҙы хәҙерге һәм боронғо башҡорт исемдәре, уларҙың тарихы, исем ҡушыу йолалары менән таныштыра. Монографияла исемдәрҙең яҙылышы, аңлатмалар һәм белешмә материалдар ике телдә — башҡорт һәм рус телдәрендә бирелгән.

Шуны ла әйтергә кәрәк, башҡорт исемдәре менән заманында күренекле мәғрифәтсе-ғалим, шағир һәм йәмәғәт эшмәкәре Мөхәмәтсәлим Өмөтбаев (1841-1907) та ҡыҙыҡһынған. Ғүмеренең һуңғы йылдарында ул рус телендә башҡорт ҡатын-ҡыҙҙары исемдәрен алфавит тәртибендә төҙөй башлаған. Әлеге көндә Рәсәй фәндәр академияһы Өфө федераль тишеренеүҙәр үҙәгенең Ғилми архивында һаҡланған [Ҡара: РФА ӨФТҮ ҒА] уның был хеҙмәте, ҡыҙғанысҡа ҡаршы, тамамланмай ҡалған. Ғалимдың ҡаралама хәлендәге тексында күп кенә төҙәтмәләр, бер ҡат яҙып, ҡабат һыҙып ташланған урындар бар. Унда А, Б, В, Г, Д, З, И, К, Л, М, Н, Р, С, Т, У, Ф, Х, Ч, Ш һәм Э хәрефтәренә башланған ҡайһы бер исемдәр теркәлгән. Исемдәрҙе яҙғанда автор алфавит тәртибен ҡәтғи тотмаған, шунлыҡтан теҙмәлә бер ни тиклем буталсыҡ та бар. Мәҫәлән, “б” хәрефенә башланған исемдәр аҙағына “Туйбикә” исеме өҫтәп ҡуйылған. Хәйер, ҡаралама яҙма өсөн был тәбиғи күренеш.

Күрәһең, ғалим береһенән-береһе матур яңғырашлы һәм мәғәнәле милли исемдәребеҙ менән тотош Рәсәй халҡын таныштырырға ниәтләгән һәм шуға күрә антропонимия буйынса үҙенең тәүге хеҙмәтен рус телендә яҙып, хат-мәҡәлә рәүешендә русса сыҡҡан ниндәйҙер баҫмаға тәҡдим итергә уйлағандыр. Хеҙмәт тамамланмай ҡалған булһа ла хәҙерге башҡорт тел ғилеме өсөн генә түгел, ғөмүмән, милли исемдәребеҙ менән ҡыҙыҡһыныусы һәр кем өсөн дә ғәйәт ҡиммәтле яҙма ҡомартҡы булып тора. Уның фәнни һәм ғәмәли әһәмиәте баһалап бөткөһөҙ.

М.Өмөтбаевтың был яҙмаһы башҡорт антропонимияһының шишмә башы, тел ғилеменең ошо мөһим тармағындағы тәүге аҙым булып ҡабул ителә. Түбәндә ҡулъяҙма тексының хәҙерге башҡорт теленә ауҙармаһын тәҡдим итәбеҙ. Әлбиттә, рус алфавитында һәм шул алфавит тәртибендә бирелгән исемдәр теҙмәһе хәҙерге милли алфавитыбыҙға тулыһынса тап килеп бөтмәй, башҡортса биргәндә *а – ә, г – ғ, к – ҡ, с - һ* кеүек хәрефтәргә башланған исемдәр, айырым түгел, ә бер үк бүлексәлә урын ала. Шулай булһа ла ҡомартҡылағы исемдәр тәртибен үҙгәртмәйенсә, төп нөсхәлә нисек булһа – шул килеш биреүҙе хуп күрҙек.

Әҙелбаныу	*Әминә*	*Афзалбаныу*
Әҙелбикә	*Әсхәпъямал*	*Арыҫланбикә*
Әлимбикә	*Алмабикә*	*Алтынбикә*
Әсмә	*Асия*	*Әжәр*

* * *

Бәҙиғолъямал	*Бибивафа*	*Бибихәмәйрә*
Бәҙиән	*Бибиямал*	*Бибимәрхәбә*
Бәлхиә	*Бибийән*	*Бибинәғимә*
Бәлхис	*Бибикамал*	*Бибисырур*

Биби *Бибиалма* *Бибифатима*
Баныу *Бибимиәссәр* *Банат*
Бәрхиә *Бибикамила* *Бербикә*
Бәҙилә *Бибим* *Бәҙерниса*
Байбикә *Бибиниса* *Бәҙриямал*
Туйбикә *Бибисара* *Бәғҙәгөл*

* * *

Вәҙиғә *Вазифа* *Вәсилә*
Вафа *Вәлидә* *Вәсибә*
Вәзирә

* * *

Ғәйшә *Гөләндәм* *Гөлзәйнәп*
Ғәлиә *Гөлнияз* *Гөлбөй*
Ғәмилә *Ғәтифә* *Гөлзинан*
Ғәйниә *Ғәзизә* *Гөлмивафа*
Ғилмикамал *Ғәзизәбаныу* *Гөлниса*
Ғәйникамал *Гөлсирә* *Гөлфиҙә*
Ғәйникамил *Гөлъяуир* *Гөлшафизан*
Ғәйниямал *Гөлзәминә* *Гөлбасиға*
Ғәйнийыһан *Гөлзәбиғә* *Ғәҡиҡә*
Гөлъямал *Гөлбаһар* *Ғәтирә*
Гөлгөнә *Гөлнәфис* *Ғарифа*
Гөлбәҙиән *Гөлмай* *Ғаҡида*
Гөлзифа *Гөлшәкәр* *Ғәшиә*
Гөлбаныу *Гөлсәғиҙә* *Ғәфиә*
Гөлрәйхана *Гөлвәзирә* *Ғәдәнбаныу*
Гөлбостан *Гөлшафиға* *Ғәфифә*
Гөлсәғирә *Гөлнәзирә* *Ғәтиә*
Гөлнәзик *Ғәзирә* *Ғәйнелхаят*
Гөлбикә *Ғәбиҙә* *Ғиззелбаныу*
Ғөбәйҙә *Ғиззелбанат* *Ғиззиназ*
Гөлмаһира

* * *

Динә *Диләфрүз* *Диләрәм*
Динәрзада *Дилрибә* *Дилбәр*
Дәүләтбикә *Дилнәүәз* *Дөрриә*
Йәнзәһрә

* * *

Заһиҙа *Зөлфикамал* *Зарифа*
Зәйнәп *Зөһрә* *Зәкирә*
Зәлифә *Зәниә* *Зөбәйҙә*
Зәкиә *Зәмилә* *Зөлхиә*
Зәбиҙә *Зифа* *Зөлхизә*
Зиянбикә *Зөлғәниә* *Зөләйхә*
Зәһифә *Зәлилә* *Зөлфиә*
Заһира *Зөлғәлифә* *Зафира*
Йомабикә

* * *

Илбикә *Илсебикә* *Ишбикә*

* * *

Камила *Ҡанышбикә* *Кәримә*
Ҡәфиә *Ҡарағаш* *Кәбирә*
Ҡарлуғас *Ҡайдифа* *Кинйәбикә*
Ҡолансәс *Камалат* *Күрклебикә*
Ҡарасәс *Кәттәйүн*

* * *

Латифа *Лотфикамал* *Лиһәлбаныу*
Ләйләбәҙәр *Ләйлә*

* * *

Мәликә
Мәлихә
Мәрзиә
Мәхфрүзә
Маһикамал
Мәрфүғә
Мәрйәм
Мәрйен
Маһируй
Мәғшүкә
Маһинур
Мәтәғирә
Мәфрүзикәмәр
Мәүдидә
Мәүлидә
Мәрхәбә
Мәхҙүдә
Мәстүрә

Миңлекәй
Мәъминә
Мәймүнә
Мәсрүрә
Мәнәүәрә
Маһисырур
Маһитап
Мәрғүбә
Мәфтүхә
Мәнзүрә
Мәғлүфә
Миңлебикә
Мәжидә
Мәғлифә
Мәслимә
Мәслихә
Миңһылыу

Мәхиббә
Мәкмүнә
Мәғзүрә
Мәхбүбә
Мәһербан
Миңзифа
Мәғрифә
Мәсәддинә
Мәғфүрә
Мәҙинә
Мәфәссилә
Мәбрүрә
Маһибәҙәр
Мәһриәнүәр
Маһисафа
Миңлеғаян
Миңлеямал

* * *

Нәҡиә
Нәғимә
Нәфисә
Нәсилә
Нәзифә
Нафиға

Нәзирә
Нәдирә
Нурийыһан
Нуримәғәл
Нурибәдәр
Нәшиә

Нәсимә
Нәсиә
Насиба
Нәзинә
Нәғиә
Нурылғаян

* * *

Рабиға
Разия
Рәхилә

Райхан
Руҡиә
Рәүзәтүлйыһан

Рәхимә
Рафиға

* * *

Сабира
Ситдиҡа
Сәлиә
Сәриә
Сәхибә
Сәхипъямал
Сәлимә
Сәлилә
Сәмиғә

Сырур
Сәйҙә
Садиҡа
Сәрбиямал
Сәрбигирен
Сәғирә
Сәғиҙәбаныу
Сафура

Сафия
Суфия
Сигрәбаныу
Сибәрбикә
Сидкисафа
Һандуғас
Һөйәрбикә
Һылыубикә

* * *

Тутыя
Татлыбикә

Тутыйғош

Тайба

* * *

Өммикамал
Өммикамилә
Өммигөмәйүн

Өммигөлсөм
Өммирабиға

Өммигөлниса
Өмөтбикә

* * *

Фаҡиһа
Фәтихә
Фәрхиямал
Фәхрелниса
Фәрхиниса
Фәтхиә
Фәсәхәт
Фәрзәнә

Фәрхисырур
Фәрхибаныу
Фәрхәнә
Фатима
Фаслия
Фәрхируй
Фәғилә
Фәрихә

Фәрхиә
Фәтлиә
Фәйрүзә
Фәзилә
Фәрхиназ
Фариза
Фаиза

* * *

Хәкимә *Хәнифә* *Хәмиҙә*
Хәйрелниса *Хафиза* *Хәмдиә*
Хәлимә *Хәҙисә* *Хәтибә*
Хәсниә *Хазина* *Хәтимә*
Хәсбиә *Хәфүзә* *Хәлисә*
Хәйрелбанат *Хәлиҙә* *Хөмәйрә*
Хәтирә *Хәбибъямал* *Хөснийыһан*
Хәзирә *Хәбибә* *Хөсниямал*
Хәүүә *Хөбәйбә* *Хәйәт*
Хариса

* * *

Шәрифә *Шәмсиямал* *Шәмсибаныу*
Шәмсиә *Шәмсийыһан* *Шәрифъямал*
Шаһиҙә *Шәмсикамал* *Шәрифулъямал*
Шәһәрбаныу *Шәмсируй* *Ширин*
Шәһәрзада *Шәмсиҡәмәр* *Шафиға*

* * *

Эммайун *Эдиллә*

* * *

Һәҙиә

Әҙәбиәт:

1. Кусимова Т. Башҡорт исемдәре. Өфө: Башҡортостан китап нәшриәте, 1976. 104 б.
2. Кусимова Т.Исемдәр донъяһында. Башҡорт исемдәре һүҙлеге, башҡорт һәм рус телдәрендә. Өфө: Башҡортостан китап нәшриәте, 1991. 192 б.
3. РФА ӨФТҮ FA. 22-се фонд, 1-се тасуирлама., 1-се һаҡлау берәмеге, 321-а, 336-337-се ҡағыҙҙар.

Посконная Ж.В. (Кемерово)

ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ АЛТАЙЦЕВ: КУЛЬТ ДЕРЕВЬЕВ И ФЕНОМЕН ЖИЗНИ

Прошло уже почти столетие с тех пор как Горный Алтай прочно влился в русло общероссийской модернизации, и данный процесс, несомненно, оказал значительное влияние на духовную жизнь местного населения. Процесс передачи этнокультурной традиции последующим поколениям алтай-кижи был существенно нарушен в советские годы секуляризацией духовной сферы данного этноса.

Однако, несмотря на это, Алтай и сегодня осмысливается алтайцами не только как горная территория, но и как священная земля в образе «божества», поэтому невозможно разделить эту территорию на «священную» и «не священную». Традиция почитания окружающей среды у аборигенного населения имеет реальное обоснование, т. к. отдельные природные объекты выступают родовыми хранителями. Дело в том, что обычай почитания тесно связан с родовой структурой, являющейся основой этнического сознания алтайцев.

Современное воздействие общества на природу приводит во многих случаях к неблагоприятным последствиям в результате незнания местных традиций, нацеленных на почитание и уважение природы и окружающего мира в целом. До сих пор еще не изжит стереотип суждений о «нецивилизованной» культуре, где отношение к природе, якобы, строится на страхе и религиозной основе. Лишь недавно стали усматривать традиции экологического воспитания в этом процессе. Вследствие чего первостепенное значение стала приобретать популяризация этнокультурного влияния человека на окружающую среду. В этом вопросе несомненную важность приобретает изучение природных культов и связанного с ними феномена жизни. И это не случайно, так как исследователями неоднократно подтверждалось, что все обычаи, традиции, вся система веры всегда являлись неотъемлемой частью культуры традиционного общества, считавшего себя

единым с миром, природой, т.е. всем тем, что в совокупности и представляет феномен жизни.

В историко-этнографической литературе об алтайских народах имеется немало исследований, посвященных различным аспектам культа природы. Важное место в изучении ритуалов и обычаев, связанных с культами огня, воды, гор, деревьев и т.д. у алтайского этноса принадлежит работам таких исследователей и собирателей народного фольклора, как Б.Я. Бедюров, Н.П. Дыренкова, В.П. Дьяконова, Н.Ф. Катанов, Л.В. Кыпчакова, Н.А. Тадина, Н.О. Тадышева, С.С. Суразаков, Е.Е. Ямаева и др. Труды ученых свидетельствуют о том, что, несмотря на изменения социально-экономических условий, именно эти культы наиболее жизнеспособны и носят универсальный характер.

Одно из значительных мест при изучении такого феномена, как жизнь, занимает почитание деревьев, которые для алтайцев до настоящего времени остаются наиболее устойчивым культом и постоянно присутствуют в быту.

Жизнь алтайцев на протяжении многих веков была тесно связана с лесной и горно-таежной зоной, что, естественно, не могло не наложить отпечаток на хозяйственно-бытовой уклад и древние представления данного этноса. Поэтому в религиозных верованиях алтайских народов культ природы до сегодняшнего дня играет значительную роль, и, конечно, одно из центральных мест, в традиционном мировоззрении, занимает культ деревьев. Для алтайцев дерево – один из главных источников благополучия, силы, красоты. На вопрос «кто твой Бог?», практически любой коренной житель ответит «меннынг кудайым агашташ, ар-буткен, Алтай», что в переводе означает «мой Бог – камень, дерево, природа, Алтай». Поэтому, как и гора, дерево является для традиционного алтайского общества не только центром мира и той вертикалью, что связывает землю с небом, дерево – это, прежде всего, символ вечного возобновления жизни. «Мертвое» зимой, оно преображается в весенний период и расцветает для новой жизни. Алтайцы верят, что и душа человека «*кут*» покидает тело, как осенние листья крону, лишь для того, чтобы через некоторое время вернуться для новой жизни.

Между людьми и деревьями, по представлениям алтайцев, существует особая жизненная связь. Например, когда рождается человек, предназначенный в «камы» (шаманы), в мифическом мире появляется и растет его личное дерево. Со смертью «кама» умирает и его личное дерево. Некоторые алтайцы считают, что такое дерево есть у всех людей.

Мир деревьев также представляется алтайскими народами по образу живых людей. Сами деревья являются такими же живыми существами, как и люди. Дерево может испытывать боль, болеть и даже плакать, когда человек надрезает на нем кору или срубает его. Подобно человеческому сообществу, среди деревьев есть могучие и слабые, молодые и старые. Деревья рождаются, растут и умирают, т.е., как и люди, проходят полный жизненный круговорот. Потому именно с деревом у алтайских народов ассоциируются все наиболее важные процессы, происходящие в природе и обществе.

О связи культа деревьев с феноменом жизни в традиционном мировоззрении алтайцев более подробно будет изложено в следующих аспектах:

Космогонический образ дерева – как центра Вселенной. Дерево, по традиционному мировоззрению алтайцев, выступает в роли некоего центра мира и вертикали, связывая воедино подземный, земной и небесный миры. Соединяя все три сферы Вселенной по вертикальной оси, мировое дерево упирается в небо своей кроной, ствол его проходит через землю, а корни уходят в подземный мир. Согласно алтайскому героическому эпосу «Маадай-Кара», некогда священным деревом у алтайцев был тополь – «бай терек» [Маадай-Кара, 1997, с. 281], который в сказании символизирует Вселенское дерево, имеющее глубокий сакральный смысл и являющееся космическим источником жизни для алтайцев.

Практически во всех архаичных традициях дерево, помещенное в центре Мироздания и «выражающее самую сакральность мира, его плодородие и вечность» [Потапов, 1998, с. 115], воплощает в себе идею творения, плодородия, инициации, и, в конечном счете – некую абсолютную реальность и бессмертие. Алтайские народы также связывали образ дерева с представлениями о движении времени, о смене поколений, об индивидуальной судьбе, о благополучии социума и т.д. Однако все практически неисчислимые функции такого дерева могут быть, в конечном счете, сведены к концепту

центральной оси, вокруг которой выстраивается макро- и микрокосм традиционной культуры.

К данному мифопоэтическому образу, воплощающему универсальную концепцию мира, в разное время обращались многие известные исследователи, в числе которых можно назвать В.Н. Топорова. В своих работах, опубликованных в сборнике «Мировое древо. Универсальные знаковые комплексы» ученый отмечает, что: «Высшей ценностью (максимум сакральности) обладает та точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т. е. центр мира, отмечаемый… мировой осью (*axis mundi*), многочисленными вариантами мирового дерева… все то, что кратчайшим образом связывает землю и человека с небом и Творцом, что произошло «в начале», во время творения, и было отмечено высшим подъемом творческой теургической энергии». Исследователь указывает также на значение ритуала как «непосредственную данность, актуализирующую глубинные смыслы существования» [Топоров, 2010, с. 496].

Дерево жизни как особая ипостась мирового вселенского древа, воплощая универсальную концепцию мира, представляет жизнь во всей ее полноте. М.Ф. Косарев, исследуя образ дерева в мифо-ритуальной традиции сибирских народов, высказывает мнение, что в культе мирового (шаманского) дерева следует выделять два основополагающих аспекта. Во-первых, дерево как мировая ось, главной задачей которой является соединять воедино три главных взаимосвязанных и взаимообусловленных мира Вселенной (нижний, средний и верхний), и, во-вторых, дерево как олицетворение самой жизни, некая безупречная композиция, в рамках которой осуществляется великий жизненный круговорот. «Обе эти стороны («мировая ось» и «древо жизни») в шаманизме и вообще в сибирском язычестве одинаково важны, органически взаимопереплетены и вне друг друга не существуют» [Косарев, 2006, с. 239-253].

А.М. Сагалаев, пытаясь реконструировать мифологическую картину мира народов Саяно-Алтайского региона, отмечает другие особенные черты образа мирового дерева: «…оппозиция «внутренний» – «внешний»… определяет границы среднего мира. …ствол дерева как труба или туннель связывает подземный и земной миры. Внутренность дерева – это уже иной мир. Вообще ствол дерева – один из главных каналов сообщения между мирами…» [Сагалаев, 2000, с. 77-81].

Примечательно, что на Алтае до сих пор сильны представления о дереве как Мировом древе, связывающем все три сферы Вселенной. В подтверждение сказанного можно привести следующий пример. По алтайским традициям, которые актуальны для местного населения и сегодня, если какой-либо человек повесился на дереве, то сначала отрезают ремень или веревку на шее мертвеца, а затем уничтожают и дерево, какое выбрал самоубийца [Кенин-Лопсан, 1993, с. 160]. Алтайцы верят, что это делается для того, чтобы закрыть дорогу для живых людей в темный мир, так как после гибели осквернённого дерева сразу прекращается связь между Средним и Нижним мирами.

Таким образом, структурообразующий образ алтайской мифологии – Вселенское дерево – аккумулирует в себе весь основной набор оппозиций, охватывающих пространственно-временные, причинно-следственные, социо-нормативные, этические, персонажные и прочие параметры. Традиционное представление картины мира алтайскими этносами соотносит корни и крону дерева как верх и низ, землю и небо, мир богов и мир предков, как будущее и прошлое, сакральное и мирское, мужское и женское, свет и мрак и т.д. В мире природы, который для традиционного сознания алтайцев был полон многообразных, сопровождающих бытие человека, градаций живого, деревья выступали партнерами, предками и покровителями людского сообщества, т.е. подателями самой жизни.

Родовой характер почитания деревьев. По традиционному мировидению алтайских народов, у каждого сеока (рода) есть своя порода дерева, от которой он и ведет свое происхождение. Алтайцы считали, что каждый сеок имеет свою родовую душу (некий источник жизни), которая находится в какой-либо породе дерева. Поэтому, как было отмечено выше, существует особая жизненная связь между определенным алтайским сеоком и определенной породой деревьев. Причем, это не обычные земные деревья и кустарники (профанный мир), а несущие в себе родовой символ (сакральный мир), при обращении к которым соблюдается единый священный для алтайцев, в смысловом отношении, знаковый ряд: новолуние – утро – восток – честность – белый – открытый –

целый. В очерках Г.Н. Потанина зафиксировано, что в далеком прошлом у каждого алтайского рода были свои, отличные от соседей, родовая гора, предок-покровитель в небесном мире и дерево [Потанин, 2000, с. 7]. Эти родовые атрибуты, согласно алтайскому мифу о сотворении Вселенной, принадлежат к числу творений Верхнего, т.е. дающего жизнь, божества. Весь этот набор составлял как бы портрет данного рода, подчеркивая его отличие от других родов.

У алтайцев сохранились представления о том, что кости всех членов данного рода сделаны именно из их родового дерева. Но, так как пород деревьев гораздо меньше, чем родов, многие роды считают священным одно и то же дерево. Например, наряду с иркитами березу почитают своим деревом роды кыпчак и комдош. Стоит отметить, что еще в недавнем прошлом признак родового дерева был очень значим для алтайцев, и роды, почитающие священным одинаковое дерево, считались родственными. Брачные отношения между такими родами строго запрещались, чтобы в последствие исключить любые близкородственные связи. Подобные строгие правила брачных отношений на протяжении веков являлись исторически обоснованным гарантом сохранения генетического здоровья алтайцев, а, следовательно, и гарантом сохранения самой жизни данного этноса.

За многие века была выработана определенная этика по отношению к священным родовым деревьям. Так, человек не должен был рубить дерево своего рода, а для всех хозяйственных нужд использовал другие породы деревьев. Считалось, что, срубив свое родовое дерево, человек, тем самым, практически совершил убийство кровного родственника. За подобное святотатство, по верованиям алтайцев, в скором времени будет строго наказан не только сам виновный в гибели родового дерева человек, но несчастья в виде болезней и смерти ждут также его семью и даже весь род.

Исследователь В.И. Вербицкий в своей работе «Алтайские инородцы» приводит еще пример духовной связи между родовым деревом и человеком данного рода. Например, существовало поверье, что если погибало почитаемое дерево, то умирал человек этого рода. Примечали, что падение старого дерева предвещало смерть старого человека, а гибель молодого дерева связывали со смертью молодых людей [Вербицкий, 1992, с. 43-47].

Таким образом, из всех вышеперечисленных примеров видно, что с родовым деревом у алтайцев связывается рождение, созидание и смерть как одного человека, так и всех членов сеока (рода), тем самым, особенно ярко прослеживается кровное родство и особая жизненная связь между родом и священным родовым деревом.

Обрядовая символика, связанная с деревом. Вся система обрядности, в которой функционально значимая роль отводилась деревьям, занимает особое место в духовной культуре алтайского этноса: она символически подтверждает прочность, незыблемость окружающего мира и места человека в нем. Деревья здесь выступают своеобразными медиаторами между природой и человеком, у которых испрашивается здоровье, хороший приплод скота и урожай, удача на охоте и т.д., т.е. все то, что в целом и составляет благополучие жизни.

Среди деревьев особым почитанием пользовалась береза (*кайын*), которая у алтайцев, благодаря своему белому цвету, символизировала возрождение в природе, некую смену старого новым, торжество жизни над смертью. Только, исходя из этого, можно объяснить ту большую популярность, какую она занимала в Кам-вере (шаманизме), а также в эпосе и фольклоре у алтайцев. Березу изображали на шаманских бубнах, упоминали в шаманских камланиях. С березовой ветвью в руках кам (шаман) обращался к божествам и духам при жертвоприношениях. В системе религиозных верований существовало представление и о небесной Бай-Кайын (Священной березе). Бай-Кайын, по представлению алтайцев, принадлежит Ульгеню – верхнему небесному божеству, и от нее люди получают зародыши «сус» на детей, скот и зверей [Архив ЛО ИЭ АН СССР. Ф. 11, оп. 1, № 28, л. 14], т.е. береза является подателем жизни на земле.

С березой также связан один из самых древних обрядов привязывания священных лент *кыйра / дьялама.* По мнению Н.А. Тадиной, смысл этого моления заключается в почитании божества Алтая как «защитника в прошлом, настоящем и будущем, от которого зависит жизнь людей» [Тадина, 2013, с. 97–100]. Для самих алтайцев данный обряд символизирует сакральную связь неба, земли и Космоса. С помощью алкышей

(благопожеланий), основанных на магии слова, алтайцы благословляют не только свою жизнь, но, концентрируя внимание на добрых мыслях, благословляют, тем самым, окружающий мир и все человечество. Алтайские народы верят, что их благопожелания, добрые мысли распространяются по Вселенной и возвращаются обратно в виде удачи, здоровья, благоденствия народа.

Цвет ленты *кыйра / дьялама*, повязываемых на березу, также имел глубокий символический смысл. Например, в обыденной жизни белый и синий цвета у алтайцев доминируют над всеми другими, особенно над черным, как простой наглядный способ отражения противостояния света и мрака, жизни и смерти. Белый цвет в обрядовых благопожеланиях и заклинаниях имеет особое сакральное значение, так как это цвет Священной березы, Аржан суу – целебных источников и молока, вскормившего весь человеческий род, т.е. это цвет самой жизни. Поэтому белая палитра охватывает все предметы, используемые в ритуале: белая ткань для священных лент, белые молочные продукты для кропления божествам, мясо скота белой масти для жертвоприношений. Даже вечнозеленый можжевельник, используемый для окуривания, с целью изгнания злых духов во время совершения обряда, изображается белым, священным.

Употребление синего и голубого цветов в данных обрядах продиктовано символикой неба и звезд, имеющих важное значение для жизни человека в целом. Другие цвета священных лент *кыйра / дьялама*, употребляемые в ритуалах гораздо реже, также имеют свое предназначение: желтый цвет – символ солнца и луны, розовый цвет – символ огня, зеленый цвет – цвет священный растений арчына (можжевельника) и кедра. Таким образом, все вышеперечисленные цвета сакральных лент отождествляются у алтайских народов с окружающей человека Вселенной и божеством Верхнего мира Ульгенем, создателем всего живого на земле.

С особой значительностью вера в сакральные свойства и чистоту березы проявлялась у алтайских этносов в обрядах, связанных с семейно-брачной сферой [Тюхтенева, 1996, с. 105-107]. В мифоритуальном комплексе данных народов до сих пор существует особая концепция круговорота жизни и смерти, согласно которому течение жизни никогда не прекращается. Предшествующий браку и следующий после него периоды симметричны в циклическом беге жизни, и березе здесь была отведена немаловажная роль оберега жизни молодой семьи. Например, при проведении алтайской свадьбы в жилище занавесь «кожого» для молодоженов натягивали между срубленными молодыми березками. Причем выбирали стройные красивые деревца, росшие вдали от жилья на восточной стороне горы. Кроме того, ветки березы, связанные вместе лентой из белой материи (сакральный цвет для алтайцев), помещались снаружи, рядом с дымовым отверстием в жилище. Этот символ позволял легко определить юрту, где не так давно проходила свадьба. В данном обряде береза символизировала священность, чистоту, пожелание счастья и благополучия в жизни молодым супругам.

Появление детей в семье также тесным образом связывалось с этим священным деревом. Так, когда в семье у алтайцев рождался ребенок, то отец готовил колыбель именно из березы. Если же рождалась девочка, в углу над колыбелью прибивали к стене вершину молодой березки – символ свадебного жилища и будущего замужества, а, следовательно, нового оборота в картине жизни этноса.

Лечебная и охранительная функции деревьев: По мировоззрению алтайцев здоровый человек – это тот, который стремится жить правильно, что означает, прежде всего, знать меру в физиологических потребностях (пища, сон), во взаимоотношениях с родственниками и соседями, в проявлении эмоций и чувств привязанности и ненависти, и, главное, жить в согласии с природой. Природа в данных представлениях – это не только совокупность всех природных объектов, то есть весь, окружающий человека, мир, но и мир иной, в котором пребывают умершие. В награду за правильную жизнь природа может одарить человека не только крепким здоровьем и долголетием, но также многочисленным потомством, материальным достатком, т.е. всем тем, что в целом и составляет благополучную жизнь.

Поэтому именно только природа, по верованиям алтайцев, могла помочь человеку в критические моменты жизни и при болезни. С древних времен коренные жители Алтая излечивались от болезней с помощью лекарственных растений. Причем, разрешалось брать ровно столько, сколько было необходимо нуждающимся. Не было понятия сбора

целебных растений для продажи или в целях наживы. В противном случае природа могла строго наказать виновного, отняв у него здоровье и даже саму жизнь. Сбор растений всегда сопровождался благопожеланиями и песнями, так как считалось, что это придаст корням и листьям еще больше живительной силы. При этом явно можно проследить взаимосвязь и взаимопроникновение двух начал – рационального (целебные свойства растений) и иррационального (магия).

Показательным является лечение арчыном (можжевельником), который алтайцы глубоко почитали и ценили, а, кроме того, верили, что он обладает особой чистотой и священностью. Арчын обладал значительной, с точки зрения алтайцев, функцией очистительной и лечебной. Он применялся для изгнания злых духов. Зажженной веточкой арчына обмахивали больного человека, тем самым, изгоняя из него поселившегося в нем злого духа, или духов «көрмөстор». Настои из арчына применяли как целебное лекарство. Сжигая арчын, очищали очаг, жилище, колыбель, загон для скота и т.д. от козней злых духов, т.е. оберегали свою семью и свой род от болезней и мора. До сих пор во многих семьях алтайцев в любое время года хранятся пучки арчына.

Исследователь Л.В. Кыпчакова в своей работе «К вопросу о культе деревьев у алтайцев» описывает лечение бездетных женщин рода тодошей с помощью жимолости [Кыпчакова, 2006, с. 131-132]. Данная лечебная процедура применялась с той целью, чтобы дом не был пуст и в нем были дети, т.е. чтобы в доме не прекращалась жизнь. Здесь очень хорошо прослеживается представление об оплодотворяющей, т.е. живительной силе растения.

Своеобразным оберегом для многих тюркских народов и, в том числе, алтайцев служили также колючие кустарники – шиповник, акация и т.д. [Басаева, 1974, с. 4]. По мировоззрению алтайцев, веточки этих кустарников отпугивают от человека и его жилища злых духов – «*јаман неме*». Так, пучки колючек укрепляли с обеих сторон входной двери или дома, а также над кроватью. Часто это применяли после похорон, чтобы не беспокоил и не пугал домочадцев дух умершего – «*узут көрмөс*». Таким образом, растения здесь являлись не только гарантами здоровья и благополучия живых людей, но и помогали обрести спокойную жизнь духам умерших в ином мире.

Запреты, связанные с деревьями. Высокая степень уважения и почитания алтайским этносом природы, как материального и сакрального гаранта жизни, выразилась в целой системе предписаний, связанных, в частности, с деревьями. Многие из этих правил и запретов существуют и действуют по сей день. Некоторые из них рациональные, возникшие из наблюдений за природой, другие иррациональные, основанные, по меркам современного человека, на суевериях. Но все они отражают бережное отношение человека к другим живым существам, уважение их интересов. Основной формой регламентации системы нравственных ценностей являются запреты, причем не через указание «делать так-то», а, наоборот, через рекомендации «не делать так-то» во избежание нарушения данной системы, требовавшие от человека благопристойного поведения в лесу или тайге.

Например, в лесу или тайге нельзя было кричать, браниться и вообще непристойно себя вести, запрещалось просто так ломать ветки на деревьях, выкапывать корни. За такой проступок человек мог понести наказание в виде неудачи на охоте, болезни и даже смерти. Недопустимо также вырубать молодые деревья, так как по представлениям алтайцев считается, что у молодых деревьев такие же души, как и у маленьких детей. Поэтому загубить без причины молодое дерево для алтайца значило, практически, то же, что и убить ребенка.

Довольно интересным с точки зрения запретов является отношение алтайцев к хвойным деревьям [Кыпчакова, 2006, с. 133]. По алтайским обычаям запрещалось кедр, ель, лиственницу, т.е. хвойные породы деревьев, высаживать возле своего жилища. По традиции из древесины таких деревьев изготавливают похоронные принадлежности, поэтому считалось, тот, кто посадил такое дерево возле своего жилища, навлекает различные несчастья на свою семью. Хвойные деревья, чаще всего, было приято высаживать на могиле умершего человека. Предполагалось, что посаженое деревце должно было восполнить реальный уход из жизни человека и способствовать возобновлению жизни в этом мире.

Кроме того, весьма показательны запреты и предписания, особо касающиеся священного для всех алтайцев растения – можжевельника [Тадина, 2011, с. 43-45]. Прежде всего, далеко не каждый человек мог при желании набрать веточек можжевельника. Такой человек должен быть чистым перед духом-хозяином тайги, среди членов его семьи не должно было быть покойников в течении года; если это была женщина, то у нее не должно быть в это время месячных, т.е. она должна быть чистой – «*ару*». Вначале повязывали на кустарник жертвенные ленты «*кыйра*» из белой материи, просили у духа-хозяина тайги разрешения и только после этой церемонии срезали веточки можжевельника. Считалось, что собранное таким способом растение наполнено особой живительной силой, которая одарит человека и его семью здоровьем, долголетием и благополучием в жизни.

Таким образом, коренные жители Алтая всякую небрежность при вторжении в мир природы воспринимали как нарушение некоего мирового баланса, при нарушении которого человека ожидает болезнь и даже смерть. Поэтому запреты в отношении природы в целом, и деревьев в частности, составляли одно из главных условий благополучной жизни не только самого человека и его семьи, но и всего народа.

Итак, по религиозным и мифологическим представлениям алтайского народа деревья выступают своеобразными медиаторами между природой и человеком, которая служит для данного этноса источником энергии, здоровья и гарантом жизни в целом. Будучи одним из сущностных элементов религиозно-мифологической системы, деревья выполняют для алтайцев самые разнообразные функции, являясь как организующим началом в ритуальной практике почитания Алтая, так и родовым символом в социальной структуре отношений сеоков (родов). Кроме того, они являются особыми мифологическими классификаторами и символами Верхнего мира, неба, божественной сущности, свободы, изобилия, т.е. всего того, что и составляет основу благополучия жизни алтайского этноса.

Источники и литература:

1. Архив ЛО ИЭ АН СССР. Ф. 11. Оп. 1. № 28. Л. 14.
2. Басаева К.Д. Традиционные обычаи и обряды западных бурят, связанные с рождением и первыми годами жизни ребенка // Этнографический Сборник. Улан-Удэ, 1974. Вып. 6.
3. Вербицкий В.И. Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований. Новосибирск: Смысл, 1992. С. 43-47.
4. Кенин-Лопсан М. Магия тувинских шаманов. Кызыл: Новости Тувы, 1993. 160 с.
5. Косарев, М. Ф. Образ дерева в мифо-ритуальной традиции сибирских народов // Миропонимание древних и традиционных обществ Евразии. М.: Наука, 2006. С. 239–253.
6. Кыпчакова Л.В. К вопросу о культе деревьев у алтайцев // Сибирский педагогический журнал. Новосибирск, 2006. Вып. 3. С. 131–132.
7. Кыпчакова Л.В. К вопросу о культе деревьев у алтайцев // Сибирский педагогический журнал. Новосибирск, 2006. Вып. 3. С. 133.
8. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос / запись текста, перевод на русский язык и приложения С.С. Суразакова. М.: Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1997. 281 с.
9. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб.: Прогресс, 2000. Вып. 4.
10. Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Смысл, 1998. 115 с.
11. Сагалаев А.М. О возможностях реконструкции мифологической картины мира уральских народов Западной Сибири // Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур. Преподавание национальных языков: Материалы Международной конференции XXII Дульзоновские чтения. Т.2. Томск, 2000. С. 77–81.
12. Тадина Н.А. Картина мира как основа коммуникативной культуры алтайцев // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень, 2011. № 1 (14). С. 43–45.
13. Тадина Н.А. Символика и этнические ценности алтайцев в практиках возрожденного бурханизма // Вестник Томск. Госуд. ун-та. История. 2013б. № 4(24). С. 97–100.
14. Топоров В. Н. Мировое древо: Универсальные знаковые комплексы. Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. Т. 2. 496 с.
15. Тюхтенева С.П. Архаические элементы в современном мировоззрении алтайцев // Дисс. канд. ист. наук. М.: Наука, 1996. С. 105–107.

Рудько Н.Н., Шульга Д.П. (Новосибирск)

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ СЛЕДЕ ЮЭЧЖЕЙ

Несмотря на то, что в отечественной научной литературе о юэчжах пишут как минимум, с 1960 года (в орфографии С.И. Руденко «юечжы») [Руденко, 1960, с. 176], изучение этой заметной общности в нашей стране очень далеко от завершения.

Первое упоминание о юэчжах относится к труду, приписываемому сановнику начала эпохи Шан (XVI в. до н.э.) И Иню («Книга-подношение шанского И Иня», 伊尹朝献商书) [Тань Цзинцзэ, Хань Кансинь, 2007, с. 59]. Разумеется, мы должны учитывать условность старокитайских аффилиаций и датировок, как и в случае, например, с трактатом «Шесть секретных учений» (六韬), время создания этого труда традиционно определяется XI в. до н.э., авторство приписывается полулегендарному Тай-гуну) [Шульга, Мерзликин, 2016, с. 5]. В обоих случаях перед нами, вероятно, отнесение позднейшей работы к авторитетному деятелю древности.

По письменным источникам мы видим, что принятое ныне написание 月氏 (yuèzhī, «юэчжи») на раннем этапе записывалась другим, практически омофонными сочетаниями禺知 (yùzhī «юйчжи» в «Сказании о сыне неба Му») 禺氏 (yùzhī «юйчжи» в «Ичжоу шу»). Географическое положение (к северу от государства Чжоу) дает нам основание полагать что вышеприведенное – не названия двух разных народов [Хуан Хуайсинь и др., 1995, с. 965–967]. В известном псевдогеографическом трактате «Каталог гор и морей» юэчжи уже названы привычно нам, хотя и с другими иероглифами (月支 yuèzhī) [Каталог гор и морей, 1977, с. 108]. В комментарии деятеля эпохи Тан Чжан Шоуцзе к «Историческим запискам» Сыма Цяня справедливо указывается, что юэчжи часто применяют конных лучников, также обращается внимание на то, что они рыжие и белы кожей (т.е., очевидно, европеоиды) [Тань Цзинцзэ, Хань Кансинь, 2007, с. 59]. Из вышесказанного следует, что письменные источники в известной мере дают важную информацию об изучаемой нами полукочевой общности.

Авторы поддерживают точку зрения, согласно которой кушаны были потомками юэчжей [Frantz Grenet, 2012]. Переселение последних в Среднюю Азию (где и располагалась впоследствии Кушанская держава) из Западного Китая состоялось вынужденно. Во II в. до н.э. юэчжи окончательно раскололись на «больших» и «малых», проживая на территории современной провинции Ганьсу, от Дуньхуана до хребтов Циляньшань. Около 175 г. до н.э. под ударами сюнну «большие» юэчжи начинают смещаться на запад, вторгаясь в земли скифоидных культур бассейна реки Или, периодически вступая в контакт с усунями. Пережив массу трудностей, нанеся поражение Греко-Бактрийскому царству, беглецы сумели создать могучее государство, известное нам как кушанское (ок. 50–250 гг. н.э.). Новообразованная империя, воспринявшая немало от покоренных восточных греков, начала чеканить монету. По нумезматическим коллекциям мы можем сделать выводы о внешнем виде (длинные носы, удлиненный овал лица, больше глаза) и языковой принадлежности кушан [Шульга, 2018, с. 221–223]. Таким образом, можно говорить о родстве языка юэчжей с восточно-иранскими диалектами (возможно, например, с сакским языком).

Несмотря на вышеописанные вынужденные миграции, часть «больших» юэчжей задержалась в районе реки Или, очевидно, постепенно слившись с монголоидными усунями. Оставшиеся на исконных землях «малые» юэчжи также подверглись ассимиляции со стороны принадлежащих к азиатской расе цянов и китайцев. Археологических культур, которые можно было бы напрямую отождествить с юэчжами пока не выявлено (хотя есть некоторые основания считать таковой культуру шацзин) [Комиссаров и др., 2017, с. 336–340]. Такая ситуация вполне нормальна для кочевых и полукочевых обществ Евразии [Шульга, Мерзликин, 2016], исключением здесь (в известной мере) могут служить лишь создавшие довольно стабильную государственность сюнну (памятники которых, к слову, также расово не однородны, т.е. мы можем говорить о археологических памятниках связанных с государством сюнну, а не с их этносом) [Шульга Д.П., Шульга А.А., 2018, с. 458–461].

Источники и литература:
1. Каталог гор и морей (Шань Хай Цзин). Москва: Наука, 1977. 235 с.
2. Комиссаров С.А., Шульга Д.П., Сутягина Н.А. Культура Шацзин (Ганьсу, Китай): основные памятники и вопросы хронологии // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2017. Т. 23. № 1. С. 336–340.
3. Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М., Л.: Изд-во АН СССР 1960. 360 с. + 128 табл.
4. Тань Цзинцзэ, Хань Кансинь. Чжунго бэйфан цзигэ гудай миньцзу дэ тичжэн лэйсин хэ чжунцзу шусин [谭婧泽、韩康信。中国北方几个古代民族的体征类型和种族属性 // 现代人类学通讯,第一期] Признаки и этническая принадлежность нескольких древних национальностей на севере Китая // Сообщения современной антропологии (Сяньдай жэньлэйсюэ тунсюнь). №1. 2007. С. 58–66.
5. Хуан Хуайсинь, Чжан Маожун, Тянь Сюйдун. Ичжоушу хуэйцзяо цзишу [黃懷信、張懋鎔、田旭東。逸周書彙校集注。上海: 上海古籍出版社] Сводный сравнительный комментарий к Оставленным писаниям Чжоу. Шанхай: Шанхайгуцзичубаньшэ, 1995. 1354 с.
6. Шульга Д.П. Поздние копии монет Гермея и этнокультурные изменения в Средней Азии // Актуальная археология 4. Санкт-Петербург: ИИМК РАН, 2018. С. 221–223.
7. Шульга Д.П. Проблема определения этнической принадлежности ранних кочевников Северного Китая // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2014. Т. 13. № 7. С. 61–67.
8. Шульга Д.П., Мерзликин А.А. «Вертоград полководца» Чжугэ Ляна на стыке дисциплин. Новосибирск: Омега Принт, 2016. 148 с.
9. Шульга Д.П., Шульга А.А. О некоторых генетических исследованиях человеческих останков из древних могильников в северном Китае // Человек и Север: Антропология, археология, экология. Материалы Всероссийской научной конференции. Тюмень: Федеральный иссл. центр Тюменский научный центр СО РАН. 2018. С. 458–461.
10. Frantz Grenet. The nomadic element in the Kushan empire (1st - 3rd century AD) // Journal of Central Eurasion Studies. Vol.3. 2012. P. 2–22.

Сабирова З.Р. (Уфа)

К ВОПРОСУ О РАЗВИТИИ ГРАМОТНОСТИ У НАРОДОВ ЮЖНОГО УРАЛА В 1920-1970-е гг.

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

В автономной башкирской республике в первые годы строительства новой жизни особое внимание уделялось проблемам ликвидации безграмотности населения. Более организованной и планомерной эта работа стала после принятия 26 декабря 1919 г. декрета о ликвидации безграмотности среди населения РСФСР. Затем разрабатывается письменная форма башкирского языка. Одновременно с этим решалась задача обучения многомиллионного населения новой России русскому языку [НА РБ. Ф. 802].

В БАССР в 1925 г. в башкирском городском населении 9–49 лет грамотными были 67,7 % мужчин и 41,1 % женщин, в сельском – 49,4 % мужчин и 20,9 % женщин [Народное хозяйство, 1964, с. 208]. В целом по СССР, по данным на 17 декабря 1926 г., в населении от 9 лет и старше мы видим следующие показатели: были грамотными 31,8 % башкир, в том числе 46,3 % мужчин и 18,9 % женщин. По материалам школьной переписи 1927 г. число башкирских детей 8–11 лет составляло 53 415 чел. Из них всего в школах обучалось 40 640 детей, в том числе в «сетевых» школах 38 369 детей [Хозяйство Башкирии, 1928, с. 92].

К 1932 г. число преподавателей из лиц коренной национальности сильно возросло и достигло 17 % для башкир и 15 % для татар. А в 1934–1935 учебном 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 %. Но ошибочная политика погони за цифрами,

являвшаяся одной из ярких и отрицательных 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 [Сабирова, 2015, с. 56]. Однако нельзя переоценить тот факт, что 1920-е и особенно 1930-е гг. были периодом интенсивной подготовки специалистов в самых востребованных областях – просвещении, сельском хозяйстве, здравоохранении, управлении и др. [Социалистическое строительство, 1934, 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. Грамотность башкирского населения к этому году повысилась до 67,9 % [Труды Института истории, языка и литературы, 2009, с. 81–94.]. Увеличилась в 30-е гг. и башкирская составляющая учительского состава начальных школ и средних школах [Социалистическое строительство, 1934, с. 84]. Все эти сухие цифры говорят о весьма положительном моменте в жизни нерусских народов края – интеграции и адаптации к новым социо-культурным условиям, а значит продолжающейся социализации в новых общественно-политических условиях.

Что касается башкирского населения, проживавшего за пределами республики, то в 1923 г. была образована Уральская область с центром в г. Екатеринбург, 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 дал и перевод делопроизводства на национальные языки в национальных районах Урала [Челябинская область, 1999, с. 117–118]. В то же время национальные школы испытывали значительные трудности в этот период. Они были плохо обеспечены учебниками, учебными пособиями, школьными принадлежностями. Материальное положение учителей было тяжелым. Низкая заработная плата и частые задержки ее выплаты провоцировали учителей переходить на другую работу, не позволяли им выписывать газеты, журналы [Челябинская область, 1999, с. 323]. В начале 1930-х гг. 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, 1999, с. 324]. Однако этого было, к сожалению, недостаточно. Несколько национальных педтехникумов работали в Шадринске, Троицке, позднее – в Аргаяше и других пунктах Уральской области, а после ее разделения – на территории Челябинской и Свердловской областей.

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 % от 9 до 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 СССР, 2002, с. 84]. Среди лиц, имеющих высшее образование, были 935 башкир-мужчин и 268 башкирок; среди имеющих среднее образование – 20 853 башкира и 9 475 башкирок [Всесоюзная перепись населения СССР, 2002, с. 86]. В городах в 1939 г. насчитывалось 312 башкир и 80 башкирок с высшим образованием, 11,3 % и 7,6 % соответственно.

Повышению грамотности и развитию национального образования способствовали и меры общего характера.

В 1930 г. началось осуществление всеобщего обязательного начального обучения детей. К 1932 г. все дети школьного возраста, в том числе и башкиры, были охвачены обучением в объеме начального образования [НА РБ. Ф. 629, Л. 7]. Это подготовило условия для перехода к всеобщему семилетнему образованию. Однако война прервала эту работу.

За период с 1919 г. по 1937 г. в Башкирии было обучено более 1100 тыс. человек населения различных национальностей. К 1939 г. грамотность населения в СССР составляла 87,4 %, в БАССР – 86,1 %, а к 1959 г. по республике процент грамотности в возрасте 9-49 лет поднялся до 99 % [Народное хозяйство СССР, 1972, с. 35, 695].

В успешном решении задач развития образования заняли общеобразовательная, профессионально-технические, средние специальные и высшие учебные заведения. После окончания Великой Отечественной войны семилетнее обучение развивается быстрыми темпами. Количество учащихся 5-7 классов за 1945-1954 гг. выросло с 11,8 до 251,6 тыс.; растет и контингент старших классов. В 1958-1959 учебном году он достиг 48,7 тыс. учащихся по сравнению с 19,7 тыс. в 1945-1946 гг. [Народное хозяйство и культурное строительство, 1964, с. 245]. В результате были созданы предпосылки и реализованы возможности для перехода ко всеобщему среднему образованию.

После XX съезда партии в стране создаются учебно-воспитательные учреждения нового типа – школы-интернаты. В 1957-1959 г. в республике были открыты 23 такие школы. Успешному осуществлению всеобщего семилетнего обучения и расширению среднего образования способствовало и расширение сети интернатов в сельских школах. В 1958/1959 учебном году 408 интернатов охватили более 10 тыс. детей из отдаленных от школ населенных пунктов [Мустафина, 1960, с.10].

Что касается подготовки педагогических кадров для школ, то в послевоенный период большее внимание стали уделять современным проблемам общего, политехнического и трудового обучения. Так, в Бирском пединституте были введены в старших курсах спецсеминары по методике работы классного руководителя, в результате чего улучшилась методическая подготовка студентов к предстоящей практической работе в школе. Заметим, что классные часы, несмотря на их общественно-политическую направленность, позволяли решать многие педагогические и психологические проблемы воспитания «на месте». В Стерлитамакском педагогическом институте с учетом новых школьных программ были организованы спецкурсы, факультативы [НА РБ. Ф. 802, л. 8, 22]. Преподаватели ряда кафедр Башкирского государственного университета стали вести учебные занятия непосредственно в школах г. Уфы с целью развертывания научно-педагогических исследований. Так, факультет иностранных языков взял шефство над школами № 86, 91 г. Уфы. Все это способствовало укреплению связей работы педвузов с практикой учебно-воспитательной работы школ.

В Бирском пединституте был разработан спецкурс «Педагогические основы деятельности ученических производственных бригад». Его изучили более 3000 учителей. Министерство просвещения СССР одобрило этот почин и рекомендовало всем пединститутам страны использовать этот опыт [Советская Башкирия, 1978].

Однако темпы подготовки учительских кадров еще отставали от потребности школ в преподавателях. В 1964 г. при потребности в учителях с высшим образованием для 5-10 классов 1782 человека в школы республики было направлено 520 молодых специалистов [НА РБ. Ф. 394, л. 325].

Определенная часть потребности в учителях удовлетворялась за счет направления в школы республики выпускников педагогических вузов других республик и областей РСФСР. Так, за 1962-66 гг. в школы Башкирии прибыло 158 выпускников из вузов Москвы, Ленинграда, Горького, Казани, Воронежа и других городов [НА РБ. Ф. 798].

Открывшийся в 1967 г. в Уфе Башкирский государственный педагогический институт выпустил в первый год всего 37 человек, а через 10 лет уже 400 учителей с высшим образованием [Советская Башкирия, 1977].

Вместе с развитием общеобразовательной школы была создана система профессионально-технического обучения. В 1921 г. появились школы фабрично-заводского ученичества, готовившие рабочие кадры для промышленности и транспорта. Они сыграли большую роль в подготовке в республике рабочих кадров из башкир, татар и других национальностей. В 1953 г. в этой системе началась подготовка механизаторских кадров и для сельского хозяйства. За период с 1941 по 1958 г. школами и училищами профтехобразования было подготовлено 153,3 тыс. квалифицированных кадров [Народное хозяйство и культурное строительство, 1964, с. 215]. В 1960-1961 уч. Году в этой системе обучалось 45 тыс.учащихся [Сайранов, 1979, с.43].

При осуществлении курса всеобщего восьмилетнего образования и расширения сети средних школ важнейшей задачей оставалось сохранение возможностей обучения детей различных национальностей на родном языке. Однако 1960-1970-е гг. ознаменовались сужением функционального поля национальных языков, ориентированием духовных потребностей на массовую культуру. В этих условиях проблема функционирования

национальных школ, преподавание на родном языке основных учебных дисциплин приобрела драматический характер. Был взят курс на форсированное свертывание сети национальных школ, переход на преподавание учебных предметов, проведение внеклассных, внешкольных учебно-воспитательных мероприятий на русском языке. В 1974-1979 гг. более половины общего числа нерусских школ Башкирии (1100) были переведены на русский язык обучения – без преподавания родного языка даже как предмета. В ходе ликвидации так называемых «бесперспективных» деревень закрывались начальные и малокомплектные восьмилетние школы, как правило, обучавшие детей на родном языке. Учащиеся таких школ переводились в крупные средние школы, расположенные в центральных усадьбах колхозов и совхозов, в которых преподавание велось преимущественно на русском языке. Сокращалось также количество дошкольных учреждений, ведущих воспитательную работу на родных языках. Результатом всего этого явилось сужение функционального поля нерусских языков и резкий рост молодежи, слабо владеющей родным языком.

Как видим, в развитии народного образования Башкирии в 1970-1980-х гг. имелись достаточно ощутимые успехи. Вместе с тем, сама эта система, как часть духовной культуры общества, испытывала на себе сильное деформирующее влияние застойных явлений эпохи. Господствующий режим постепенно перешел от политики недооценки роли духовного прогресса общества к игнорированию запросов просвещения. Система народного образования республики, как и во всей стране, продолжала испытывать значительные затруднения, во многом вызванные остаточным принципом выделения средств на нужды культуры. Одним из последствий этой политики было сильное отставание материально-технической базы просвещения от реального уровня потребителей. В наиболее острой форме это проявилось в постоянной нехватке школьных зданий, типовых школьных помещений и в сельской местности, и в городах. Все это, в свою очередь, породило рост многосменности занятий. В 1970/71 учебном году из 4255 школ республики в две смены работали 2329, в три – 38 школ, где обучалось соответственно 291,7 тыс. и 8,7 тыс. школьников [Башкирия в Союзе ССР, 1982, с. 238, 239]. Имелись трудности и в техническом обеспечении учебного процесса. Содержание образования, которое некогда было передовым в мире, сдавало свои позиции. Значительные перемены произошли в системе профессионально- технического образования. Преобразованные в конце 1950-х гг. училища и школы трудовых резервов в профессионально-технические училища (ПТУ) с 1966 г. укомплектовывались за счет выпускников восьмых классов, начали создаваться технические училища для окончивших среднюю школу. Затем создавались ПТУ, которые, помимо рабочей профессии, стали давать и полное среднее образование. Их количество возросло в середине 1970-х гг. до 108. Если кадры готовились в 1960 г. по 75 специальностям, то в начале 1970-х гг. – по 108 [Кузеев, 1975, с. 102]. К началу 1970-х гг., за два десятилетия функционирования, учебными заведениями профессионально-технического образования республики было подготовлено около 470 тыс. квалифицированных рабочих, более половины из них влились в состав рабочего класса различных отраслей промышленности, остальные – в строительство, транспорт и т.д. [История Башкортостана, 2005, с.171].

В эти годы быстрыми темпами в республике продолжало развиваться среднее специальное образование, что было связано со строительством новых предприятий машиностроительного и химического профиля, расширением сети общеобразовательных, культурно-просветительных и лечебно-профилактических учреждений. В 1980 г. в Уфе работало 23 средних специальных учебных заведения. Количество обучающихся достигало 33 тыс., в том числе 20 тыс. на дневном, около 13 тыс. на вечернем и заочном отделениях [История Уфы, 1981, с. 523]. Если, по данным Всесоюзной переписи населения, в 1959 г. в республике насчитывалось 101,5 тыс. специалистов со средним специальным образованием, то в 1979 г. их численность достигла 296,9 тыс., а в 1989 г. в Башкирской АССР работало свыше 500 тыс. выпускников техникумов [Башкортостан и башкиры, 1995, с. 89].

Существенные изменения произошли в образовательном уровне населения республики. Так, по итогам Всесоюзной переписи населения 1989 г., численность лиц, имеющих высшее и среднее образование, составила 2321,3 тыс. человек, или 119,3 % по отношению к 1979 г. При этом число людей, имеющих высшее образование, увеличилось

на 82,8 тыс. человек, то есть выросло более чем в 1,5 раза [Уровень образования, 1990, табл. № 7]. С 1959 по 1989 гг. число лиц, имеющих высшее образование, возросло в 6,8 раза, незаконченное высшее, среднее и неполное среднее – в 2,7 раза. Численность лиц с начальным образованием сократилась на 39,8 % [Уровень образования, 1990, табл. № 8].

Таким образом, развитие грамотности, темпы роста образовательного уровня населения и педагогических кадров были сопряжены в целом с общественно-политическими и культурно-национальными вопросами на протяжение всего советского периода. В связи с этим менялись лексика литературного башкирского языка, принципы преподавания его в школах, видоизменялась система национального и в целом общего среднего, специального и высшего образования. Было решено очень много проблем, была достигнута всеобщая грамотность населения, резко выросла квалификация учителей. При осуществлении курса всеобщего восьмилетнего образования и расширения сети средних школ важнейшей задачей оставалось сохранение возможностей обучения детей различных национальностей на родном языке. Однако 1960-1970-е гг. ознаменовались сужением функционального поля национальных языков, ориентированием духовных потребностей на массовую культуру.

Несмотря на возникавшие трудности, развитие грамотности населения во второй половине XX в. предусматривало всестороннее развитие юношей и девушек, привитие им высокой культуры, сознательного отношения к окружающему миру, труду, обществу. Это влекло за собой глубокий процесс нравственного обновления человека, изменения его взглядов, нравов и обычаев. Формировались новые черты характера, новые привычки гражданина.

Источники и литература:

1. Башкирия в Союзе ССР. Стат. сб. Уфа, 1982.
2. Башкортостан и башкиры в зеркале статистики. Стат. сб. Уфа, 1995.
3. Всесоюзная перепись населения СССР 1939 года. Уральский регион / Сост. В.П. Мотревич. Екатеринбург, 2002.
4. История Башкортостана. 1917-1990-е годы: В 2-х томах. Т. 2: 1945-1990 / Отв.ред. Р.Н. Сулейманова. Уфа: Гилем., 2005.
5. История Уфы. Уфа, 1981.
6. Кузеев Р. Г. Формирование и развитие советского рабочего класса Башкирской АССР. Часть II. Уфа, 1975.
7. 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. С. 316-330.
8. Мустафина Ф. Х. Народное образование в Башкирской АССР. Уфа, 1960.
9. НА РБ. Ф. 394. Оп. 14. Д. 495.
10. НА РБ. Ф. 629. Оп.1. Д. 960.
11. НА РБ. Ф. 798. Оп. 9. Д. 3772. Лл. 3-5; Д. 3847. Лл. 4-5; Д. 3954. Л. 4; Д. 4105а. Л.6; Д. 4194. Л. 3.
12. НА РБ. Ф. 802. Оп.3. Д. 1681.
13. НА РБ. Ф. П-122. Оп.1. Д.7. Л.21-22 об. Протоколы заседаний президиума Обкома РКП (б). 1924 г.
14. Народное хозяйство и культурное строительство Башкирской АССР. Ст. сб. Уфа, 1964.
15. Народное хозяйство СССР. 1922-1972. Юбилейный статистический ежегодник. М., 1972.
16. Сабирова З. Р. Некоторые аспекты проведения «культурной революции» в советской России: региональный опыт // Вестник ЧелГУ. 2015. № 16 (371). С. 51-58.
17. Сайранов Р. Х. Культурные преобразования в Башкирии в период социалистического строительства (1917-1958 гг.) // Социально-экономические и культурные преобразования в Башкирской АССР. Уфа, 1979.
18. Советская Башкирия. 1977. 21 июня.
19. Советская Башкирия. 1978. 22 апреля.
20. Социалистическое строительство Башкирии за пятнадцать лет. Экономико-статистический справочник. М., 1934. С. 81–94.
21. 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.
22. Уровень образования населения БАССР (по результатам Всесоюзной переписи населения 1989 года). Стат. сб. Уфа, 1990. Табл. № 7, 8.
23. Хозяйство Башкирии. Уфа, 1928.
24. Челябинская область. 1917–1945 гг. Сб. док. и мат. Челябинск, 1999.

Салихов А.Г. (Уфа)

АРАБОГРАФИЧНЫЕ ЭПИТАФИИ ТУЙМАЗИНСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Республики Башкортостан в рамках научного проекта «Арабографичные письменные памятники западных районов Республики Башкортостан», № 18-412-020009 р_а.

В соответствии с планом научного проекта «Арабографичные письменные памятники западных районов Республики Башкортостан» была совершена археографическая экспедиция в г. Октябрьский и Туймазинский район Республики Башкортостан, во время которой проводилось исследование арабографичных рукописей, старопечатных книг и эпитафий XVIII – начала XX веков. Также были собраны и встречавшиеся образцы народного творчества. Некоторые выводы, сделанные по результатам указанной экспедиции, были опубликованы в научных сборниках и периодической печати [Аккубеков, 2018; Искандарова, 2018; Салихов, Хусаинов, 2018, Хусаинов, Салихов, 2018; Юнусова, 2018; Аширова, 2018].

В рамках экспедиции были обследованы кладбища многих населенных пунктов Туймазинского района, в том числе старое кладбище с. Туркменево, вошедшего в состав г. Октябрьского. В настоящее время опубликовано ряд статей, содержащих сведения о выявленных надгробиях. Одна из них является научной статьей участника экспедиции Р.Ю. Аккубекова о трех эпитафийных памятниках д. Тюпкильды [Аккубеков, 2018]. Во второй статье, написанной сотрудницей районной газеты «Туймазинский вестник» В. Ашировой, содержится информация о проведении исследований надгробий д. Агиртамак [Аширова, 2018]. Ценные сведения о надгробиях имеются и в статье А.Г. Салихова и С.М. Хусаинова [Салихов, Хусаинов, 2018].

Данная статья является попыткой дать общую характеристику выявленным эпитафийным памятникам. В Туймазинском районе, известном своими наскальными знаками, было достаточно распространено установление каменных надмогильных эпитафий. Основными материалами являлись мягкие породы, преимущественно песчаник, легко подвергающийся эрозии. Встречаются и более твердые его виды, обеспечивающие длительное сохранение сооружений. Осмотр и сравнительное изучение позволяют говорить, что памятники, изготовленные из мягких пород, быстро разрушаются. Возможно, что некоторые из них могут исчезнуть в самое ближайшее время. Например, на одной эпитафии в д. Тюпкильды под надписью имеется вертикальная трещина, идущая сверху донизу [Рис.1].

На старом клабище Туркменево уцелели три надмогильных камня, установленные в XIX веке. На двух из них надписи плохо сохранились, заметны лишь нечеткие очертания аятов. На верхней части третьей из них имеется ясно видимая надпись аята на арабском языке. К сожалению, об усопшем сохранилась коротенькая часть текста: «1851... Ғәйшә Мөхәммәдсадиҡ ҡызы...» (“1851 год... Гайша дочь Мухамедсадыка...”) [Рис. 2].

На сельском кладбище д. Агиртамак было несколько каменных эпитафий, содержащих арабографичные тексты. На обратной стороне одной эпитафии была выбита родовая тамга в виде лука[Рис. 3]. Тамга имеется и на кладбищах других населенных пунктов, например, на одной из эпитафий в д. Балтай также выбит родовой знак [Рис. 4]. Изображение тамги встретилось и на кладбище д. Гафур [Рис. 5]. Некоторые эпитафии Агиртамака установлены в первой половине XX века. Одно надгробие датировано 29 мая 1945 года. Данный факт показывает, что и в это время продолжали жить традиции установления каменных эпитафий с надписями на арабской графике. Подобные случаи зафиксированы и на других кладбищах. На верхней поверхности многих надгробий

имелись прямоугольные и круглые углубления, имеющие разные размеры и формы [Рис. 6]. По народному поверью, в них скапливается дождевая вода, которую пьют птицы. Сходное явление встречается и на современных деревянных надгробных столбах.

В деревнях Старые Туймазы, Тюпкильды, Урмекеево, Балтай, Гафурово, Нижнее Бишинды занимались поиском и фотографированием надгробных камней с арабографичными текстами, установленными 100–200 лет назад. В Тюпкильды найдены эпитафии с выпуклыми, барельефными надписями. Некоторые населенные пункты района имеют несколько кладбищ. Поэтому для обнаружения более древних эпитафий исследователи обращались к помощи местных жителей. Так, например, возле с. Урмекеево было три кладбища, о которых нам сообщил житель деревни Расим Ахметзянов. Тот из них, на котором сохранились старые каменные надгробия, и был подвергнут исследованию.

На надгробиях встречаются коранические аяты. Например, в д. Балтай большинство эпитафий содержит аяты: «Ағузи биллаһи минаш-шайтанир-ражим бисмилләһир-рахманир-рахим. Лә иләһә иләллаһ Мөхәммәд расулүллаһ» («Прибегаю к Аллаху за помощью против шайтана во имя Бога Милостивого и Милосердного. Нет Бога кроме Аллаха и Мухаммад Посланник Его») [Рис. 7].

Часть датированных памятников относится к началу XX века. Например, на одном из них написано: «Һибәтулла ибн Хәсән мәдфуд фи 1915 – 17 май. Лә иләһә иләллаһ...» («Хибатулла сын Хасана, похороненный 17 мая 1915 года. Нет бога кроме Аллаха...») [Рис. 8]. На другом сообщается: «Мәәзин Мөхәммәдәмин Мөхәммәдғәли уғлы 1902-нче йылда вафат 89 йәшендә» («Муэдзин Мухамедамин сын Мухаметгали умер в 1902 году в возрасте 89 лет») [Рис. 9]. Среди памятников имеются установленные еще в начале XIX века, в частности в 1824 году.

Примечательно, что ряд арабографичных надгробий сооружен в середине XX века. Это подтверждается и свидетельствами местных жителей. На некоторых из могил поставлены новые мраморные плиты, удостоверяющие, что каменные эпитафии установлены в 1947, 1955 годах. Это показывает о сохранении традиций установления каменных надгробий и в середине XX века.

Подобную оценку можно дать и эпитафиям д. Гафур, среди которых есть памятник, установленный в 1826 году. Некоторые арабографичные надгробия поставлены в середине XX века. Ряд памятников отличается массивностью. Верхнюю часть одной эпитафии украшает рисунок солнца и луны, похожий на изображение полумесяца со звездой, весьма распространенный в ряде восточных стран [Рис. 10].

В д. Бишенде также сохранились эпитафии, одна из которых установлена в начале XX века:

«Лә иләһә иләлләһ мөхәммәдар расулуллаһ, 1905 йыл вафат Зөлҡәгидә Әбүбәкер ҡызы 2-нче июнь 95 йәшендә рәхмәтуллаһи ғәләйһ» («Нет бога кроме Аллаха и Мухаммед пророк его, Зулькагида дочь Абубакира, умерла 2 июня 1905 года в возрасте 95 лет») [Рис. 11].

На кладбище д. Тюпкильды сохранилось много надгробий с арабографичными текстами, установленными в XVIII–начале XX веков. Как уже отмечалось выше, о трех из них была опубликована статья Р.Ю. Аккубекова. Однако наличие многих других памятников позволяет еще раз обратиться к данному вопросу. Во-первых, на кладбище данного населенного пункта имеются надмогильные камни, выполненные разными мастерами в различной технике исполнения. Среди них своим качественным исполнением отличаются памятники, установленные некоему Арслану, его дочери и другим [Рис. 6; Рис. 14]. Ряд более поздних надмогильных плит с эпитафиями очень схожи с надгробиями, имеющимися в соседних деревнях. В нижней части одного из памятников после текстов изображены два схематических рисунка мечети, что представляет большую редкость [Рис. 12]. На нем написано: “Фи сәнәти 1910 (1328) 24 март (13-14 рабиғел-әүүәл) йәүмләрендә мәдфүн булды Хөснижамал Мөхәммәтгәрәй ҡызы, анасы Ғиззәтбану бинти Жамали. Тамам” (“Похоронена 10 марта 1910 года (13-14 раби-ал-авваля 1328 года) Хуснижамал дочь Мухаммедгарея, мать Гиззатбану дочь Жамали. Закончено”) [Рис. 13].

Археографическая экспедиция наряду с рукописями и старопечатными книгами позволила выявить и собрать богатый материал по надмогильным памятникам. В ходе командировки было сделано большое количество фотодокументов с арабографичными

текстами эпитафий. Учитывая плохую сохранность намогильных камней, они представляют большую ценность. В дальнейшем будет продолжено изучение собранных документов. Учитывая важность сохранения эпиграфийных памятников, хочется привлечь внимание к этой проблеме ученых и местных краеведов.

Источники и литература:

1. Аккубеков Р.Ю. Эпитафийные памятники д. Тюпкильды Туймазинского района РБ // Археография Южного Урала. Архивное наследие России. Материалы XVIII Всерос. научно-практ. конф., посв. 100-летию Республики Башкортостан, 100-летию Гос. архивной службы России и 45-летию Южноуральской археографической комиссии РАН. Уфа, 25 октября 2018 г. / Под ред. А.Б. Юнусовой. Уфа: Мир печати, 2018. С. 50–54.
2. Аширова В. В Агиртамаке хранился Коран времен Отечественной войны 1812 года // Туймазинский вестник. 2018. 30 августа.
3. Искандарова С.А. Краткий обзор арабографичных изданий, полученных из мечети г. Туймазы во время экспедиции в Туймазинский район РБ // Археография Южного Урала. Архивное наследие России. Материалы XVIII Всероссийской научно-практ. конф., посв. 100-летию Республики Башкортостан, 100-летию Государственной архивной службы России и 45-летию Южноуральской археографической комиссии РАН. Уфа, 25 октября 2018 г. / Под ред. А.Б. Юнусовой. Уфа: Мир печати, 2018. С. 118–122.
4. Салихов А.Г., Хусаинов С.М. Письменные памятники Туймазинского района Республики Башкортостан, обнаруженные во время археографической экспедиции 2018 года // Археография Южного Урала. Архивное наследие России. Материалы XVIII Всероссийской научно-практ. конф., посв. 100-летию Республики Башкортостан, 100-летию Государственной архивной службы России и 45-летию Южноуральской археографической комиссии РАН. Уфа, 25 октября 2018 г. / Под ред. А.Б. Юнусовой. Уфа: Мир печати, 2018. С. 202–207.
5. Хусаинов С.М., Салихов А.Г. Исторический документ из наследия начальника 12-го башкирского кантона Ш. И. Сыртланова // Археография Южного Урала. 2018. Архивное наследие России. Материалы XVIII Всероссийской научно-практ. конф., посв. 100-летию Республики Башкортостан, 100-летию Государственной архивной службы России и 45-летию Южноуральской археографической комиссии РАН. Уфа, 25 октября 2018 г. / Под ред. А.Б. Юнусовой. Уфа: Мир печати, 2018. С. 236–243.
6. Юнусова Ф.Б. Туймазы районы халыҡ ижады өлгөләре // Башкирский язык в поликультурном пространстве: Материалы Международной научно-практ. конференции. Уфа, 26 октября 2018 года / Отв. ред. Г.Р. Абдуллина. Уфа: РИЦ БашГУ, 2018. 366–374 бб.

Иллюстрации:

Рис. 1

Рис. 2

Рис. 3

Рис. 4

Рис. 5

Рис. 6

Рис. 7

Рис. 8

Рис. 9

Рис. 10

Рис. 11

Рис. 12

Рис. 13

Рис. 14

Салихов Ә.Ғ., Хәббитдинова Н.Ә.,
Юлдыбаева Г.В. (Өфө)

ҠУРҒАН ӨЛКӘҺЕ САФАКҮЛ РАЙОНЫ БАШҠОРТТАРЫНЫҢ ФОЛЬКЛОРЫ ҺӘМ ЭТНОГРАФИЯҺЫ (2018 ЙЫЛҒЫ ЭКСПЕДИЦИЯ МАТЕРИАЛДАРЫ БУЙЫНСА)

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Республики Башкортостан в рамках научного проекта «Межрегиональные контакты и диалог культур в материалах фольклорно-археографических экспедиций в регионах РФ», № 18-412-020006 р_а.

Башҡортостандан ситтә йәшәгән ватандаштарыбыҙҙың, шул иҫәптә Ҡурған өлкәһе башҡорттарың тормошо, ауыҙ-тел ижады ғалимдарҙың даими өйрәнеү объекты булды. Үткән быуаттың егерменсе йылдары аҙағында Закир Шакиров Арғаяш кантонында йәшәүсе башҡорттарҙың тел үҙенсәлектәрен өйрәнеү эшен башлай. Шул ваҡыттан алып бөгөнгө көнгә тиклем был өлкә башҡорттарының ауыҙ-тел ижадына ла шаҡтай иғтибар бирелә, шулай уҡ этнография күҙлегенән дә байтаҡ тикшеренеүҙәр үткәрелә [Галин, 1974; Ҡурған башҡорттары, 2004; Сулейманов, 2008; ҠБФ, 2013]. Антрополог Ринат Йосоповтың күҙәтеүҙәре буйынса, Ҡурған өлкәһе Сафакүл, Әлмән райондары башҡорттарын өс антропологик төргә бүлергә мөмкин: “көньяҡ-себер расаһы вәкилдәре күберәк осрай, урал расаһының төрлө вариантты һәм шулай уҡ башҡорттар араһында понтий һәм памир-фирғәнә типтары булып торған көньяҡ сығышлы европеид тибындағы үҙенсәлектәр тупланған вәкилдәр”. Дөйөмләштереп әйткәндә, был өлкә башҡорттарының раса төркөмдәре хәҙерге Башҡортостандың төньяҡ-көнсығыш һәм үҙәк райондары башҡорттары менән бер төрлө [Ҡурған башҡорттары, 2004, 14-се б.].

Үткән быуаттың урталарынан башлап XXI быуат баштарына тиклем күренекле башҡорт фольклорсылары Кирәй Мәргән, Салауат Ғалин, Фәнүзә Нәҙершина, Әхмәт Сөләймәнов, Рәшит Шәкүр ошо яҡтың ауыҙ-тел ижады үрнәктәрен туплай һәм өйрәнә. Шулай уҡ, XX быуаттың туҡһанынсы йылдарынан алып Мирза Муллағолов, Ринат Йосопов, Мөхәммәт Мырҙабулатов, Зәрә Миңлебаева тарафынан төрлө юҫыҡтан этнографик тикшеренеүҙәр уҙғарыла. Рәсәй фәндәр академияһы Өфө ғилми үҙәге Тарих, тел һәм әҙәбиәт институтының хеҙмәткәрҙәре Гөлнур Хөсәйенова, Гөлнар Юлдыбаева, Фәнирә Гайсина 2010 йылда Ҡурған өлкәһенә фольклор экспедицияһы ойоштороҙо. Телгә алынған ғалимдар тарафынан йыйылған материалдар «Башҡорт халыҡ ижады» күптомлығына, китаптарға, ғилми йыйынтыҡтарға индерелә, улар нигеҙендә тиҫтәләгән ғилми мәҡәләләр яҙыла. Ошо өлкәлә йәшәүсе башҡорттарҙың халыҡ медицинаһын өйрәнеү буйынса 2011 йылда Зәрә Миңлебаева тарафынан кандидатлыҡ диссертацияһы яҡлана [Минибаева, 2011]. Шуға ҡарамаҫтан, Ҡурған өлкәһе башҡорттарының рухи байлығы әле лә ғилми яҡтан ентекле өйрәнелә, фәнни баҫмаларҙа донъя күрә. 2018 йылдың июль айында, Ҡурған өлкәһе Сафакүл районының Сафакүл, Ҡалмыҡ-Әбдрәш, Аҡкүл, Абултай, Аҙналы, Оло Солтан, Субботин (Шәфей), Бикбирҙе, Мырҙабай, Арыҫлан (Щучан районы) ауылдарында сираттағы комплекслы экспедиция үткәрелде.

Был мәҡәләлә 2018 йылда табылған материалдарҙың халыҡ ижадына, этнографияға ҡараған өлөшөнә бер ни тиклем анализ эшләнә.

Сафакүл яҡтарында бар шатлығын да, ҡайғы-хәсрәтен дә йыр-моңға һалған халыҡ йәшәй. Кергән һәр бер өйҙә беҙгә йырҙар ишетеү мөмкинлеге тейҙе. Әлбиттә, боронғо халыҡ йырҙары әллә ни күп һаҡланмаһа ла, ҡыҫҡа йырҙар, таҡмаҡтарҙан матур өлгөләр ишетергә насип булды.

Риүәйәт буйынса, элекке Ялан волосы Атйетәр (Кантон) ауылында сығарылған “Йүркә–Юныс” исемле башҡорт халыҡ йыры әлеге көндә лә был төбәктә иң йыш осраған халыҡ йыры булып ҡала. Беҙ булған ауылдарҙың күбеһендә был йырҙы башҡарыусылар, уның тураһында ишетеп һөйләүселәр бар. Тарихи йырҙың бер нисә варианты “Башҡорт халыҡ ижады”ның «Йырҙар» томына ла индерелгән, ә араларынан бер вариант тәү башлап 1929 йылда Ялан кантоны крәҫтиәне Сәйфулла Сәлимов тарафынан йыйылған “Башҡорт аймағы” журналында (№ 7, 92–114 б.) баҫыла. “Йүркә–Юныс ҡасҡы йырҙары” тип аталған йырҙың һүҙҙәре түбәндәгесә:

Парлап, парлап ат ектергән
Йүркә–Юныс тигән бурҙары.

Уғры ла булып, тоғро ҡалһа,
Меңгә етер байҙың малдары.

Бейек тауға мин артылдым
Бурыл-сыбар ҡашҡа ат менән.
Быйыл ғына йәйҙе мин үткәрҙем
Етмеш ете төрлө дәрт менән.

Ишегем алды, әй, түбәнән
Күренә микән Аҡйүн далаһы.
Шар ҡайынҡайға хаттар яҙған
Йүркә–Юныс – Кирәй балаһы.

Бара ла торғас, мин ултырҙым,
Ҡара йылан баҫып үлтерҙем.
Килә лә ҡайта, йөрәй торғас,
Ғәзиз башҡайымды бөтөрҙөм
[Сәлимов, 1929, 92-се б.].

Сафакүл төбәгендә был йырҙы беҙгә бер туғандар Хибәтуллина Хәҙисә Рәхимйән ҡыҙы (1932 йылғы) менән Сөләймәнов Ғәрифйән Рәхимйән улынан (1939 йылғы) ишетергә насип булды. Үҙ заманында “Йүркә-Юныс”ты уларҙың әсәләре йырлаған булған.

Мәшһүр Манатовтар нәҫеленән сыҡҡан, 1937 йылда Әлмән районы Манатау ауылында тыуған, әлеге көндә Ҡалмыҡ-Әбдрәш ауылында йәшәүсе Носратуллина Сания Рәхимйән ҡыҙы бик күп мөнәжәттәр белә, ҡайһы берҙәрен ул ауылдаштарынан өйрәнгән. Уның репертуарында “Был мөбәрәк йома көн…”, “Ни әйтерһең Аллаға?”, “Әжәл ширбәте”, “Лә Илаһи”, “Беҙ мосолман балаһы”, “Тәңремә сәждә ҡылайыҡ”, “Хоҙаүәндә”, “Мөхәммәдиә”, “Ваҡыты сәхәр эсендә” кеүек әҫәрҙәр бар. Шулай уҡ, Абултай ауылында йәшәүсе Ситдиҡова Фәрзәнә Хөсәм ҡыҙынан да өс мөнәжәт яҙып алынды. “Васыят” тип аталған ике мөнәжәттең береһе туғыҙ куплеттан (“Яҡты донъяны күреп туйманым…”), икенсеһе ун һигеҙ куплеттан (“Уҡыған ҡарындаштар, һеҙгә васыят әйтәм…”) ғибарәт. Йәнә лә информанттан “Иртә намаҙыңды уҡы…” тигән һүҙҙәр менән башланған мөнәжәт тә ишеттек.

1936 йылда Бурыл-Айғыр ауылында тыуған Ф.Х. Ситдиҡова йәш ваҡытта мандолинала уйнаған, “Гөлнәзирә”, “Сербиянка” кеүек көйҙәрҙе белә. Информант әсәһенән өйрәнгән дүрт боронғо ҡыҫҡа йыр, алты сеңләү үрнәген дә яҙҙырҙы.

Эш мәлендә Бикбирҙе ауылында йәшәүсе Фәхәрғәлиева Рәйсә Миңлемулла ҡыҙында XX быуат башында баҫылған “Кәләм-и Шәриф” китабына юлыҡтыҡ. Иҫкергән китапты Мартин ауылы муллаһы 1965 йылда реставрациялап биргән. “Дин дәрестәре”, “Ҡиссас әл-әнбиә” китаптарынан ҡалған биттәрҙән тыш, уның ҡулында бер ҡулъяҙма мөнәжәт тә һаҡланыуы билдәле булды.

Күренекле башҡорт этнографы Әбделҡадир Инан үҙ хеҙмәттәрендә Урал аръяғы башҡорттары араһында байҡайын йә байсауыл тип аталған изге ағастар булыуы тураһында хәбәр иткән ине. Уның әйтеүенсә, “Baykayın – aulların yanında bulunan ve kimse dokunmayan kayın ağacı. Baysauıl = baykayın. Ulu Katay’larda çoktur. Bak: Baytirek (Байҡайын – ауылдарҙың янында булған, һис кем теймәгән ҡайын ағасы. Байсауыл = Байҡайын. Оло ҡатайҙарҙа күп осрай” [Салихов, 2015, с. 235]. “Байҡайын”, “байсауыл”, “байтирәк” тигән һүҙҙәр “Башҡорт теленең мифологик һүҙлеге” буйынса, башҡорттарҙың ырыу ағастары, донъяның үҙәге кеүек ҡабул ителгән. Хатта байтирәктең осон Тимер ҡаҙыҡ йондоҙона еткән, тип ышанғандар [Хисамитдинова, 2010, с. 48].

Экспедиция ваҡытында Сәйетов Ғәлиарыҫлан Муллағәли улы шундай ырыу ағасы тураһында түбәндәгеләрҙе бәйән итте: “Беҙҙең ауылдың осонда яңғыҙ ҡайын ултырҙы. Йыуан ине. Беҙ еләккә йөрөнөк. Еләктән ҡайтҡанда туҡтап янында ултырабыҙ. Ҡайтҡанда суҡырмаҡтарына еләк йәбештерәбеҙ. Ололар берәй нәмә тип әйтте микән. Элек йыл һайын уның янында һабантуй үткән. Сәсеүҙән һуң үткәрелә ине һабантуй. Шунан бысып йыҡтылар. Ике кеше шул ағасты өс көн буйы бысҡан. Шунан үҙҙәре лә туҙып китте. Ул ағастың бер осон утынға һатып алған кеше лә үлеп китте” [9]. Аҡкүл ауылында йәшәүсе Инғәметдин Шәрәфетдин улы Шәрәфетдинов мәғлүмәтенә ҡарағанда, XX быуат

урталарында Әптекәй ауылы янында ике кеше ҡосағы етмәҫлек, бик йыраҡтан күренеп торған байҡайын булған. Информант әйтеүенсә, бала-саға һыҙы күп кешегә лә: “Байҡайын икәнһең һин” тип әйткәндәр [12].

Ҡурған яҡтарында им-том, халыҡ медицинаһы ла сағыштырмаса яҡшы һаҡланған. Мәҫәлән, Сәйетова Фәрзиә Рәхимйән ҡыҙы һөйләүенсә, бала сағында ул бик оҙаҡ биҙгәктән ауырған. Әсәһе, ул шәбәйһен, тип, ептән ҡурсаҡ эшләп, ҡырҙа үҫкән йәш талға бәйләп киткән икән. Һүҙ ыңғайында, бындай ҡурсаҡтың себер татарҙарында булыуын да билдәләп китеү кәрәктер. Тиф менән ауырыған ваҡытта иһә ҡыҙҙы һауыҡтырыр өсөн ағаһы уны һыуға ташлаған. Информант әйтеүенсә, “мин сар итеп ҡалдым. Ағайым үҙе һыуҙан сығарып алды. Шунан шәбәйҙем” [10]. Ҡурған башҡорттарынан яҙып алынған мәғлүмәт, уларҙа ла һыуҙың ауырыуҙы алып китеүенә ышыныу йәшәгәнлегенә дәлил булып тора. Бындай мәғлүмәтте Башҡортостандың Күгәрсен районы Бостобай ауылында йәшәүсе Салихова Гөлбикә Саҙретдин ҡыҙынан (1935–2018) да ишетергә тура килгән ине. Граждандар һуғышы ваҡытында Урта Азияла йөрөгән заманында уның атаһы (Теүәлбаев Саҙретдин Зәйнәғәбдин улы (1900–1982)) тиф менән ауырып китә. Сарысу тигән йылға аша үткән ваҡытта ҡаты ауырыған С. Теүәлбаев ятҡан арба түңкәрелә. Арба аҫтынан сығарғандан һуң, ул шәбәйеп китә. Шуның өсөн ул һуңынан «минең ауырыуымды Сарысу алып китте», тип һөйләгән [8].

Юғарыла телгә алынған Сәйетова Ф.Р. йорт-ҡура эйәләре хаҡында ла ҡыҙыҡлы хәбәр һөйләне: “Арбаҫта эйә була. Арбаҫта эйә булмаһа ҡош та, мал да тормай. Улар менән яҡшы һөйләшергә кәрәк. “Бисмилла” тип ишек асырға кәрәк. “Бисмилла” тип ябырға кәрәк. Яуырынға һуға ул. Үҙемдең иң башҡа һуҡҡас беләм. Вәт, мәйтәм, был эйә” [10].

Был төбәктә ваҡыт-миҙгел йолаларына ҡараған ҡоролоҡта ямғыр теләү, йә иһә ныҡ ямғыр яуып йонсоткан мәлдәрҙә башҡарыла торған ғөрөф-ғәҙәттәр ҙә тоторокло һаҡланған. Ямғыр оҙаҡ яумай торһа, оло быуын кешеләре зыяратҡа барып, «йәнлектәр ҡаҙып китеп, асыҡ ҡәберҙән һөйәктәр сығып ятмай микән», тип, ҡарайҙар икән. Кәрәк булһа, асылған ҡәберҙәрҙе, күренгән һөйәктәрҙе күмеү йәки асылған тишектәргә ҡырҡ биҙрә һыу ҡойоу ғәҙәте барлығы мәғлүм булды.

Шулай уҡ ҡоролоҡ мәлендә, башҡа төбәктәрҙә йәшәүсе башҡорттарҙағы кеүек үк, һыу һибешеү йолаһы ла булған. Мырҙабай ауылында йәшәүсе Ф. Кәримова хәбәр итеүенсә, ҡатын-ҡыҙҙар һәм балалар «Йәмилә ҡыуағы» йә иһә “Үгеҙ үлгән» тигән ергә сығып ямғыр теләгән. Ямғыр теләүселәр:

Ямғыр, яу, яу, яу,
Һимеҙ һарыҡ һуйырмын.
Килгән, сыҡҡан балаға
Иң тәмлеһен бирермен, –
тип һамаҡлағандар.

Ямғыр ныҡ яуып йонсотһа, уны туҡтатыр өсөн, ҡояшты саҡырып:

Ҡояш апай, сыҡ, сыҡ,
Һалҡын апай ҡайт, ҡайт, –
тип мөрәжәғәт иткәндәр [6].

Ваҡыт-миҙгел йола байрамдары араһында киң таралыш алған “Ҡарға бутҡаһы” ваҡытында яланға сыҡҡан ҡатын-ҡыҙҙар саламай бешергәндәр. Ашағандан һуң ҡалған саламайҙы ҡоштар ашаһын, тип, ағас төптәренә һалып киткәндәр. Ҡарға бутҡаһында 10–12 йәшкә тиклемге ир балалар ҡатнашҡан. Был яҡтарҙа борон ирҙәр араһында “Тәкә ашау” тип аталған йола башҡарылған булған. Ауыр эштәрҙән һуң ирҙәр үҙҙәре өсөн яланда тәкә һуйып, мәжлес үткәргән.

Өлкәнең тикшерелгән районында “һөбә” һүҙе телдә йыш ҡулланыла ине. Был һүҙ Әбделҡадир Инан тарафынан да теркәлгән: “Hübe – Yağ ile beraber kaburga kemiğe denir. Pehlevanlara mukafat olarak verılır. Arapça hibe diye yazılmış ve üzerinden çizilerek eklenmiş Galiba Moğolca ‘Sub’. (һөбә тип майлы ҡабырға һөйәген әйтәләр. Бәһлеүәндәргә бүләк итеп бирелә”. Был һүҙҙең янына ул: “Фәрәпсә “һибә” тип яҙған да, шунан һуң монголса “суб” һүҙенән сыҡҡан шикелле тиелгән [Салихов, 2015, с. 235]. “Башҡорт теленең диалектология һүҙлегендә” көньяҡ диалекттың урта һөйләшендә, көнсығыш диалекттың ҡыҙыл, мейәс һөйләштәрендә “һөбә” (бүләк) мәғәнәһендә күрһәтелә [БТДһ, 2002, 378-се б.]. Шулай уҡ көнсығыш диалекттың ҡыҙыл, мейәс һөйләштәрендә, көньяҡ диалекттың урта, эйек-наҡмар һөйләштәрендә “һибә” (кейәүҙең ата-әсәһе тарафынан киленгә бирелгән тәүге

бүләк) төшөнсәһе лә бар. Көньяҡ диалекттың һаҡмар һөйләшендәге “ҡабырға” мәғәнәһе лә бирелә [БТДһ, 2002, 376-се б]. Ә. Инан аңлатҡан мәғәнәләге “һебә” рәүеше көнсығыш диалекттың арғаяш һөйләшендә һаҡланған. Көньяҡ диалекттың эйек-һаҡмар һөйләшендә “сат” мәғәнәһе бар. Көнсығыш диалектта шул тамырҙан сыҡҡан һебәлек/һөбәлек (ит) һүҙҙәре лә теркәлгән [БТДһ, 2002, 374-се б.].

Диалект үҙенсәлектәренә килгәндә, Сафакүл төбәгендә үлемде белдерер өсөн “ҡайтыу, ҡайтып китеү” һүҙҙәрен ҡулланыуҙары ла билдәле булды. Ҡайһы бер информанттар ауыҙынан “инәйем ҡайтып китте” тигән һүҙҙәр ишетелде. Бик оло йәштәге информанттар телмәрҙәрендә “ҡайтып китергә ине”, “ҡайтып китһәк була инде”, “инәйҙәрем янына ҡайтһам да була” тигән һөйләмдәр ҡулланды. Шундайыраҡ диалект һүҙҙәр һәм төшөнсәләргә лә юлыҡтыҡ: Айһындай ҡарсыҡ – оло, абруйлы ҡарсыҡ, яҫтырҙы – яҙырҙы, сасыу – сәсеү, кәкүк баҡыра – кәкүк саҡыра, һанъяу – тилереү, әкәй – ағай, йыһанда – элек, борон һ.б.

Һабантуйҙарҙы был яҡтарҙа бик ҙурлап, дәррәү үткәргәндәр. Барлыҡ төр ярыштар менән бер рәттән ҡатын-ҡыҙҙар көрәше лә бик ҡыҙыу үткән.

Оло Солтан ауылында йәшәүсе Ишбулдина Ғәбиҙә Ситдиҡ ҡыҙы хәбәр итеүенсә, һабантуйҙа ҡатын-ҡыҙҙар айырым көрәшкәндәр. Шундай көрәшселәрҙең береһе Солтанова Гөлзәмин исемле ҡатын була. Еңеүселәргә бүләккә һөбә биргәндәр. Ул һыйыр ҡабырғаһы булған. Унан бишбармаҡ бешергәндәр. Ҡайһы ваҡытта ҡатындар һөбәне һатҡан ваҡыттар ҙа булған, уны ирҙәр һатып алған [4]. Щучан районы Арыҫлан ауылында йәшәүсе Ғатауллина Рабиға Ғиниәтулла ҡыҙынан да пәлүән – бәһлеүән ҡатын-ҡыҙҙар көрәше хаҡында яҙып алырға тура килде [1].

Ауылдарҙа, бәләкәй генә булһа ла, музейҙарҙың булыуы шатландырҙы. Мәҫәлән, Аҙналы ауылында, элекке мәктәп бинаһында урынлашҡан тыуған яҡты өйрәнеү музейында, бик күп ҡиммәтле экспонаттар һаҡлана. Кейем-һалымдың һирәк осраған төрҙәре, китаптар, тормош-көнкүреш ҡоралдары, йыһыздар бик күп бында. Музейҙа төрки халыҡтары араһында киң таралған “Һаҡа” (“Ашыҡ”) уйынында ҡулланылған һөйәктәр ҙә һаҡлана. Борон уларҙы теҙеп, һуңынан бәреп йығып уйнағандар. Ырғытҡан һөйәктең исеме «торай», бәләкәй һөйәктең исеме «өмөтәй» булған [7, 2].

Шулай уҡ халыҡ араһында боронғо кейем-һалымды, бигерәк тә яҡа менән ҡушъяулыҡты, ҡәҙерләп, әсәләренең төҫө, мираҫы итеп һаҡлаусылар ҙа осраны.

Субботин ауылында Кәримов Исмәғил Шәкир улында мәрхүм атаһы Шәкир Сабир улы (1924 йылда Шәфейҙә тыуған) тарафынан эшләнгән бүре һуға торған суҡмарҙы күреү насип булды. Информант һөйләүенсә, XX быуат урталарында атаһы бүре һуҡҡан. Шулай уҡ, уның мәғлүмәте буйынса, Байрамғәли исемле һунарсы ҡыр тауығын ат ҡойроғо ҡылынан үрелгән тоҙаҡҡа аулаған [5].

Субботин ауылында йәшәүсе Вәлиулла Заһиҙулла улы Шәрәфетдиновтан иһә йондоҙҙар хаҡында мәғлүмәттәр теркәлде. Оло Етегән, Кесе Етегән, Өлкәр йондоҙлоҡтарынан тыш, Марс йондоҙоноң башҡортса исеме Яҡты йондоҙ булыуын, ай тулған ваҡытта, оҙаҡ ҡарағанда унда көйәнтәле ҡыҙ күренеүе, Ҡош юлы буйлап, ҡоштарҙың йылы яҡҡа ҡайтыуҙарын бәйән итте ул [13].

Эш мәлендә элек уҙғарылған экспедициялар хаҡында ла иҫтәлектәр ишетергә тура килде. Мәҫәлән, Мырҙабай ауылында Кәримова Филүзә Мәздәбәк ҡыҙы был яҡтарҙа ауыҙ-тел ижады үрнәктәрен йыйыусы күренекле фольклорсы Әхмәт Сөләймәнов хаҡында хәтирәләре менән уртаҡлашты. Филүзә апай үҙе Башҡортостандың Белорет районы Абҙаҡ ауылында тыуып үҫкән, хәҙер инде күп йылдар Ҡурған яҡтарында йәшәй, башҡорт теле һәм әҙәбиәтен уҡытҡан. Ул беҙгә ошо төбәк башҡорттарының теле, йолалар үҙенсәлектәрен, туй йолаһының аһымсылау ғәҙәтен, өмә ваҡыттарында ҡаҙ бүлеү серҙәрен бәйән итте. Мәҫәлән, был төбәктә өмә ашына килгәндәрҙең һәр береһе «ризыҡты иҫән-һау ашарға яҙһын», тип, хужаға үҙ өлөштәренән бармаҡ башындай ит ашаталар икән [6].

Сафакүл районында йәшәүсе оло быуын кешеләренең телдәре матур, ихлас. Улар яҡшы теләк белдереп: “Ауыҙыңа йылы күмәс”, тип әйтәләр. Мәҡәл, әйтемдәр аҙ, әммә урыны менән бик оҫта ла ҡулланыла. Мәҫәлән, информант телмәренән бер әйтем: “Балалы ҡунаҡ һыймай, этле ҡунаҡ һыя”.

Шулай итеп, Ҡурған өлкәһе Сафакүл районында уҙғарылған комплекслы экспедиция байтаҡ фольклор һәм этнография материалдары тупларға мөмкинлек бирҙе.

Мәғлүмәттәрҙе дөйөмләштереп ҡарағанда, был төбәктә ҡайһы бер ауыҙ-тел ижады төрҙәре, айырыуса туй йолаһына бәйле сеңләүҙәрҙең, дини йолаға бәйле мөнәжәттәрҙең тотороҡло әүҙем йәшәп килеүе күҙәтелә.

Был мәкәләлә экспедиция ваҡытында йыйылған материалдар тулыһынса ҡулланылманы. Киләсәктә улар ғилми йыйынтыҡ булып донъя күрәсәк. Шулай уҡ башҡа гуманитар фән өлкәләренә һәм темаларына ҡағылышлы йыйылған яҙмалар, фото һәм аудио документтар фәнни мәкәләләрҙә лә, киң мәғлүмәт сараларында ла яҡтыртыласаҡ әле.

Әҙәбиәт:

1. [БТДҺ] – Башҡорт теленең диалекттары һүҙлеге. Өфө: Китап, 2002. 432 б.
2. [Галин] – Башҡорт халыҡ ижады. Йырҙар. Беренсе китап / төҙөүсе, баш һүҙ яҙыусы, аңлатмалар биреүсе Салауат Галин [БХИ]. Өфө, 1974. 388 б.
3. [ҠБФ] – Ҡурған башҡорттары фольклоры (материалдар һәм тикшеренеүҙәр / Фольклорсы-йыйыусылар һәм төҙөүселәр: Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө, 2013. 158 бит.
4. [Ҡурған башҡорттары] – Ҡурған башҡорттары: тарихи-этнографик очерктар. Өфө: Ғилем, 2004. 244 б.
5. Минибаева З.И. Народная медицина башкир Курганской области (конец XIX - начало XXI в.): Автореферат дисс…к.и.н. Уфа. 2011.
6. Салихов А.Г., Некоторые башкирские слова из записей Абдулкадира Инана // Актуальные проблемы диалектологии народов России. Уфа, 2015. С. 234–236.
7. Сәлимов С. Башҡорт йырҙары / Ялан кантоны крәҫтиәне Сәлимов тарафынан йыйылған // Башҡорт аймағы. 1929. № 7. 92–114 б.
8. [Сулейманов] – Фольклор курганских (ялан-катайских) башкир: материалы комплексной экспедициии / Подбор матер., сост. А.М. Сулейманова и Н.А. Хуббитдиновой; авт. предисл. и указателя информантов А.М. Сулейманов; пер. Н.А. Хуббитдиновой; отв. ред. Р.М. Юсупов. Уфа: Изд-во БГПУ, 2008. 228 с.
9. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. 452 с.

Информаторҙар:

1. Ғатауллина Рабиға Ғиниәтулла ҡыҙы, 1943 й.т., колхозсы булған, әлеге көндә пенсионер, Ҡурған өлкәһе Щучан районы Арыҫлан ауылында йәшәй.
2. Ғилемйәнов Наил Фәйез улы, 1958 й.т., Ҡурған өлкәһе Сафакүл районы Аҙналы ауылында йәшәй, элекке хеҙмәт һәм физкультура уҡытыусыһы, хәҙерге көндә ауыл музейының ҡарауылсыһы.
3. Әбделмәнова Сәғиҙә Шәйхислам ҡыҙы, 1930 йылда Ҡурған өлкәһе Әлмән районы Подьяс ауылында тыуған. Кейәүгә сыҡҡандан һуң Ҡурған өлкәһе Сафакүл районы Мырҙабай ауылында йәшәй. Төрлө эштә эшләгән. Пенсионер.
4. Ишбулдина (ҡыҙ фамилияһы – Садыҡова) Ғәбиҙә Ситдиҡ ҡыҙы 1933 й.т. Оло Солтанда тыуған, шул уҡ ауылда йәшәй.
5. Кәримов Исмәғил Шәкир улы, 1947 йылда Ҡурған өлкәһе Сафакүл районы Шәфейҙә тыуған. Ауылдарҙы ҙурайтыу сәйәсәте ваҡытында шул уҡ райондың Субботин ауылына күскән. Пенсионер.
6. Кәримова Филүзә Мөздәбәк ҡыҙы, 1953 йылда Башҡортостан Республикаһы Беларет районы Абҙаҡ ауылында тыуған. 1973 йылда кейәүгә сыҡҡандан һуң Ҡурған өлкәһе Сафакүл районы Мырҙабай ауылында йәшәй. Башланғыс кластар уҡытыусыһы булып эшләгән. Пенсионер.
7. Сабиров Ғиниәтулла Абдулла улы, 1950 йылда Ҡурған өлкәһе Сафакүл районы Мансур ауылында тыуған, туғыҙ айлыҡ сағынан Сафакүлдә йәшәй, райондың электр селтәрендә эшләгән, әлеге көндә пенсионер.
8. Салихова Гөлбикә Саҙретдин ҡыҙы (1935–2018) Башҡортостан Республикаһы, Күгәрсен районы Бостобай ауылында тыуған, кейәүгә сыҡҡандан алып шул уҡ райондың Бикеш ауылында йәшәгән. Һатыусы.
9. Сәйетов Ғәлиарыҫлан Муллағәли улы, 1940 йылда Ҡурған өлкәһе Сафакүл районы Мартинда ауылында тыуған. Шунан Һәйтәккә күскән. 1949 йылдан алын Абултайҙа йәшәй. Пенсионер.

10. Сәйетова Фәрзиә Рәхимйән ҡыҙы, 1941 й.т., Ҡурған өлкәһе Әлмән районы Ҡулбаҡ ауылында тыуған. Кейәүгә сыҡҡандан алып Сафакүл районы Абултайҙа йәшәй.
11. Теүәлбаев Саҙретдин Зәйнәғәбдин улы (1900–1982), Башҡортостан Республикаһы, Күгәрсен районы Бостобай ауылы. Колхозсы.
12. Шәрәфетдинов Вәлиулла Зиһиҙулла улы, 1939 йылда Ҡурған өлкәһе Сафакүл районы Шәфейҙә тыуған. Ауылдарҙы ҙурайтыу сәйәсәте ваҡытында шул уҡ райондың Субботин ауылына күскән. Пенсионер.
13. Шәрәфетдинов Инғәметдин Шәрәфетдин улы, 1927 йылда Әптекәйҙә тыуған. 1960 йылдарҙа ауылдарҙы ҙурайтыу сәйәсәте ваҡытында Аҡкүлгә күсә.

Сальманов А.С. (Уфа)

ИСТОКИ ОБЪЕДИНЕНИЯ ТАБЫН: ПЕРИОД ЭТНИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ИНДОИРАНЦЕВ С УГРО-САМОДИЙЦАМИ В ЮЖНОЙ СИБИРИ

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

Происхождение башкир табынского племенного объединения связано с носителями *тагарской* культуры, которые большинством исследователей идентифицируются с *динлинами*. Л.Н. Гумилев предполагал, что слово «динлин» было полисемантичным, обозначавшим население северной периферии хуннских владений [Гумилев, 1959]. Одними из носителей этнонима «динлин» («Ting-ling») в I в. н.э. были и тюркоязычные племена [Потапов, 1969, с. 148].

Однако Н.Л. Членова, посвятившая *тагарской культуре* отдельное исследование, соглашаясь с мнением Л.Н. Гумилева о полисемантичности термина «динлин», приходит к выводу о необоснованности отождествления *динлинов* с *тагарской* культурой. По ее мнению, «носители *тагарской* культуры могли быть ираноязычны, как *саки*, *савроматы*, *скифы* Причерноморья – создатели того круга скифских культур, в который входит и *тагарская* культура». Это подтверждается топонимикой «индоевропейского (точнее – иранского) происхождения» в Кемеровской области, Хакассии и соседней части Красноярского края [Членова, 1967, с. 221].

Другой точки зрения придерживается Э.Б. Вадецкая, которая пишет, что «нельзя отрицать участия иранского компонента» в сложении *тагарской* культуры, но роль «андроновцев» преувеличена. По ее мнению, среди *тагарского* населения преобладали самодийские племена, так же «как и в предыдущие эпохи». Но при этом *тагарская* культура с ранних этапов представляла собой этническую разнородность [Вадецкая, 1986, с. 98]. А.И. Мартынов устанавливает влияние различных археологических культур на сложение *тагарской* культуры, это, в первую очередь, *андроновская* и *карасукская* культуры [Мартынов, 1979, с. 67-74].

Как известно, в Минусинской котловине был обнаружен наскальный рисунок с изображением покрытых соломой трех срубных домов, четвертый глинобитный, а рядом помещена юрта. Нахождение в *тагарском* поселении юрты свидетельствует о появлении кочевничества, до этого неизвестного в Южной Сибири [Файзрахманов, 2000, с. 28]. В связи с этим С.Г. Боталов классифицирует носителей данной культуры как «ирано-угорское население *динлинов* Хакаско-Минусинской котловины» [Боталов, 2000, с. 347]. А.М. Малолетко отмечает, что «внедрение» «андроновцев-федоровцев» в среду *угров* Сибири привело к формированию гибридных культур, в которых долгое время язык пришельцев был доминирующим [Малолетко, 2002, с. 97]. По Н.А. Аристову, на Саянах кроме *динлинов* обитали *самодийцы*, в связи с чем у «лесных народов» была значительная самодийская «примесь» [Аристов, 2001, с. 149], то есть он отделяет *самодийцев* от *динлинов*.

В 201 г. до н.э. *хунны* разгромили «государство Динлинов», вытеснив часть их на север, а на их место переселили *гяньгуней*. И *динлины*, как носители *тагарской* культуры, смешались с *гяньгунями*, в результате чего сложилась таштыкская культура (I в. до н.э. – V в. н.э.) [Файзрахманов, 2000, с. 161; Боталов, 2000, с. 347]. В этот период на территории Хакасско-Минусинской котловины возник «динлино-гяньгунский союз», который в летописях отмечался под традиционным именем «динлин», хотя потомки «тагарских динлинов» уже не играли в нем руководящей роли. Но, несмотря на то, что после

поражения от хуннов «динлин-тагарцы» частью ушли на север [Кызласов, 1960, с. 165, 162], частью на запад и юго-запад, значительная часть тагарского этноса, просуществовавшего еще примерно 150-200 лет (II-I вв. до н.э.) после крушения самой тагарской культуры, осталась на месте и оказала существенное влияние на местную культуру «переходного тагаро-таштыкского времени» [Мартынов, 1979, с. 152]. Известно, что племена *тагарской* культуры после III в. до н.э. «приняли в себя несколько монголоидных примесей и создали «таштыкскую» культуру» [Гумилев, 1959]. Гипсовые маски из *таштыкских* погребений «говорят о смешении *динлинского* и монголоидного элементов» [Потапов, 1956, с. 379]. У *динлинов* с I в. до н.э. начало преобладать восточное «*хуннское* влияние» [Гумилев, 2008, с. 185].

Таким образом, в *таштыкской* культуре выявляются два компонента – европеоиды и монголоиды. По данным палеогенетики носители *таштыкской* культуры (II в. до н.э. – V в. н.э.) были выходцами из «пограничья Ирана, Афганистана и Средней Азии». Это подвигло современных исследователей к мысли, что часть предков *енисейских кыргызов* являлась группой тюркизированных иранцев (индоевропейцев) [История башкирских…, 2015б, с. 27]. Но, по мнению Ю.С. Худякова, *таштыкская* культура, возникшая на основе *тагарской* культуры, состояла из самодийского населения [Худяков, 2016, с. 76].

Исходя из того, что *енисейские кыргызы* (*гяньгуны*) изначально были европеоидами, то из этого следует, что «монголоидным» компонентом у представителей *таштыкской* культуры могли выступать угро-самодийские племена, имевшие монголоидные черты и центральноазиатскую генетику. Лесные (таежные) охотники и рыболовы *угры* общались с южными соседями кочевниками-скотоводами *ариями* на всем пространстве Евразии, но при этом *угры* не имели контактов с пратюрками, так как находились значительно западнее от них [Салмин, 2017, с. 357]. По мнению З.Я. Бояршиновой, монголоиды являлись первыми насельниками территории лесного Приобья еще со времени неолита [Бояршинова, 1960, с. 21]. Эти монголоиды отмечаются среди тюрок Западной и Южной Сибири еще во второй половине I тыс. н.э., морфологический комплекс которых происхождением был связан не с Монголией и Забайкальем, а с таежными районами Западной Сибири [Поздняков, 2006, с. 27].

Очевидно, восточноиранские племена, перекочевавшие в I тыс. до н.э. в степи Южной Сибири, вступили в этнический контакт с угро-самодийскими племенами, образовав уникальную *тагарскую* культуру, а затем этот процесс усилился в таштыкскую эпоху, благодаря чему на исторической арене выступает разнородный народ, ставший известным под полисемантичным названием «динлин». Из-за указанного смешения родственные восточноиранским племенам *динлины*, стали отличаться от западных собратьев. Видимо ближе к тайге, на севере Минусинской котловины и в северо-восточной (лесной) части Саяно-Алтая, численно доминировали *угро-самодийцы*, а к западу и к югу от них – *индоиранцы*. Минусинский тип *андроновцев* отражает метисацию их с местным монголоидным населением. Также и пришлые *карасукцы* приобрели эти метисные особенности [Малолетко, 2005, с. 171].

Расовое смешение в Южной Сибири того периода выясняется благодаря палеоантропологическим исследованиям [Алексеев, Гохман, 1984, с. 31; Баркова, Гохман, 1994, с. 32], по которым указанный синтез прослеживается практически на всем населении Алтае-Саянского нагорья [Ярхо, 1947, с. 127]. Об этом свидетельствуют и данные дерматоглифики – смешение монголоидных предков «уральцев» с европеоидным населением *афанасьевской* и *тагарской*, а также *андроновской* культур [Хить, 1983, с. 168]. О взаимодействии *индоиранцев* с *угро-самодийцами* говорят генетические исследования: гаплогруппа **R1a1** получила распространение у северных селькупов, у которых она, так же как и у хакасов, по величине стоит на втором месте (19 %) [Волков, 2013, с. 80].

С.И. Руденко отмечал, что *кара-барын-табынцы* с *куваканцами*, а также зауральские *катайцы* и восточная часть *айлинцев,* своим физическим типом сближаются «с тюркоязычными племенами Саяно-Алтайского нагорья и объясняются, по всей вероятности, древними связями с населением Алтая и позднейшей примесью калмыков» [Руденко, 2006, с. 282]. Мужской краниологический материал четко выявил восточные и юго-восточные связи антропологического типа башкир, восходящие к древнему населению Алтае-Саянского нагорья и Западной Сибири [Юсупов, 1989, с. 148].

Дерматоглифика башкирских *табынцев* (в том числе *айлинцев*, *катайцев* и *усерган*) показывает, что в отличие от других башкирских родоплеменных образований, они «гораздо ближе к сибирским монголоидам, чем к восточноевропейским европеоидам» [Суворова, 2001, с. 140].

Известно, что на территорию Башкирии монголоидный компонент, близкий к южно-сибирскому типу, попал уже в «смешанном виде» [Акимова, 1974, с. 89]. Южно-сибирский расовый тип наиболее распространен среди северо-восточных и зауральских башкир [Юсупов, 2002а, с. 39], среди которых важное место занимает объединение *табын*. При этом, на фоне всего сравнительного материала в масштабе популяции башкир, наиболее монголоидные серии черепов (северо-восток и Зауралье) показывают наибольшую взаимосвязь с краниологическим типом *самодийцев*, в связи с чем Р.М. Юсупов заключил, что у башкир чувствуется самодийский компонент и, особенно, в северо-восточной группе [Юсупов, 1989, с. 144, 161].

В связи с этим следует отметить, что по генетическим данным у башкирских *табынцев* и тувинцев гаплогруппа **N1c1 (M178)** является второй по численности (10 и 18,9 % соответственно). Но, по словам Ю.М. Юсупова, у западнотабынской группы башкир **N1c** может значительно превышать указанный процент. Исследователи наличие данной гаплогруппы в составе тувинцев связывают с *самодийцами*: «какая-то доля этой линии должна, как и гаплогруппа **N1b**, отражать самодийский этнический субстрат». Но также возможно, что в генофонде тувинцев эта линия **N1c1** маркирует вклад и угорских племен [Юсупов и др., 2016, с. 19; Харьков и др., 2013, с. 1418]. Мнение о связи **N1c1** с самодийцами имеет основание – среди них встречается данная гаплогруппа. Например, у ненцев **N1c1** составляет 40,5 %, в то время как у хантов – 38 %, а у манси – 16 % [Волков, 2013, с. 80]. Из этого можно предположить, что N1c1 в составе башкирских табынцев может быть связана, как с угорским, так и с самодийским субстратом.

Вызывают определенный интерес новые данные по генетике башкирского рода тубаляс (гаплогруппа **N1c1-M178**), происхождение которого напрямую связывается с «народом Дубо». Его генетическая линия распространена в основном у монголов, тувинцев, бурят и калмыков [Волков, Каримов, 2017, с. 234].

В настоящее время стало известно, что гаплогруппа **N1c1** является доминирующей у башкирских *уранцев*. По генетическому анализу башкирских *уранцев* «обнаруживается большое сходство гаплотипов с образцами тувинцев, нежели казахов и ногайцев, что подтверждает данные письменных источников о связях *башкир-уранцев* с *урянхайцами*, одними из предков тувинцев». По мнению исследователей, башкирские уранцы происходят от древнего племени кай («змея») – «народ змей», известного своим змеепоклонничеством. В Монголии известен термин «уранкай» («урянхай») – подразделение «гадюка» в составе племени «змея». Этноним «кай» в башкирской среде «превратился» в *елан* («змея») [История башкирских…, 2015а, с. 15-43]. Ахмед Ибн-Фадлан отмечал, что одна группа башкир поклоняется змеям [Ковалевский, 1956, с. 131]. Возможно, в записях Ахмеда Ибн-Фадлана речь шла и о предках башкирских *уранцев*.

Название «каи» в переводе с монгольского обозначает «змея» [Плетнева, 2010, с. 33], *каи* имели тамгу в виде змеи [Кумеков, 1972, с. 125]. Существует мнение, что в тюркоязычной среде *кимаки* себя называли «уран», передавая таким образом свой этноним, образованный от слова «уралыу» – «извиваться» [Юсупов, 2002б, с. 171] или «ура» – наматывать. Н.В. Кюнер считал *улянха* (китайская транскрипция *урянхай*) потомками племени *хи* [Кюнер, 1958, с. 16]. Последние были известны и как *та-табы* [Бичурин, 1950, с. 370; Бичурин, 1960, с. 661].

По Р.Г. Кузееву *уранцы* попали под табынское влияние в начале II тыс. Свидетельством установленных древних связей между *уранцами* и табынскими родами, по его мнению, является то, что на Южном Урале *уранцы* перекочевывали к *табынцам* на р. Миасс, где сохранились гидронимы с редкой основой «уран» [Кузеев, 1974, с. 339, 352; Ахинжанов, 1995, с. 134]. По этнографическим материалам *урянкайцы* входили в состав *табынцев*. В составе *кальсер-табынцев* имеется родовое подразделение *уранкай*, зафиксированное в ряде деревень Гафурийского района Башкортостана [Исянгулов, 2015б, с. 157, 155].

Очевидно, что контакты предков *кальсер-табынцев* с *урянкай* (*урянхай*) восходят к тем временам, когда они находились в районе Саяно-Алтайского нагорья и Северной

Монголии. Возможно, поиски начала их контактов уведут к дотюркской эпохе, так как Г.Е. Грумм-Гржимайло предполагал, что представители племени «змей» восходили к *динлинам* [Грумм-Гржимайло, 1926, с. 59; Кузеев, 1974, с. 363]. Вернее к восточным *динлинам*, так как последние обитали на северо-востоке от «диких земель пустыни», где «много диких змей» на границе с землями *ухуаней* [Бутанаев, Худяков, 2000, с. 63].

А.Г. Селезнев, связывает башкирских *еланцев* с группой барабинских татар с этнонимом *ялан* (*йылан*). Он соглашается с мнением исследователей (Р.Г. Кузеевым и Г.И. Пелих), что прародина башкирских *еланцев* и барабинсско-татарских *йыланцев* находилась в Саяно-Алтайском регионе. При этом исследователь отмечает, что по Р.Г. Кузееву *еланцы* этногенетически были связаны с *кипчаками*, а по Г.И. Пелих археологический комплекс *йылан* следует рассматривать «как остаток древней скотоводческой культуры, близкой к тагаро-динлинскому кругу» [Селезнев, 1994, с. 63].

Возвращаясь к термину «уранкай», следует заметить, что он употребляется и для таежного оленеводческого населения Восточной Тувы – «лесные *урянкаты*» [Вайнштейн, 1972, с. 14]. В русских документах XIX – начала XX вв. Тува именуется как «Урянхайская земля» или «Урянхайский край». Кроме того, буряты называли тофаларов (карагасов) – «урянха». Рашид ад-Дин относил к лесным племенам такие группы, как «лесные» *урянкаты* (*хойин-урянка*), *урасут*, *теленгут* и *куштеми*. Он локализовал «лесных» *урянкат* вместе с племенами *кори*, *баргут* и *тумат* к северу от Селенги на территории Восточных Саян [Вайнштейн, 1961, с. 29, 31].

Н.А. Аристов «урянхай-саянцев» относил к потомкам *дубо*, *милигэ* и *эчжи*. При этом он считал *урянхайцев* «отуреченными самоедами», причисляя их к «лесным народам» [Аристов, 2003, с. 163, 149]. В этой связи следует отметить, что предки башкирских *уранцев* и тувинских *урянхайцев* – племя *кай* «вело полукочевой образ жизни, характерный для горнолесного ланшафта» [История башкирских…, 2015а, с. 18].

Этноним «тумат», как указывалось выше, является производным от «тоба/дубо». С.И. Вайнштейн, отмечая этническую близость носителей этнонима «туба» (тофалары, тувинцы) с теленгитами и «алтайскими урянхайцами», писал, что еще в конце XIX в. тувинцы сохраняли память о своем родстве с указанными группами [Вайнштейн, 1961, с. 35]. Л.Р. Кызласов прямо пишет, что *туматы* Тувы являлись потомками *дубо* [Кызласов, 1992, с. 138]. *Туматы* в XIII-XIVвв. жили в Юго-Восточной Туве, и видимо неслучайно в то время один из районов Тувы носил название «Илан-чжоу» («Змеиная область»), предположительно находившийся по берегам р. Элегеста [История Сибири, 1968, с. 373]. А в составе *тубаларов* имеется сеок *ялан* [Потапов, 1969, с. 24], который по Д.М. Исхакову может иметь отношение к этнониму «елан» («йылан») [Исхаков, 2016, с. 11]. Видимо с этими этническими контактами между *дубо* (*тумат*) и *елан* связан башкирский ойконим – Туба-Елан [Башкирская АССР…, 1953, с. 480]. О контактах *елан* с этническим миром Саяно-Алтая говорит и то, что частью этого племени были *байларцы* [Исхаков, 2014, с. 214].

Примечательно, что у северо-восточных тувинцев (*тувинцев-тоджинцев*), как потомков древних *дубо*, гаплогруппа **R1a1a (M17)**, доминирующая у башкирских *табынцев*, встречается чаще чем у других этнографических групп тувинцев и достигает 26.1 %, что вызывает у исследователей удивление, так как ими ожидались противоположные результаты – возрастание индоиранской генетики ждали с востока на запад, а не наоборот. Кроме этого среди северо-восточных тувинцев отмечается достаточно высокая доля **N1c** – в 17.4 % [Харьков и др., 2013, с. 1419].

Приведенные анализы легко объясняются тем, что в эпоху хуннских завоеваний «тагарцы-динлины» были вынуждены искать убежище в горно-таежных районах. По мнению А.М. Малолетко, потомки пришедших «андроновцев-федоровцев» (об участии «андроновцев» в сложении «тагарцев» указывалось выше; прим. авт.) сохранились в таежных районах Западной Сибири (*кеты* и исчезнувшие их соплеменники – *котты*, *ассаны*, *арины* и др.), обойденных судьбоносными историческими катаклизмами [Малолетко, 2002, с. 97]. Примечательно, что население Тувы, ранее расово смешанное с преобладанием европеоидных черт, после завоевания хуннами во II в. до н.э. стало больше европеоидным [Менхен-Хельфен, 2014, с. 360].

Переходный период, когда потомки пришедших восточноиранских племен в Минусинской котловине двигались в сторону горной тайги, фиксируется

археологическими данными: в позднетагарскую эпоху курганы насыпались в подтаежных районах Минусинской котловины, в том числе и в предгорьях Саян, в связи с чем С.В. Киселев заключил, что «именно там происходило расширение зоны расселения тагарских племен» [Киселев, 2002, с. 287]. Как следствие, памятники тагарской культуры обнаруживаются не только в Минусинской котловине, но и на Алтае и несколько реже в Туве [Файзрахманов, 2000, с. 29]. Со времен *карасукской* культуры до раннего этапа *уюкской* (VII-VI вв. до н.э.) население Тувы имело связи преимущественно с племенами Минусинской котловины и Алтая. Например, *тагарцы* и уюкцы строили земляные курганы: «сооружали из лиственничных бревен схожие срубы, в которых содержались коллективные захоронения. Все эти черты отсутствуют на других территориях» [Маннай-оол, 1970, с. 102]. Примечательно, что именно в Туве европеоидный тип, характерный для периода ранних кочевников (I тыс. до н.э.), сохранялся дольше, в отличие от населения Алтая и Минусинской котловины [Окладников, 1956, с. 97].

Тоджа, как северо-восточная часть Тувы, являлась западной частью этнической территории трехсоставного объединения «лыжных» *тукюе*: *дубо*, *милигэ* и *эчжи*, обитавших в VII в. вблизи озера Хубсугул [Бичурин, 1950, с. 354]. Ф. Хирт предлагал отождествлять *ми-лие-ко* с племенем *балиг*, *о-тши* – с племенем *ач* [Вайнштейн, 1961, с. 27-29]. Н.А. Аристов, ссылаясь на «Тан-шу» писал, что «около VII века в соседстве с *дубо* обитал *тукиюеский* же аймак «ми-лигэ», т.е. *мерке* или *меркиты*». В то же время *дубо*, *милигэ* и *эчжи* он называет еще «тюркско-самоедскими племенами» [Аристов, 2001, с. 158, 263]. Л.Н. Гумилев *милигэ* также считал *меркитами*, а *о-тши* или *эчжи*, по его мнению, «косогольские *урянхайцы ачжень*» [Гумилев, 1967, с. 264] (озеро Хубсугул, возле которого обитало *дубо*, ранее носило название Косогол; *прим. А.С.*). При этом он не исключал самодийское происхождение *меркитов* [Гумилев, 2014, с. 355].

В состав бачатских *телеутов* входит род *меркит*, у которого генетика принадлежит к гаплогруппе **N1c1**. Исследователи считают, что прародина телеутских *меркитов* «должна располагаться где-то рядом с прародиной основной группы якутов», так как «наиболее близкие к якутам группы проживают в Монголии рядом с озером Хубсугул» [Волков и др., 2016, с. 140], возле которого локализовалось древнее дубо. Примечательно, что кроме того у якутов долгое время был распространен «воздушный» тип захоронения [Мир древних…, 2012, с. 140], отмечаемый в источниках у *дубо*. Это полностью согласуется с высказанным ранее предположением, что северо-восточный ареал распространения *динлинов*, то есть ближе к Байкалу, в основном был заселен угро-самодийскими племенами.

В связи с этим можно предположить, что генофонд северо-восточных тувинцев, а также родственных им «хубсугульских» или урянхайских монголов, свидетельствует о тех древних контактах в Южной Сибири между *индоиранцами* и *угро-самодийцами*, происходивших в «тагарскую» эпоху.

Исследователями были установлены гаплогруппы 25 хакасских родов, из которых 11 родов относятся к **R1a1**, 10 родов – к **N1b**, 3 рода – к **N1c** и один – к **Q** [Волков и др., 2010, с. 403]. Как видно, у хакасских родов доминируют «индоиранская» **R1a1** и «самодийская» **N1b** гаплогруппы. Анализ генетических исследований тувинцев, как и хакасов, подтверждают этническое взаимодействие древних *индоиранцев* и *протосамодийцев*: у тувинцев, наибольшее число популяций имеют гаплогруппы **N1b**, **N1c**, и лишь затем **R1a1a** [Харьков и др., 2013, с. 1419].

Доминирующие у башкир две гаплогруппы (**N1c** и **R1a1a**), по мнению исследователей, «характеризуют один и тот же миграционный процесс, направленный с востока на запад», путями миграций кочевых племен раннего железного века и средневековья из Западной Сибири [История башкирских…, 2014, с. 29].

Таким образом, соотношение генетических показателей башкирских *табынцев*, хакасов, тувинцев и алтайцев соответствует антропологическим данным о смешанном южносибирском типе. Появление на Южном Урале указанного антропологического типа, а также носителей генетических типов, согласуется с предположением Ш.Н. Исянгулова об общих корнях башкирских *табынцев* и хакасских *тубинцев* [Исянгулов, 2015а, с. 37], у которых отмечалось название «Табынская земля».

Источники и литература:

1. Акимова М.С. Антропологические исследования в Башкирии // Антропология и геногеография. М., 1974. С. 77-97.
2. Алексеев В.П., Гохман И.И. Антропология азиатской части СССР. М.: Наука, 1984. 198 с.
3. Аристов Н.А. Усуни и кыргызы или кара-кыргызы: Очерки истории и быта населения западного Тянь-Шаня и исследования по его исторической географии. Бишкек: Илим, 2001. 582 с.
4. Аристов Н.А. Труды по истории и этническому составу тюркских племен / Отв. ред. акад. В.М. Плоских. Бишкек: Илим, 2003. 460 с.
5. Ахинжанов С.М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. Алма-Ата: Наука, 1995. 293 с.
6. Баркова Л.Л., Гохман И.И. Происхождение ранних кочевников Алтая в свете данных палеоантропологии и анализа их изображений // Элитные курганы степей Евразии в скифо-сарматскую эпоху. СПб., 1994. С. 24-35.
7. Башкирская АССР. Административно-территориальное деление на 1 июня 1952 года. Уфа: Башкнигоиздат, 1953. 496 с.
8. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Ч. 1. М., Л.: АН СССР, 1950. 383 с.
9. Бичурин Н.Я. Собрание сведений по исторической географии Восточной и Срединной Азии. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1960. 759 с.
10. Боталов С.Г. Поздняя древность и средневековье // Древняя история Южного Зауралья. Т. II. Ранний железный век и средневековье. Челябинск: ЮУрГУ, 2000. С. 207-430.
11. Бояршинова З.Я. Население Западной Сибири до начала русской колонизации. (Виды хозяйственной деятельности и общественный строй местного населения). Томск: Изд-во Томского ун-та, 1960. 151 с.
12. Бутанаев В.Я., Худяков Ю.С. История енисейских кыргызов. Абакан: ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2000. 272 с.
13. Вадецкая Э.Б. Археологические памятники в степях Среднего Енисея. Л.: Наука, 1986. 180 с.
14. Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М.: Вост. лит-ра, 1961. 218 с.
15. Вайнштейн С.И. Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства. М.: Наука, 1972. 314 с.
16. Волков В.Г. Древние миграции самодийцев и енисейцев в свете генетических данных // Томский журнал ЛИНГ и АНТР. № 1 (1). Томск, 2013. С. 79-95.
17. Волков В.Г., Каримов А.А. Происхождение и родственные связи башкир родов Айле, Тырнаклы и Тубаляс по данным генетических исследований // История башкирских родов. Айле, Тырнаклы, Тубаляс. Т. 25. Ч. 1.Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН; Китап, 2017. С. 218-237.
18. Волков В.Г., Каримов А.А., Сабитов Ж.М., Асылгужин Р.Р., Юсупов Ю.М. Происхождение и родственные связи башкир рода Меркит по данным генетических исследований // История башкирских родов. Меркит. Т. 20. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН; Китап, 2016. С. 137-142.
19. Волков В.Г., Харьков В.Н., Штыгашева О.В., Степанов В.А. Генетическое исследование хакасских и телеутских сеоков. Сравнительная характеристика по данным маркеров Y-хромосомы // Культура как система в историческом контексте: опыт Западно-Сибирских археолого-этнографических совещаний. Материалы XV Международной Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. Томск, 2010. С. 403-405.
20. Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. II. Л., 1926. 898 с.
21. Гумилев Л.Н. Динлинская проблема // Известия Всесоюзного географического общества. Т. 91. № 1. М., Л., 1959.
22. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М.: Наука, 1967. 504 с.
23. Гумилев Л.Н. История народа хунну: Хунну. Хунны в Китае. Хунны в Азии и Европе. М.: Эксмо, 2008. 640 с.: ил.

24. Гумилев Л.Н. Поиски вымышленного царства (Легенда о «государстве пресвитера Иоанна»). М.: АЙРИС-пресс, 2014. 432 с.: ил.
25. История башкирских родов. Еней. Т. 1. Уфа: ГУП РБ Уфимский полиграфкомб., 2014. 432 с.
26. История башкирских родов. Кобау. Т. 7.Уфа: ГУП РБ Уфимский полиграфкомб., 2015а. 268 с.: илл.
27. История башкирских родов. Кыргыз. Т. 10. Уфа: ГУП РБ Уфимский полиграфкомб., 2015б. 808 с.: илл.
28. История Сибири. Т. I. Древняя Сибирь. Л.: Наука, 1968. 454 с.
29. Исхаков Д.М. Историческая демография татар. Казань: Изд-во «Фэн» АН РТ, 2014. 440 с.
30. Исхаков Д.М. Труды по исторической этнологии татарского народа. Т. 1 Среднетюркская эпоха (X – начало XV вв.). Казань: Ин-тут истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2016. 324 с.
31. Исянгулов Ш.Н. Башкирско-киргизские этнополитические и исторические связи с древнейших времен до начала XXI в. // Исторические и историко-культурные связи башкир с народами стран ШОС и БРИКС. Сборник статей. Уфа, 2015а. С. 35-51.
32. Исянгулов Ш.Н. Предания и легенды «акташского» цикла как исторический источник (из истории башкир в домонгольский период). Уфа: Гилем, Башк. энц., 2015б. 188 с.
33. Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951. 635 с.
34. Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. Харьков, 1956. 347 с.
35. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974. 572 с.
36. Кумеков Б.Е. Государство кимаков IX-XI вв. по арабским источникам. Алма-Ата: Наука, 1972. 156 с.
37. Кызласов Л.Р. Таштыкская эпоха в истории хакасско-минусинской котловины (I в. до н.э. – V в. н.э.). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1960. 198 с.
38. Кызласов Л.Р. Очерки по истории Сибири и Центральной Азии: Монография. Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та, 1992. 224 с.
39. Кюнер Н.В. Восточные урянхайцы по китайским источникам // УЗ ТНИИЯЛИ. Вып. VI. Кызыл, 1958. С. 202-216.
40. Малолетко А.М. Пришлое население Сибири и его этническая привязка (энеолит и эпохи бронзы и раннего железа) // Северная Евразия в эпоху бронзы: пространство, время, культура: Сборник научных трудов. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2002. С. 96-98.
41. Малолетко А.М. Древние народы Сибири. Этнический состав по данным топонимики. Т. 4. Арии. Томск: Печатная мануфактура, 2005. 364 с.
42. Маннай-оол М.Х. Тува в скифское время (уюкская культура). М.: Наука, 1970. 118 с.
43. Мартынов А.И. Лесостепная тагарская культура. Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1979. 208 с.
44. Менхен-Хельфен О. История и культура гуннов / Пер. с англ. Л.А. Игоревского. М.: ЗАО Изд-во «Центрполиграф», 2014. 479 с.
45. Мир древних якутов: опыт междисциплинарных исследований (по материалам саха-французской археологической экспедиции) / под ред. Э. Крюбези, А. Алексеева. Якутск: Издат.-полиграф. комплекс СВФУ, 2012. 225 с.
46. Окладников А.П. Древнее население народов Сибири и его культура // Народы мира. Этнографические очерки. Народы Сибири. М., Л.: АН СССР, 1956. С. 21-107.
47. Плетнева С.А. Половцы. М.: Ломоносовъ, 2010. 216 с.
48. Поздняков Д.В. Палеоантропология населения юга Западной Сибири эпохи средневековья (вторая половина I – первая половина II тыс. н.э.). Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2006. 126 с.
49. Потапов Л.П. Хакасы // Народы мира. Этнографические очерки. Народы Сибири. М., Л.: АН СССР, 1956. С. 376-419.
50. Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Историко-этнографический очерк / Отв. ред. А.П. Окладников. Л.: Наука, 1969. 196 с.
51. Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. Уфа: Китап, 2006. 376 с.: ил.

52. Салмин А.К. История чувашского народа: анализ основных версий. СПб.: Нестор-История, 2017. 464 с.
53. Селезнев А.Г. Барабинские татары: Истоки этноса и культуры. Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская изд. фирма, 1994. 176 с.
54. Суворова Н.А. Изучение дерматоглифики башкир // Этнография и антропология в Башкортостане. Уфа: Башкир. энц., 2001. С. 136-141.
55. Файзрахманов Г.Л. Древние тюрки в Сибири и Центральной Азии. Казань: Мастер Лайн, 2000. 188 с.
56. Харьков В.Н., Хамина К.В., Медведев О.Ф., Симонова К.В., Хитринская И.Ю., Степанов В.А. Структура генофонда тувинцев по маркерам Y-хромосомы // Генетика, 2013. Т. 49, № 12. С. 1416-1425.
57. Хить Г.Л. Дерматоглифика народов СССР. М.: Наука, 1983. 280 с.
58. Худяков Ю.С. Енисейские кыргызы в древности и Средневековье // Кыргызы. М.: Наука, 2016. С. 73-82.
59. Членова Н.Л. Происхождение и ранняя история племен тагарской культуры. М., 1967. 300 с.
60. Юсупов Р.М. Краниология башкир. Л.: Наука: Ленинг. отд., 1989. 197, [1] с.: ил.
61. Юсупов Р.М. Антропологический состав башкир и его формирование // Башкиры: Этническая история и традиционная культура. Уфа: Башкир. энцик., 2002 а. С. 21-44.
62. Юсупов Р.М. Башкирское общество: внутренняя организация и структура // Башкиры: Этническая история и традиционная культура. Уфа: Башкир. энцик., 2002б. С. 155-186.
63. Юсупов Ю.М., Схаляхо Р.А., Агджоян А.Т., Асылгужин Р.Р., Рыскулов Р.М., Сабитов Ж.М., Жабагин М.К., Богунов Ю.В., Дибирова Х.Д., Балановская Е.В. Родовые объединения северо-восточных башкир в свете данных геногеографии (по полиморфизу Y-хромосомы) // Вестник Академии наук Республики Башкортостан. Т. 21. № 4 (84). Уфа: АН РБ, 2016. С. 16-25.
64. Ярхо А.И. Алтае-Саянские тюрки. Антропологический очерк. Абакан: Хакас. обл. нац. изд-во, 1947. 148 с.

Сальманова Л.К., Сальманов С.Р. (Уфа)

К ВОПРОСУ ОБ ОХОТНИЧЬИХ ОБРЯДАХ У БАШКИР (ПО МАТЕРИАЛАМ БАШКИРСКОГО МУЗЫКАЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА)

Изучение башкирских охотничьих обрядов до настоящего времени оставалось в тени, не привлекая внимания исследователей. Это, прежде всего, связано с крайней недостаточностью соответствующих этнографических сведений: зафиксированы лишь некоторые запреты, соблюдаемые охотниками, и несколько заклинаний [Башкирское народное…, 1995, с. 240]. Так, отправляясь на охоту нельзя разговаривать: звери услышат и разбегутся. Возвращаясь с охоты, нужно сбивать свой след, особенно весной, иначе волки мстят за унесенных волчат: преследуют охотников, нападают на домашних животных. Эти и некоторые другие запреты были записаны в 1989 году, и вполне допустимо, что они еще бытуют. Менее устойчивыми оказались заклинания – сохранились лишь вербальные тексты трех образцов, записанные, предположительно, в ходе экспедиций, руководимых профессором А.Н. Киреевым в начале 1960-х годов с большей уверенностью можно утверждать, что эти заклинания интонировались мелодически подобно исполнению охотничьих песен-заклинаний у удмуртов [Чуракова, 2002, с. 131]. Один из башкирских образцов произносится при запуске ловчей птицы, другой - при изготовлении капкана для зайца или в момент прицеливания, третий – во время охоты на лису. В двух последних акцентируется мысль-образ, что зверь неизбежно станет добычей охотника. К примеру, фрагмент из текста заклинания на зайца:

Алға ҡарай сапһаң, алдыңа сығырмын;	Поскачешь вперёд – пред тобой окажусь,
Артҡа ҡарай сапһаң, артыңда булырмын.	Поскачешь назад – вновь отрежу твой путь!
Юлың өҙөк булыр –	Тебе от меня никуда не уйти –
Тоҙағым төҙөк булыр.	Капкан мой всегда у тебя на пути!

[Башкирское народное…, 1995, с. 251].

На лису:

Көлтәғойрок, йылтыр күҙ,
Әйләнһәңдә, мин һуғам,
Боролһаң да, мин һуғам,
Ҡыланһаң да мин һуғам.
[Башкирское народное…, 1995, с. 250].

[Башкирское народное…, 2010, с. 241].

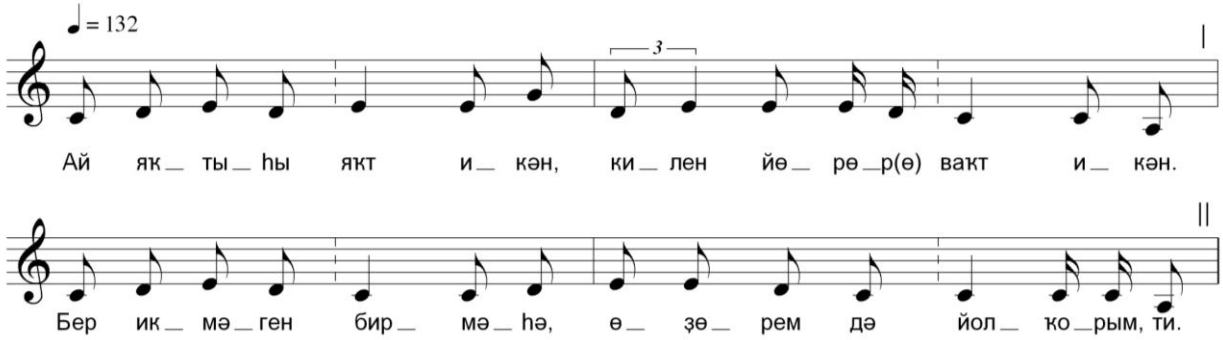
Пышнохвостая, [с] искристыми глазами [лиса],
Извернёшься ль – будешь битой,
Повернёшься – будешь битой,
Кривляться станешь – будешь битой.
<…>[Башкирское народное…, 2010, с. 241].

Таким образом, в фольклоре сохранились запреты и заклинания, сведения же об охотничьих обрядах, например, обрядах жертвоприношения утрачены полностью.

Между тем, достижения отечественной литературы, а также некоторые образцы башкирских народных детских игр и одна из волшебных сказок, сопровождаемые напевами, предоставляют материалы, которые позволяют начать разработку означенной темы.

Из литературы известно, что в прошлом охота у башкир (*һунар*) была одним из главных средств существования, и они, например зауральские башкиры, на коллективную охоту уходили в местность, нередко находящуюся в сотнях километров от места проживания, добираясь до рек Ишим и Тобол [Руденко, 2006; Шитова, 2002, с. 68]. Преодоление большого пространства может свидетельствовать о том, что на перевалах, где они останавливались, ими совершались обряды жертвоприношения подобно тому, как это делалось у многих других народов с аналогичной формой хозяйствования. Причем, как пишут исследователи традиционной культуры сибирских народов, эти обряды проводились многократно: во время выхода на промысел, на перевалах к месту охоты и по прибытии на место конечной стоянки [Трояков, 1969, с. 24–34; Садалова, 2003, с. 19–21]. Отсюда и можно допустить, что подобные обряды, совершавшиеся с целью умилостивления «хозяев» леса, благополучного перехода из локуса в локус и «притягивания» богатой добычи, имели место и в деятельности башкирских охотников. Косвенным доказательством этому может служить вариант широко распространенной башкирской волшебной сказки о свекрови-людоедке (АТ 333 В), записанной в Ишимбайском районе Республики Башкортостан.

В сказке повествуется, что однажды невестка, стосковавшись по своим родителям, решила навестить их и стала печь лепешки для гостинцев. Пока она пекла, наступили сумерки, и ей пришлось ехать темной ночью. По дороге навстречу ей вышел из леса медведь (информант в ходе изложения текста иногда этот персонаж заменяла волком) и, напевая устрашающую песню (пример № 1, потребовал лепешку).

Пример № 1.

Ай яктыһы якт(ы) икән,
Килен йөрөр вак(ы)т икән.

Свет луны яркий, оказывается,
В то время, когда невестка едет, оказывается.

Бер икмәген бирмәһә
Өҙөрем дә йолкорым.

Одну лепёшку если не даст,
Порву и разорву.

На протяжении ее пути медведь/волк 7 раз выходил из леса, и она вынуждена была бросать ему очередную лепёшку. Отметим, что лепешки на облавной охоте у сибирских

народов использовались в качестве атрибута умилостивительных обрядов. И, если принять во внимание, что в башкирском сказочном фольклоре не только медведь, но и волк выступает в роли хозяина леса и зверей [Илимбетова, 2012, с. 319; Башкирское народное…, 1988, с. 268–272], можно допустить, что в приведённом эпизоде из сказки о свекрови-людоедке прослеживается обряд жертвоприношения, совершаемый древними башкирскими охотниками при переходе из локуса в локус по пути их следования на место промысла.

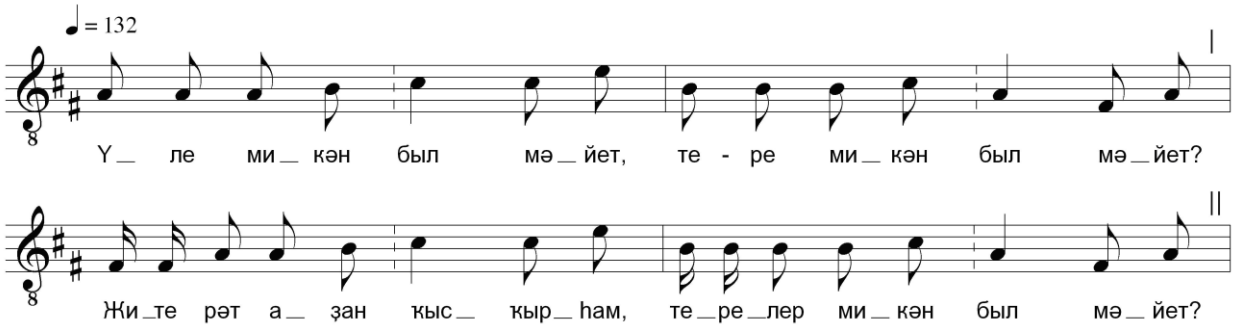
Сказку сопровождает напев, излюбленный башкирскими сказочниками. Его можно назвать единственным для всех волшебных сказок, если исключить две сказки. Одна из них это сказка о чёрной собаке, другая – о волшебном горшке. В первой используется плясовая песня *такмак*, во второй – напев, состоящий из многократно повторяющейся ячейки с ритмическим видом пеон 4, в основе которой лежит большетерцовый звукоряд. Выделенный же нами напев так же опирается на большетерцовый звукоряд, но с добавлением верхней и нижней малой терции. На практике часто встречается его упрощённый вид - с добавлением лишь нижней терции, реже – модификации, возникающие в репертуаре у музыкально одарённых исполнителей, что, видимо, и послужило основанием для музыковеда Л.П. Атановой находить в волшебных сказках не один, а несколько напевов [Атанова, 1978]. Рассматриваемый напев координируется с двустишием семисложной нормы с цезурой после 4-го слога и среди жанров башкирской народной песенной культуры резко выделяется своей необычной ритмикой: его слоговая музыкально-ритмическая форма состоит из последовательности равных кратких времён с одним долгим, акцентирующим пятый слог в стихе. По располагаемым нами материалам, близкий ему напев встречается в алтайских сказках. Однако, в последних он уже не выступает единственным, и его мелодический контур выдерживается только в сказках тубаларцев, челканцев и алтай-кижи [Кондратьева, 2002, с. 45–46, 58]. Более устойчивой оказалась собственно ритмическая форма напева, которая прослеживается не только у перечисленных алтайских этносов, но и у кумандинцев и телеутов [Там же, с. 43–58]. Отметим, что проведенная параллель, несмотря на отсутствие прямого сходства у сравниваемых напевов, свидетельствует как о древности башкирского напева, так и о существовании в прошлом этнических контактов у башкир и алтайцев.

Выделенный напев используется не только в волшебных сказках, но и в детских играх, например, в игре, где имитируется сбор ягод. Приступая к ней, дети очерчивают на поляне большой круг, представляющий собой игровое пространство, а в нём – маленький, куда один из детей садится на корточки, изображая притаившегося медведя. Остальные, как бы не замечая его, «собирают ягоды» в большом круге и напевают песенку:

Елəк йыям, ҡаҡ ҡоям	Наберу ягод, приготовлю пастилу -
Инəйемə бүләккə.	Для мамы угощение.
Бында елəк күп икəн,	Здесь много ягод, оказывается,
Айыу-бүре юҡ икəн.	Медведя-волка нет, оказывается.

В определенный момент «медведь» вскакивает и, распугивая сборщиков ягод, ловит одного из них. Тот, кто оказался в его руках, становится новым «медведем», и игра возобновляется. Совпадение напевов, видимо, не случайное. Оба напева, и сказочный, и сопровождающий приведённую детскую игру, связываются семантическим рядом: лес и его хозяин – медведь/волк.

В этот семантический ряд включается и другая детская игра. Сопровождавшаяся тем же напевом, она, по нашим полевым материалам, активно бытовала в северо-восточных районах Башкирии и в Челябинском Зауралье до начала 1990-х годов. Это игра в покойника. Начинается она с того, что один из её участников ложится посередине комнаты или в центре поляны, если действие происходит на природе. Другие, накрыв его белой простыней, отходят в сторону, становятся в ряд и, держась за руки, приближаются к нему в ритме напеваемой ими песни (пример № 2).

Пример № 2

Үле микән был мәйет,
Тере микән был мәйет?
Жите рәт аҙан ҡысҡырһам,
Терелер микән был мәйет?

Мёртв ли этот труп,
Жив ли этот труп?
Семь раз [если] азан прокричу,
Оживёт ли этот труп?

В процессе семикратного исполнения этого так называемого хоровода «покойник» как бы постепенно оживает, совершая в каждом случае приближения поющих к нему какое-либо новое движение: поднимает одну руку или одну ногу, обе руки или ноги, приподнимает голову или живот и т.д. На седьмой раз он уже вскакивает и хватает кого-нибудь из участников игры.

Исследователи детского фольклора находят в этой игре отголоски похоронного обряда с произнесением над изголовьем «покойника» *ясин* – суры из корана, облегчающие переход души в иной мир [Абсаликова, 2000, с. 21]. Но при этом не объясняют включение в действие игры такой детали как оживление мертвеца. Между тем существуют сведения, раскрывающие значение этой детали. Так, показанный здесь процесс оживления мертвеца, напоминает сказание индейцев из сборника Ф. Боаса. Герой сказания оказывается среди волков и наблюдает сцену, как те вносят труп и, завернув его в волчью шкуру, кладут у огня. Затем заводят вокруг него пляску <…>. Под воздействием этой пляски, что явствует из контекста сказания, мертвец встает и, покачиваясь, делает шаги. Постепенно он приобретает устойчивость и начинает бегать как настоящий волк [Пропп, 2005, с. 59]. Как видно из сравнения, и башкирская игра в покойника, и индейское сказание, иллюстрируют одну и ту же схему, отражающую временную смерть и последующее возрождение. Отсюда, в известной мере, можно утверждать, что вышеприведённая детская игра в далеком прошлом являлась обрядом юношеских инициаций.

По мнению исследователей традиционной тюрко-монгольской культуры, этот обряд совершался во время коллективной облавной охоты, адекватной мужским союзам. Следовательно, можно допустить, что и у древних башкир инициационные ритуалы по переводу юноши в статус воина-охотника проводились во время облавной охоты. Той облавной охоты, которая в прошлом, как известно, являлась местом целенаправленного обучения башкирской молодежи воинскому делу и поддержания боевой формы [Шитова, 2002, с. 68; Юсупов, 2002, с. 174].

Необходимо отметить, что танцевальная основа башкирского сказочного напева, используемого и в детских играх, находит подтверждение в том, что его слоговая музыкально-ритмическая форма совпадает с таковой у напева русской народной хороводной песне «А мы просо сеяли». Следовательно, его изначальная функция вполне могла быть обрядовой, предполагающей танцевальные движения, а именно связанной с обрядом юношеских инициаций.

Таким образом, на основе фольклорных материалов и других источников нами предлагаются предварительные выводы о существовании у древних башкир охотничьих обрядов, а именно обрядов жертвоприношения, испрашивания охотничьей удачи и юношеских инициаций.

Источники и литература:
1. Абсаликова Ф.Ш. Игры и развлечения башкир / Отв. ред. чл.-корр. РАН Р.Г. Кузеев. Уфа: Гилем, 2000. 133 с.
2. Атанова Л.П. О музыкальной стороне башкирских народных сказок // Культура и быт башкир. Уфа, 1978. С. 83–91.
3. Башкирское народное творчество. Т. 3. Богатырские сказки / Сост. Н.Т. Зарипов, авт. вступит. ст. и коммент. Л.Г. Бараг и Н.Т. Зарипов. Уфа: Башкнигоиздат, 1988. 448 с.
4. Башкирское народное творчество. Том I. Обрядовый фольклор / Сост., авторы вступит. ст. и коммент. А.М. Сулейманов и Р.А. Султангареева. Уфа, 1995. 560 с. (На башк. яз).
5. Башкирское народное творчество. Т. 12. Обрядовый фольклор / Сост., авт. вступит. ст., коммент. и глоссария Р.А. Султангареева и А.М. Сулейманов. Уфа: Китап, 2010. 590 с.
6. Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. Уфа: Гилем, 2012. 704 с.
7. Кондратьева Н.М. Музыка алтайских сказок // Памятники фольклора народов Сибири и дальнего Востока. Алтайские народные сказки / Сост. Т.М. Садалова. Новосибирск, 2002. Т. 21. С. 42–69.
8. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 2005. 32 с.
9. Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. Уфа: Китап, 2006. 373 с.
10. Садалова Т.М. Ритуально-магические функции сказки // Археологические и фольклорные источники по истории Алтая. Горно-Алтайск, 1994. С. 137–154.
11. Садалова Т.М. Алтайская народная сказка: Этнофольклорный контекст и связи с другими жанрами. Горно-Алтайск, 2003. 177 с.
12. Трояков П.А. Промысловая и магическая функция сказывания сказок у хакасов // Советская этнография. 1969. № 2. С. 24–34.
13. Шитова С.Н. Традиционные хозяйственные занятия // Башкиры: Этническая структура и традиционная культура. Уфа: Башкир. энц., 2002. С. 60–74.
14. Юсупов Р.М. Башкирское общество: внутренняя организация и структура // Башкиры: Этническая структура и традиционная культура. Уфа: Башкир. энц., 2002. С. 155–186.
15. Чуракова Р.А. Бортничьи песни в удмуртской фольклорной традиции // Этномузыковедение Поволжья и Урала. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2002. С. 124–174.

Сеферова Ф.А. (Симферополь)

СПЕЦИФИКА ОТРАЖЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ КАРТИНЫ МИРА В ЭПИЧЕСКИХ СКАЗАНИЯХ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Одним из древнейших жанров фольклора тюркских народов, в котором наиболее четко выражена ценностная картина мира народа являются эпические сказания – дастаны. В них отражается окружающий мир, явления жизни, этико-эстетические взгляды, история, традиции народа, но их роль этим не исчерпывается. Исследователи, характеризуя ряд особенностей поэтики дастанов, получивших развитие в творчестве народа, отмечают их значение в отражении национальной ментальности. Известно, что «по своему характеру фольклорные произведения – произведения народного творчества, запечатлевшие мудрость народа и его ценностную картину мира» [Тынчеров, 1959, с. 5]. Надо отметить, что этот взгляд знаковый, он исходит из традиций и требований культурного сознания, пронизанного нравственным максимализмом, устремленного ввысь, к совершенству. Анализ поэтики эпических сказаний, их общественно-эстетической функции дает возможность утверждать, что в своей основе – по целям и задачам, структуре, отношению к жизни, эпос различных народов имеют много общего. Между тем им присущи специфические черты, составляющие их национальную особенность. Такой подход открывает перспективы многопланового изучения творчества народа. Рассматривая эпос тюркских народов, отмечая в его нарративной структуре сочетание стихов и прозы, В. Жирмунский прибегает к определенной жанрово-стилевой классификации, указывая на два типа такого сочетания: 1) основная часть повествования имеет стихотворную форму, прозаические отрывки - это только соединительные переходные звенья повествовательного типа; 2) рассказ в целом ведется в прозаической

форме, а стихотворные партии содержат слова или песни героев (это, по мнению исследователя, «народные романы» героико-романтического или просто романтического характера, которые по сравнению с произведениями первого типа более позднего происхождения. Исследователь Х.Т. Зарифов предполагает, что «одни дестаны возникли в глубокой древности еще до распространения ислама, а другие – три-четыре века тому назад. Перерабатываясь по несколько раз в соответствии с требованиями своего времени плеядой народных сказителей, эти дестаны дошли до нас во многих вариантах» [Зарифов, 1947, с. 305].

Как известно, героический эпос и любовно-романтические сказания отличаются друг от друга историей создания, способом изображения основных событий и персонажей. Если в героическом эпосе отражается жизнь кочевых скотоводов, то в любовно-романтических дестанах перед нами предстает исторически более поздний период, когда произошло классовое расслоение. По характеру создания дастаны можно разделить на ***индивидуальные и народно-поэтические*** [Жирмунский, 1962, с. 615-616]. Сравнительно-типологическое исследование крымскотатарского дастана «Чора батыр», киргизского эпоса «Эр Табылды», узбекского «Алпамыш» и «Кунтугмуш» показало, что эпические сказания имеют много общего в своей сюжетно-композиционной организации. Каждая из вышеназванных поэм состоит из двух частей. В первой части рассказ ведется о событиях, происходивших до сражения главного героя с врагом. Вторая часть повествует о пленении народного героя, о его страданиях в зиндане (темнице) или на чужбине и долгом возвращении на родину. Если в первой части произведений действия героев несколько различны, то во второй нетрудно проследить аналогичные мотивы в развитии событий, в характере и поступках героев. В изображении крымскотатарского Чорабатыра, узбекского Алпамыша и киргизского – Эр Табылды много общего. Все они обладают чудесными свойствами: они не горят в огне, не тонут в воде, их не сечет меч, не достанет стрела, они не умирают и на виселице. Во всех дастанах можно отметить «международный мотив», так называемую сказочную сюжетную коллизию, как мотив о клевете, оскорблениях жены главного героя, о кознях злой старухи-колдуньи (***«джады», «къурткъа», «обур»)***, отсылающей на чужбину или отравляющей героя и о его выздоровлении. В каждом дастане народного героя освобождает из темницы дочь падишаха или хана, которая затем выходит замуж за него и начинает вести борьбу против отца. Аналогичные мотивы наблюдаются и во многих других эпизодах, например, в том, что падишах был бездетен, но после благословения мудреца **(«саиля»)** и съедения яблока вместе с супругой, супруга родила. Ко многим дастанам как вступление использован весьма распространенный мотив – просьба о наследнике. Данный мотив встречается в казахском «Козы Корпеш», крымскотатарском «Козукюрпеч», «Таир ве Зоре», «Керем ве Аслыхан», кумыкском «Дагир и Зухра» и др. Так, в крымскотатарском дастане «Таир ве Зоре»: *«Падиша: Эр шейим бар, амма не файда, бир кунь келип оле къойсам, ериме къалмагъа бир балам биле ёкъ. Везирим де шай баласыз, – дей. Саиль: Айса, мен сизге алма берейим, бирисини ортадан болюр де, ярысыны озюнъ, ярысыны да къадынынъ ашар. Мынавы бирини де везиринъе бер, ярысыны озю* ашасын, ярысыны къадыны, сонъ сизлернинъ баланъыз олур, – дей». (досл.: Падишах: И все у меня есть, однако какая польза в том. Нет у меня наследника, чтобы занял мое место. И у моего визиря тоже нет детей. Саиль (нищий): Тогда я тебе дам яблоко. Половину съешь сам, а другую половину пусть съест твоя жена. А второе яблоко отдай визирю. Пусть он вместе с женой съест. Через определенное время у вас родятся дети) [Эдемова, 2004, с. 267]. Сходство наблюдается в сценах описывающих поединок отца и сына. «Традиционно бой заканчивается победой, однако, сама победа не всегда означает гибель одного из богатырей, напротив, зачастую бой служит как бы средством «узнавания» в противнике отца, брата или сестры, нахождения и обретения жены или поводом для заключения побратимства, – пишет С.Р. Изидинова. – Нет сомнений, что это типично степные сюжеты, как и «симбиотические» отношения героя со своим конем, наделенным как бы мышлением, как и все предметы степного полукочевого быта…» [Изиддинова, 1995, с. 91]. Сходные мотивы мы наблюдаем и в романтических дастанах. Сравнение структуры крымскотатарского дастана «Козу Курпеч», казахского «Козы Корпеш» и узбекского «Кунтугмуш» показывает близость между ними. Присутствие двух сюжетных линий, которые переплетаются между собой, конфликт между умной, чистой девушкой и старым, подлым падишахом, мотив испытания влюбленных.

Противником влюбленных в крымскотатарском эпосе «Козу Курпеч» выступает Эдиль бай отец Баянслув, в эпосе «Козы Корпеш – Карабай, отец Баян Сулу. Есть и второстепенные персонажи, мешающие встрече влюбленных: это Хынзыр в крымскотатарском эпосе, а в казахском эпосе «Козы Корпеш» – некая женщина. В дастанах налицо и схожие детали (приручение воробья или жаворонка, выступающих в роли связного) и эпизоды (выслеживания врагами воробья или жаворонка с целью узнать место нахождения возлюбленного). Для дастанов характерен образ пастуха. Следует отметить, что в идейно-художественной структуре эпических сказаний пастухи, конюхи, как правило, изображаются беднейшими из бедных. Таков пастух в эпосе Козукюрпеч, таков конюх в эпосе «Кероглу», таков сын Нарика и Менли Сулу – Чорабатыр. Ум, смелость, доброта и находчивость в любой ситуации – все это ярко выражает особенность этого образа. Характеризуя поэтику дастанов, мы отмечаем такие ее качества, как широкая амплитуда охвата явлений как высоких, сакральных, так и реальных, тесная связь с обрядовостью, аллегорическая образность. Одним из важнейших принципов создания сюжета, способов изложения является словесная формула эпоса. На ее основе строится вся композиция эпоса: соединяются эпизоды, излагаются монологи, диалоги, делаются наброски батальных сцен и т.д. [Алиев, 1972, с. 56]. Героические дастаны отличаются гиперболическим показом героической борьбы главного героя. Обратимся к материалу такого эпического сказания как «Чорабатыр», центральным героем которого является сын джалчы (раб) Нарика и дочери скотника Менли Сулу – Чора. С его именем связаны основные сюжеты: чудесное рождение («в виде огня»): *«Елдан кетип бараяткъанда, Нарикнинъ апакъайы толгъата, локъса ола. Баласы догъгъан вакъытта, бала атеш олып догъа. Сонъ аягъы тийген ерден сув чыкъып, сувнен атешни сендюре. Ана Чоранынъ эджели сувдан олгъаны шунынъ ичюн экен»*(досл.: В пути жена Нарика родила. Мальчик родился в виде огня. Из земли, которой касались ножки младенца, просачивалась вода и тушила огонь. Всем стало ясно, что Чора примет смерть от воды) [Бекиров, 1991, с. 61]. Закалка главного героя в огне, после которого его тело становится совершенно неуязвимым широко разработанный в мировом словесном творчестве мотив.

Известно, что культура каждой нации хранится в его сознании, фиксируется в языке и в языковом сознании, обуславливая национально-культурную специфику. Выяснение генезиса и функций мотива испытания в текстах эпических сказаний открывает широкий спектр понятийного аппарата народной мудрости, кода духовной культуры. В эпическом материале тюркских народов встречаются мифологические образы и заклички, мотив мирового дерева и культ природных объектов, в частности «оба», сочетание магических чисел («3», «4», «7», «9», «40») и элементы табу. Изучая связи представлений разных народов о мироздании, исследователи столкнулись с проблемой происхождения магических чисел – 3, 7, 9,12, 40. Согласно их мнению, эти цифры считались священными по причине того, что ими описывались главные параметры вселенной, модели мира. «В своих главных чертах картина мира повторяется с некоторыми вариациями у большинства народов. Мироздание имеет весьма устойчивое число параметров. Прежде всего, оно делится на две части – мир естественный и мир сверхъестественный, а по вертикали состоит минимум из ***трех (учь)*** частей. Горизонталь разбивается на четыре части с особо отмеченной точкой в центре. Итого, важнейших координат получается ровно семь: четыре страны света, центр, верх, низ. Думается, именно этим следует объяснить громадную популярность семерки – ведь она описывает собой основные параметры космоса [Гацак, 1971, с. 103]. Исходя из известной литературы, можно объяснить и другие числа: 2 – этот и тот миры, 3– верхний, средний и нижний миры, и т.д. Таким образом, магическими числами в мифологических воззрениях крымских татар оказываются 3, 4, 7, 9, 40. В сказке «Три волшебства» («Учь тылсым») юноша, чтобы жениться на прекрасной принцессе, выполняет три ее желания. Такая троичность событий, в сущности, является сквозной особенностью поэтики фольклора многих народов. Думается, что идет она от так называемой магии чисел, существовавшей в культуре различных национальных ареалов. Русские сказки и особенно пословицы сохранили ее следы: «Семеро одного не ждут», «Семь раз отмерь…», Отголоски словесной магии слышны и в крымскотатарских сказках, (фольклоре). Здесь числа звучат как поэтический, сказовый рефрен. *«Бир заманда бар экен, бир заманда ёкъ экен, бир падишанынъ бир къадыны бар экен. Бу къадын докъуз кере локъса къалыб, эр кересинде*

къыз бала догъура экен [Джаманакълы, 2008, с. 143]. *«Была у падишаха жена… И было у них девять дочерей»,* – таков зачин сказки «Агълагъан нар ве кульген айва» («Плачущий гранат и смеющаяся айва»). *«Зияфет къыркъ кунь ве къыркъ гедже девам эте (Торжество продолжалось сорок дней и сорок ночей»),* – этими строками заканчивается сказка «*Лукъман эким*» («Целитель Лукман»). Интересно, что трактовка исследователей о происхождении магических чисел перекликается с интерпретацией этого момента фольклористом К. Джаманакълы. Так исследователь отмечает сущностные особенности двух подходов к одной проблеме: «Малая роль цифры «2», видимо, объясняется тем, что она перекрывается семеркой, описывающей всю полноту мироздания: три слоя вселенной, разделенной пополам сверху донизу плюс нерасчлененный мир хаоса в сумме дают семерку. Если же взять в целом, самым важным является число «4» – влияние воззрения о разделении природы на четыре стихии» [Джаманакълы, 2008, с. 11]. Подобное наблюдение встречается и в работах В.Я. Проппа, который также отмечал роль цифры «4»: «В Сибири иногда, как и в Северной Америке всегда, число 4 играет ту же роль, что у нас число 3 [Каррыева, 1990, с. 293]. Веру в магическую силу числа «4» крымскотатарский народ перенес в свои фольклорные произведения. Так, в жанрах народной прозы, паремическом творчестве отразились отголоски древних воззрений об особенной роли числа «4»: 4 стороны света, 4 стихии, 444 кости в скелете человека и т.д. Обратимся к примерам: «Февраль айткъан: «Чилленинъ къувети менде олса, Денен огюзнинъ бойнузыны **дерт** ярар эдим»,– деген; (досл.: Февраль сказал: Если бы я владел силой сорокадневья (с 25 декабря по 5 февраля, период самых суровых холодов), я бы рог идущего вола расколол на **четыре** части), «**Дерт** тарафынъ Кыбла» (досл.:Пусть все четыре стороны света будут для тебя Каабой, то есть «Иди на все четыре стороны света»); название музыкального произведения «Къарасувнынъ **дерт** кошеси» (досл.: **Четыре** угла (стороны) города Карасув (Белогорск). Список этот можно продолжить. Мифологическая модель мира, скрытая в них архаична. Так, мотив священного дерева сохранил свое место в эпических сказаниях тюркских народов. В этом контексте особенно характерны дастаны «Арзы ве Гъамбер», «Керем ве Аслыхан», «Эдиге», «Наркамыш». Так, в дестане «Эдиге» основные события, происшествия и наказания виновных происходят под деревом, растущим на берегу «Шекерли голь» («Сахарное озеро»). Под деревом собираются ханы на охоту, там же происходит сговор завистливого Темирхана с Куртлукая о похищении яйца из гнезда, под деревом происходит зло и там же Куртлукая получает суровый приговор за воровство: изгнание на Карадаг (Черная (Северная) гора). «*Къуш сельби терекдай бир терекнинъ тепесине юва япып, онда къозлай экен. Къуртлукъая бей узун аркъандан мердивен ясап, кене де терекнинъ тепесине чыкъа*» (досл.: Птица построила свое гнездо на верхушке дерева. Куртлукая бей при помощи веревочной лестницы полез на дерево и похитил яйцо птицы) [Бекиров, 1991, с. 4]. «Большинство народов мира верило в существование в центре вселенной мирового дерева, – пишет Н.М Мамедов.– *Основное магическое свойство мирового дерева обосновывалось тем, что оно растет в центре космоса. Согласно верованиям , и первые предки человечества (Адам и Ева, Улген и Умай), выросли, делая первые шаги под этим деревом»* [Мамедов, 2013, с. 213]. В системе поэтического пейзажа дастана «Наркамыш» рядом с деревом особое место занимает ***камыш.*** Главным содержанием всех четверостиший является внешняя среда, то есть камыш выступает как фон переживаний героини: *Огълан шу сезлерни айтып йырлай*: *Нар, Наркъамыш, Наркъамыш, Ярылса да шу къамыш. Шу къамышнынъ ичинде Меним ярем бар эмиш. Къамыш ичинден къыз онъа: Нар, Нар къамыш, Нар къамыш, Ярылмасын шу къамыш Къардашына яр деген Бу дюньяда бар эмиш* (досл.: Джигит поет: Нар, Наркамыш, Наркамыш, В камышах прячется моя невеста, Откройся, камыш! Девушка поет из зарослей камыша: Нар, Наркамыш, Наркамыш, Не открывайся, камыш На свете живет такой человек, который родную сестру называет свой невестой) [Эдемова, 2004, с. 288]. В дастане «Керем ве Аслыхан» талант сказителей проявляется в создании через флористику особенного эмоционального впечатления, когда и природа, и человек сливаются в страданиях: *«Ярем бою бенъзер фидана, Янар атеш салды джана»* (Моя возлюбленная стройна как кипарис, Сердце мое пылает в огне…[Эдемова, 2004, с. 299]. Таким образом, традиционная для крымскотатарского фольклора символика растений приобретает новую окраску. В крымскотатарских эпических сказаниях популярны сюжеты с участием птиц: орел (картал), сокол (шаин), ласточка (карылгач), соловей (бульбуль),

ястреб (кыргый), горлица (кумру), воробей (бозторгай), ворон (кузгун). Обратимся к материалу дастана «Керем ве Аслыхан» («Керем и Аслыхан»): «Падиша огълунынъ авджы ***къыргъыйы*** бир къуш артындан къувып, буюк бир багъча ичине кирип кете» (досл.: Ястреб сына падишаха, охотясь за птицей, залетел в большой сад) [Эдемова, 2004, с. 296]. Появление ястреба, воплощающего злые силы и покровительствующего раздору глубоко символично. Под ее крыльями происходит диалог двух людей, которые не могут найти общий язык: ***Къыз****: «Бабам мени къафесте туткъандай тута, ич бир ерге чыкъармай. Ялварам санъа, эгер мени севсенъ, кель манъа керем эйле (мени аджы)…* **Огълан***: Яхшы, мен сенден ич айырылмакъ истемесем де. Шимдилик озь башынъа бырақъайым. Амма сен де менден не ичюн къачкъанынъны айт. Бельки, энди мени севмейсинъдир*?» (досл.: **Девушка:** «Отец держит меня словно в клетке, никуда не пускает. Прошу, если ты меня любишь, пожалей меня». **Джигит:** «Хорошо, даже если я не хочу разлучаться с тобой, я тебя оставлю. Но почему ты меня избегаешь?») [Эдемова, 2004, с. 296]. Напомним, что в контексте древнетюркских традиционных представлений ястреб – это образ надвигающейся тревоги, мрачного предчувствия. Сама эта сцена происходит под сенью крыльев хищной птицы. Образ этой птицы можно понимать как воплощение неких враждебных сил. Возможно, народ вкладывал и такой смысл в этот образ, но дастан читается несколько сложнее. Обратим внимание на то, когда появляется образ ястреба. Появляется он после решения кешиша-папаза запретить дочери встречаться с сыном падишаха: *«Меним диним христиан дини, огълан исе мусульман дининде. Къызымны гъайры динлиге бермек, динимизге, шериаткъа уймай – гунадыр* (досл.: Я – христианин, а сын падишаха – мусульманин. Отдать дочь за иноверца – значит совершить грех). Следы почтительного отношения к «*акъкъу*» (лебедь) сохранились в дестане «Эдиге». Хан Тахтамыш, убегая от преследований Нураддина, прячется в камышах. Лебеди, встревоженные Тахтамышем, взлетают вверх. Тахтамыш, совершая большой грех, проклинает лебедей: «*Акъкъу къушлар, къаз къушлар, Сизни сунгъур, боз къушлар Эдигенинъ улы Нураддин – Алла бермесин мурадын Мени юрттан айыргъач Сизни де гольден айырсын! Къанатынъыз тоздырып Башынъызны къайырсын!»* (досл.: «Лебеди-птицы, серые птицы, Сын Эдиге Нураддин – Пусть Аллах не исполнит его желаний, Как он меня разлучил от Родины, Так пусть и вас разлучит от озера, Сломает вам крылья, Свернет головы!») [Бекиров, 1991, с. 47]. По сведениям информаторов, в глубокой древности лебедь был тотемом некоторых тюркских народов [15], [16]. Причинять зло, разорять гнезда, беспокоить, проклинать и тем более убивать лебедя запрещалось. Запретными для убийства были также ласточка (карылгач), голубь (гогерджин), соловей (бульбуль), журавль (турна), филин (байкуш) [17]. В дастане «Керем и Асылхан», упомянутый в содержании старинной песни бульбуль (соловей) является символом благородства, щедрости, трудолюбия: *«Гуль далында* ***бульбуль*** *япар ювалар. Этрафнынъ дюльберлерин йыгъсалар, Булмазлар онынъ мислин не чаре»* (досл.: *На веточке розы соловей строит свое гнездо. Хоть и соберут всех красавиц округи, Подобным соловью не будет никого, что делать*…) [Эдемова, 2004.С.297]. Среди многих главных героев, которые действуют в эпосе тюркских народов, наиболее заметными фигурами являются такие животные как лев, тигр, верблюд, кобыла, конь. Особой привязанностью к своему хозяину отличались кони, у которых углы глаз были удлиненными, а на груди было два завитка шерсти, которые назывались «къанатлы ат», «дюльдюль» (крылатый конь). Во всех сказках конь – добрый помощник, советчик и даже «покровитель». Конь обладает способностью видеть нечистую силу – джиннов, чертей-шайтанов, дэвов и драконов. Примеры почитания коня проглядываются в крымскотатарском эпосе «Чорабатыр», «Эдиге бий», «Кероглу», «Козу Курпеч», «Копланды батыр» и др. Наиболее популярными в крымскотатарском фольклоре, во всех его жанрах являются гнедые (тор, тору) или темно-гнедые (кара тору). Обладание гнедым является непременной чертой характеристики персонажа. В дастане «Козу Курпеч» мать просит своего сына не оставлять свой табун, так как без Козу Курпеча никто с табуном не справится: «*Чельге чыкъса, кишнешир, балам, Къыргъа чыкъса тишлешир, Ашадан келир бир сюрю джылкъы, Джылкъыларнынъ ямандыр къылыгъы – Оларны кимге ташлайсынъ, балам?»* (досл.: Кони когда пасутся в степи, ржут, Когда пасутся в горах, то кусаются, Внизу скачет табун, у него непредсказуемые привычки, Ты кому оставляешь все это, сын мой?) В этом же эпосе мы видим следы почтительного отношения к корове: «*Бир бойнузы кок йыртар, балам,*

Экинджиси ер йырта, балам, Ашадан келир бир сюрю тувар, Темир кокнен алада чубар – Буларны кимге ташлайсынъ, балам?» (досл.: «Один рог порвет небо, другой рог порвет землю, Внизу идет стадо коров…Ты кому оставляешь все это, сын мой?») [Тынчеров, 1959, с. 253]. В крымскотатарском сказочном эпосе популярен сюжет о перевоплощении животных. Такой способностью обладают медведь, змея, бык: «*Акъшам ола. Балалар яталар. Саба туралар, бир даа бакъса, не корьсинлер, бугъанынъ дерт аягъындан бири арслан, бириси къаплан, бириси тюфек, бириси де къылычкъа чевирильген»* (досл.: «Наступил вечер. Дети легли спать. Наутро проснулись и видят: одна нога быка превратилась во льва, вторая в тигра, третья в оружие, а четвертая в саблю») [Бекиров, 1991, с.207]. По сведениям информатора Мустафы Ипекчиева (1922г.р.) «свойство быка принимать любой вид – то коня (ат), то мула (къатыр) – уникальная черта крымскотатарской сказки» [5]. На наш взгляд, это остаток тотемистических представлений. Во многих крымскотатарских сказках встречается сюжет о женитьбе мужчины-змеи-дракона на девушке. Так, в сказке «Аждерха йылан» мужчина-змей говорит девушке: «…*мен сени алырым, экимиз берабер яшармыз… Бизден дюльбер-дюльбер балачыкълар догъар-осер, буюрлер. Чокъ бахытлы олурмыз»* (досл.: «Я женюсь на тебе, будем вместе жить. У нас родятся красивые-красивые дети, они вырастут. Мы будем счастливы») [Бекиров, 1991, с. 133].

Таким образом, феномен фольклора тюркских народов как исторического явления, его художественные и философские составляющие привлекают все большее внимание исследователей в славянском и тюркском мире. В основе эпических сказаний лежат народные воззрения на исторические события, исторические личности. В них как бы заключался своеобразный кодекс правил поведения, жизни. Сходство же мотивов крымскотатарского, казахского, узбекского, киргизского народов свидетельствует о том, что корни заимствования лежат в глубине веков – они тесно связаны с историческим и культурным развитием народов. Научная и художественная ценность произведений фольклора определяется тем, что они являются богатейшей сокровищницей лексики, одним из основных источников обогащения литературного языка, важным материалом для изучения истории народа и его диалектов.

Источники и литература:

1. Абдуллатипов А.-К. «Дагир и Зухра» на кумыкском языке // Дослукъ. 1978. № 4. С. 75–77.
2. Алиев С. Откуда к нам пришел «Лейла и Меджнун» // Дослукъ. 1972. № 3. С. 76.
3. Ахметов Ф. Дастан в татарском фольклоре и его связи с общетюркским эпосом // Тюркоязычные литературы: история и современный процесс. Тезисы докладов и сообщений Всесоюзной тюркологической конференции. Алма-Ата. 1976. С. 87–88.
4. Бертельс А. Низами. Предисловие к тому «Низами. Пять поэм». Библ. всемирной литературы. Т. 26. С. 19.
5. Гацак В. Эпический певец и его текст / Текстологическое изучение эпоса. М., 1971. С. 23-27.
6. Джаманакълы К., Усеин А. Къырымтатар халкъ масаллары. 2-нджи, ишленильген нешир / Тертип эткенлер: К. Джаманакълы, А.Усеин. Симферополь: КъДЖИ «Къырымдевокъувпеднешир» нешрияты», 2008. 384 с.
7. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. М., Л.: Изд-во «Просвещение». 1962. С. 264-269.
8. Жирмунский В. М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный героический эпос. М.: Изд-во «Просвещение». 1947. С. 60-120.
9. Изиддинова С.Р. «Половцы. Мифы и реалии» / Севастопольское отделение Координационного центра по возрождению крымскотатарской культуры. Севастополь, 1995. 121 с.
10. Каррыева А.Б. Поэтический образ героинь туркменского романтического дестана // Известия Академии наук Туркменской ССР. 1990. № 6. С.5-57.
11. Ауэзов М., Соболев Л. Эпос и фольклор казахского народа // Литературный критик. 1939. №10-11; 1940. №1.
12. Эдемова У. Къырымтатар эфсанелери ве дестанлар / У.Эдемова тертип этти. Акъмесджит: «Таврия» нешрияты, къырымтатар бедиий эдебияты болюги, 2004. 340с.

13. Дж.Бекиров. Къырымтатар халкъ агъыз яратыджылыгъы: Хрестоматия: Пед.институтынынъ филология фак. Къырымтатар тили ве эдебияты болюгининъ студ. ичюн (Тертип этиджи Д.Бекиров). Т.: Укитувчи, 1991. 248 б.
14. Мамедов Н.М.Система образов в творчестве Мамеда Араза: образ дерева // Ученые записки ТНУ им. В.И. Вернадского Том 26 (65). № 1, ч.1 Филология. Социальные коммуникации. Симферополь, 2013. С. 213-217.
15. Материалы фольклорной практики 17.07.2011 г. Информатор Сеит-Асан Ибраимов (1924 г.р., г. Симферополь). Фольклорный фонд кафедры крымскотатарской литературы и журналистики ГБОУ ВО РК «КИПУ».
16. Материалы фольклорной практики 15.07.2011 г. Информатор Исмет Ипекчиев (1924 г.р., с. Бешэв Симферопольского р-на). Фольклорный фонд кафедры крымскотатарской литературы и журналистики ГБОУ ВО РК «КИПУ».
17. Материалы фольклорной практики 19.07.2009 г. Информатор Ревиде Эреджепова (1918 г.р., с. Корбекуль, Алушта). Фольклорный фонд кафедры крымскотатарской литературы и журналистики ГБОУ ВО РК «КИПУ».
18. Мирбадлаев А.С. Хурлукга и Хемра. Саят и Хемра / Туркменский романтический эпос. Ашхабад, 1971. С. 127-135.
19. Музаффаров Р. Об изучении фольклора крымских татар // Советская тюркология. 1970. №6. С.111-115.
20. Нагаев С. Йылнамелердеки излер Къырымтатар эдебияты акъкъында этюдлар. Ташкент, Гъфур Гъулам адына Нешрият-матбаа бирлешмеси. 1991. 300с.
21. Радлов В.В. Предисловие к V тому «Образцы народной литературы северных тюркских племен» / «Манас» героический эпос киргизского народа. Фрунзе, 1968. С.32-41.
22. Тынчеров Р., Болат Ю., Джаманакълы К. Татар халкъ масаллары. Ташкент: Девлет нефис нешрияты, 1959. 262 с.
23. Джураев Я.Т., Джалалова Г. Узбекские народные сказки / Т.: Шарк, 2007. 320 с. (Пер. с узб.).
24. Чимпоеш Л.С. Образ народного героя в гагаузских дестанах // Литература, фольклор, проблемы поэтики КНУ им.Т.Шевченко. 2009. Вып. 33. С.63-69.

Сиволап Т.Е., Терехова В.И. (Санкт-Петербург)

РОССИЯ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД: ФЕНОМЕН ПОЛИЭТНИЧНОСТИ

В постсоветский период в России наблюдается рост межэтнической напряженности, вызванной серьезным политическим, экономическим и социальным кризисом в обществе и государстве.

Этногенез в России – это не просто изучение истории отдельных народов, но и изучение феномена полиэтничности в России, изучение истории становления многонационального, полиэтнического народа, проживающего в одном государстве. В России различные этносы формировались как самостоятельные, постоянно стремились к вызванному объективной необходимостью совместному сосуществованию.

Россия является государством этнокультурного многообразия. Особенность внутренней политики государства заключается в том, что значительное внимание уделяется этнокультурному фактору общества.

На протяжении всего государственного строительства делается акцент на создание многонационального гражданского общества. Этот принцип закреплен в Конституции РФ.

Нормативные акты [8] содержат такое понятие как коренные малочисленные народы, к которым относятся прежде всего народы, проживающие на территории традиционного расселения населения, которые сохраняют традиционный образ жизни и осознают себя самостоятельными этническими общностями [9].

Характерной чертой нации в целом, а также и этносов, проживающих на единой с ней территории является чувство собственного достоинства и самосознания, поэтому они справедливо требуют к себе внимательного и бережного отношения. Мирное сосуществование представителей разных этнических групп, имеющих свою своеобразную

культуру и активно участвующих в жизни общества, составляет истинное духовное богатство общества и делает могущественным государство.

В условиях постоянного развития общества и интеграции этническим группам достаточно трудно сохранять самобытность своей культуры: язык, традиции и обычаи, поэтому одним из приоритетов государственной культурной политики является признание их прав и свобод. Мирное развитие государства означает уважение законных интересов малых народов по сохранению самобытности их этнических культур [Абдулатипов, 1999, с. 74].

Важнейшим и совершенным средством обмена мыслями является язык, который может выполнять разнообразные функции именно потому, что он представляет собой весьма гибкую и, в то же время, отлично организованную систему.

Национальная культура этноса вбирает в себя все лучшее, что приобретено предыдущими поколениями в ходе развития. Богатейшим достоянием каждого этноса являются его исконные обычаи и традиции. Задача народа – сохранить свою культуру, изучить историю жизни и верований предков. У людей с разным духовным потенциалом и уровнем образованности подходы к решению данного вопроса существенно отличаются.

В современной России особое внимание уделяется развитию коренных народов Севера, поскольку малочисленные северные этносы находятся под угрозой исчезновения в результате нарушения традиций природопользования и преемственности адаптивно-профессиональных навыков, значительного сокращения жизненного пространства по причине промышленного освоения Севера, а также в связи с усилением процессов аккультурации и ассимиляции.

Необходимо отметить тот факт, что культура народов Севера России находится под угрозой, прежде всего уничтожения их уникального языка и национальной культуры. Данный факт говорит о том, что необходимо совершенствовать концепцию развития самобытной культуры народов Севера России.

Самобытность – категория аксиологическая. Аксиологическое понимание самобытности формирует отношение к данному явлению как к общественно-исторической ценности. Общечеловеческой культурой следует полагать ту, которая интегрирует в себе самой все многообразие культур. Самобытность – не что иное, как этнокультура. Но этнокультура вне этноса, как системное целое, существовать, а тем более развиваться, не может. Следовательно, забвение самобытности – потеря общечеловеческих ценностей. Таким образом, самобытная культура – это источник развития малых народов, в том числе коренных народов Севера [Ануфриев, 2011, с. 54].

Самобытность является качественной характеристикой личности и ее поведения, находящая выражение в своеобразном, неповторимом, оригинальном проявлении, это природность и укорененность в культуре. Самобытные личности обладают самостоятельными, присущими только им характеристиками, созданы не заимствованием и подражанием, а творчеством с опорой на духовно-нравственные основы себя лично и своей культуры.

Этничность следует рассматривать как социальный потенциал в развитии современного российского общества, поскольку она находит свое воплощение в материальных и духовных ценностях общества, таких как культура, религия, традиции, язык, менталитет, что формирует сознание и самосознание народов. Особое значение эти факторы играют в процессе формирования личности.

В условиях интеграции этнические ценности не должны девальвироваться, следовательно, их можно рассматривать как объект защиты, в том числе и со стороны государства.

Отрадно отметить тот факт, что этносы Российской Федерации получили возможность реализации своего потенциала в новых условиях через повышение роли этнического фактора в процессе оказания влияния на социально-экономические, политико-правовые и духовно-культурные процессы общественного развития.

Приверженность человека к своим этническим корням, культуре, языку представляет собой сложное и многогранное явление, поскольку этническая идентичность определяет место человека в окружающем социокультурном пространстве, что в свою очередь влияет на систему отношений в условиях межэтнических контактов.

Следовательно, этничность для конкретного человека можно рассматривать как способ адаптации в непростом мире общественных отношений и социальной среде в целом. Процесс социализации воспроизводит человеческое общество как целостную систему в том числе и через проявление его общечеловеческих и этнических особенностей. Этот процесс сопровождается в том числе и самопознанием, и приобретением как общих, так и специфических качеств социума [Зорин, 2003, с. 104]. Именно через человека проявляется сочетание общечеловеческих и специфических этнических параметров.

Социализация личности представляет собой процесс и результат усвоения и последующего активного воспроизводства индивидом социального опыта. Процесс социализации неразрывно связан с общением и совместной деятельностью людей.

Культура народов России одна из самых многообразных в мире. На территории Российского государства проживает более 190 народов, каждый из которых по отдельности обладает своей неповторимой культурой, и чем больше численность, тем заметнее вклад этого народа в культуру целой страны.

В результате длительного исторического взаимодействия русского и других народов Россия сформировалась как сложная полиэтническая система цивилизации с самобытной многонациональной культурой. По мнению академика Д.С. Лихачева: «Россия выполнила историческую культурную миссию, объединив в своем составе более двухсот народов, требовавших защиты» [Бурмистрова, 2012, с. 87].

Таким образом, объединяясь на полиэтнической, многоконфессиональной основе, народы России сформировали уникальное социально-экономическое пространство, обеспечили жизнеспособность и необычайное разнообразие своей материальной и духовной культуры, создали яркое и самобытное искусство, ставшее их общим достоянием и национальной гордостью.

Культурная самобытность России проявляется в том, что она представляет собой сочетание разнообразной культуры многочисленных народов ее населяющих, некий синтез материальной и нематериальной культур, то есть сочетание знаний, верований, ценностей и норм поведения, обрядов и обычаев, различных форм народного творчества и ремесел. Это не только бесценное наследие, но и мощное объединяющее начало, способствующее сближению и взаимопониманию между народами.

Национальные культуры не могут успешно развиваться в условиях изоляции от других культур. И своеобразие российской культуры, как раз и заключено в том, что генеральной исторической тенденцией ее формирования и развития всегда была тенденция преодоления этнической разобщенности [Зорин, 2002, с. 125].

Громадное значение для сложной и многообразной полиэтнической системы культуры России на всех этапах ее развития имела и имеет в настоящее время проблема межэтнических контактов, прежде всего в сфере культуры. Именно они выступают мощнейшим фактором взаимодействия и сотрудничества различных народов страны, обеспечивая социально-экономическое и духовное единство. Следует отметить, что для коренных основ нашей культуры, для нашего самосознания, совершенно органично рассматривать все народы, населяющие Россию, как равноправные в создании и развитии российской государственности и культуры.

В 1995 году впервые вышел упорядоченный список этнических групп народов Севера, которые не только живут в России, но и сохраняют за собой культурные и бытовые традиции.

В 2000 году впервые все малочисленные народы Севера были внесены в один официальный документ. В списке 45 известных и по сегодняшний день этносов. Каждый из них проживает на своей территории, занимается определенными промыслами, контактируя при этом и с остальным населением Российской Федерации, как правило, с помощью торговли. При этом их культурные особенности сохраняются и передаются как богатство предков. Народы Севера очень заботливо относятся к экологии. Они стараются осваивать окружающую природу, нанося ей минимальный вред. Многим из них приходилось в ходе истории менять ареал обитания, но обычно в то же время менялась и их этническая среда [Аракчаа, Зайдфудим, 2009, с. 67].

Культура каждого этноса уникальна и неповторима. Несмотря на малочисленность, этническое население изучает языки предков, хранит культурные традиции. Каждое

наречие, на котором говорит та или иная народность, подразделяется на несколько различных подвидов. К примеру, у чукчей существует около пяти различных диалектов, каждый из которых характерен для определенной области, в которой они проживают.

Коренные малочисленные народы Севера бережно сохраняют древние сказания, передающиеся из поколения в поколение. Их легенды можно расценивать как уникальный культурный феномен.

Традиционные праздники соблюдаются из года в год в течение всей истории племени, несколько эволюционировав. Песенные традиции, музыкальные, танцевальные – все они до сих пор сохраняются местными общинами. Специфические орнаменты на одежде служат разделительным признаком для каждого народа. Яркий колорит традиционного праздника – национальный костюм, который появился еще в древности, концентрировал в себе самые характерные особенности этноса. Со временем он приобретал новые детали, но не терял своих основных назначений – быть оберегом, отвечать эстетическим вкусам и практической целесообразности.

Каждый из этносов характеризуется своими жилищами, построенными под место проживания, условиями работы. Что касается питания, то у народов Севера до сих пор сохранился традиционный способ сохранять продукты, высушивая их.

На севере России долгое время не было ни христиан, ни мусульман, ни представителей кого-либо другого вероисповедания. Именно по этой причине здесь сохранились первобытные верования, и до сих пор в почете шаманы.

Языки многих коренных народов родились в оленеводческих стойбищах. Оленеводство является обязательным атрибутом сохранения языка и культуры коренных народов Севера. Культура утрачивается, когда народ перестает говорить на родном языке. Сохранение языка стало проблемой тех коренных народов, которые переехали жить в поселки и города [Капплер, 2007, с. 137].

Государство должно способствовать сохранению культуры и языка коренных народов Севера. В этих целях необходимо поддержание преподавания их родного языка в школах, где компактно проживают коренные народы. Современная культурная политика государства должна быть направлена к разрешению проблем малых народов, в частности коренных народов Севера, в противном случае процесс исчезновения ряда коренных народов как этноса неизбежен. Самобытная древняя культура народов Севера – огромное достояние России.

Таким образом, проводимая в российском обществе политика должна быть направлена на укрепление этнического потенциала и содействовать социальному прогрессу и снятию напряженности во взаимоотношениях этнических групп.

Россия – один из уникальных этнических организмов. Только научное осмысление проблем развития российских этносов в их единстве и многообразии позволит в стратегической перспективе решить многочисленные проблемы глобального характера. Несмотря на то, что этническая конфигурация российского государства постоянно видоизменялась, неизменной оставалась его полиэтничность. Одним из основных факторов, определяющих своеобразие российской цивилизации является полиэтничность.

Источники и литература:

1. Абдулатипов Р.Г. Историческая многонациональность в России: политика, мораль, управление. М., 1999.
2. Ануфриев В.В. Этнополитика и самоорганизация этнических общностей в России. Архангельск, 2011.
3. Аракчаа К.Д., Зайдфудим П.Х., Коренные малочисленные народы Севера. М.: Научная книга, 2009.
4. Бурмистрова Т.Ю. Культура народов России (Серия: Библиотека Ассамблеи народов России). М., 2012.
5. Зорин В.Ю. Национальная политика в России. М., 2003.
6. Зорин В.Ю. Российская Федерация: проблемы формирования этнокультурной политики. М., 2002.
7. Капплер А. Россия – многонациональная империя. М.: Прогресс-Традиция, 2007.
8. Нормативно-правовые акты, касающиеся коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока: Федеральный закон от 30 апреля 1999 г. № 82-ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации»;

Федеральный закон от 20 июля 2000 г. № 104-ФЗ «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации»; Федеральный закон от 7 мая 2001 г. № 49-ФЗ «О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации»; Закон Камчатского края от 18 сентября 2008 года № 126 «Об общинах коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока в Камчатском крае»; Постановление Правительства РФ от 24.03.2000 № 255 «О едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации»; Распоряжение Правительства РФ от 17 апреля 2006 г. № 536-р «О Перечне коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации»; Распоряжение Правительства РФ от 08 мая 2009 г. № 631-Р «Перечень мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов РФ»; Распоряжение Правительства Камчатского края от 02.10.2008 № 472-РП «О проведении на территории Камчатского края Второго Международного десятилетия коренных народов мира».

9. Федеральный закон от 30.04.1999 № 82-ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» (с изменениями и дополнениями).

Сиразитдинов З.Ә., Ишмөхәмәтова А.Ш. (Өфө)

БАШҠОРТ ТЕЛЕНЕҢ ЛИНГВИСТИК КОРПУСТАРЫ ТУРАҺЫНДА

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

Лингвистик корпус филологияла йылдам үсеүсе йүнәлештәрҙең береһе булып тора. Уның төп функцияһы ҙур күләмле тел материалдарын компьютер ярҙамында эшкәртеп, шул нигеҙҙә текстарҙың һәм телмәрҙең мәғлүмәт базаларын булдырыу. Корпустар тик лингвистикала ғына түгел, ә сиктәш фән өлкәләрендә лә яңы асыштар эшләү мөмкинселеген бирә.

Төрки телдәре: ҡаҙаҡ [Жанабекова, 2014, с. 211], татар [Сулейманов, 2014, с. 88; Ибрагимов, 2014, с. 261], тува [Салчак, 2014, с. 235], төрөк [http://std. metu.edu.tr], шорс [http:// shoriya. ngpi.rdtc.ru], хакас [Шеймович, 2011, с. 48], ҡырғыҙ [Садыков, 2013, с. 148], ҡумыҡ [Гаджиахмедов, 2013, с. 177] телдәренең дә үҙ корпустары өҫтөндә эштәр әүҙем алып барыла.

Корпус булдырыуҙың актуаллеген һәм әһәмиәтен иҫәпкә алып, Рәсәй фәндәр академияһы Өфө федераль тикшеренеү үҙәге Почет Билдәһе орденлы Тарих, тел һәм әҙәбиәт институтында башҡорт теле корпусы өс йүнәлештә: а) проза текстары; б) публицистика (ваҡытлы матбуғат текстары); в) фольклор (халыҡ ижады текстары) корпустары төҙөлдө [Сиразитдинов, 2011, с. 117].

Һанап үтелгән йүнәлештәр нигеҙендә Тарих, тел һәм әҙәбиәт институтының лингвистика һәм мәғлүмәт технологиялары лабораторияһы хеҙмәткәрҙәре тарафынан корпустар эшләү һәм уларҙы хеҙмәтләндереү (редакторлыҡ эше) [Сиразитдинов, 2014, с. 85], күп нәмәне эҙләү мөмкинлеге биреүсе интеграциялы система булдырылды.

Был система ике блоктан: ҡулланыусы һәм администратор блогынан тора:

I. Ҡулланыусы блогы түбәндәге программа сараларын үҙ эсенә ала:

1. Корпустың күләмен билдәләүсе, ҡулланыусы корпусын айырып күрһәтеүсе саралар.

2. Эҙләү саралары. Был программа бик күп лингвистик күрһәткестәр, мәҫәлән, һүҙ формалары, лемма, һүҙ үҙгәреүсе грамматик категориялар, семантика буйынса эҙләү мөмкинлеген бирә.

3. Индерелгән текстарҙы квантитатив-статистик анализлау программаһы. Корпустың был функцияһы эшләнеү стадияһында. Ҡулланыусының һорауы буйынса кәрәкле мәғлүмәт теләгән бер корпустың статистик бүленешен һәм уның график һүрәтләнешен биреүсе система булдырыу буйынса эштәр алып барыла. Хәҙерге көндә һүҙ формаларының һәм лексемаларҙың йышлыҡ һүҙлектәрен төҙөүсе функциялар эшләй.

II. Администратор блогы (инеү хоҡуғына лаборатория хеҙмәткәре генә эйә, ҡулланыусылар өсөн ул ябыҡ):

1. Текстарҙы индереү һәм автоматик рәүештә тамғалаусы программа саралары. Был саралар яңы индерелгән текстарҙы морфологик һәм семантик яҡтан тамғалай.

2. Редакторлау саралары. Төп һүҙлекте, һүҙ үҙгәртеүсе категориялар теҙмәһен, текстың үҙен төҙәтеү мөмкинлеге ҡаралған.

3. Грамматик һәм лексик яҡтан ҡарағанда бер нисә мәғәнәле һүҙҙәрҙе ҡулдан төҙәтеү. Лаборатория хеҙмәткәрҙәре текстағы һөйләмде ҡарап, система аша эшләп булмаған омоним күренештәрен бөтөрә ала.

4. Башҡорт телендә булмаған һүҙҙәр буйынса ҡарар ҡабул итеү саралары. Текстағы һүҙ формаларын морфологик яҡтан анализлаған саҡта система төп һүҙлектәге нигеҙгә лә, һүҙ үҙгәртеүсе ялғауҙар теҙмәһенә лә тап килмәгән хәлгә тап була. Был осраҡта корпустың анализлау программаһы уларҙы “башҡорт теленә ҡарамаған һүҙҙәр” тип тамғалай. Уларҙың бер өлөшө баҫма хатаһы, диалект һүҙҙәр, сит телдән үҙләштерелгән һүҙҙәр булып тора. Программа хаталарҙы төҙәтергә, яңы нигеҙҙәр йәки үҙләштерелгән һүҙҙәрҙең һүҙ формаларын тамғаларға мөмкинлек бирә. Сит телдәге лексиканың сығанаҡ телдәрен исемлеккә өҫтәргә йәки унан алып ташларға мөмкин. Башҡорт теленә ҡарамаған һүҙҙәр проза әҫәрҙәрендә персонаждар телмәрендә, автор тарафынан сит ил тормошон тасуирлағанда, гәзит-журналдарҙа ойошма, сит ил ауыл-ҡала атамаларында йыш осрай.

5. Проза корпусы менән ҡулланыусыларҙы иҫәпләү. Корпус төҙөүселәргә кем, ҡайһы төбәктән, ҡасан ингәне бик мөһим. Бындай статистиканы алып барыу өсөн махсус сара булдырылған.

Башҡорт корпустарын морфологик тамғалау системаһы даими булған бөтә һүҙ үҙгәртеүсе грамматик формаларҙы күҙаллауға йүнәлтелгән. Корпустағы башҡорт һүҙ формаларының морфологик мәғлүмәтенә түбәндәгеләр инә: а) һүҙ төркөмдәренә ҡылыҡһырлама; б) исем һәм ҡылым формаларына бүленеүсе һүҙ үҙгәрешенең агглютинатив ялғау төрҙәре буйынса морфологик билдәләр йыйылмаһы.

Исемдең морфологик билдәләре – 15, ә ҡылымдың морфологик билдәләре 11 категория күрһәткестәрен үҙ эсенә ала.

Беҙ эшләгән корпуста түбәндәге метатамғалар билдәләнә:

I) Текстың паспорты (бөтә төр текстар өсөн дә)

– Текстың авторы

– Текстың исеме

– Текстың күләме (һүҙ формаларында күрһәтелә).

– Текстың барлыҡҡа килеү ваҡыты (автор яҙыу ваҡытын күрһәтһә, шул дата, әгәр күрһәтмәһә, баҫылып сығыу ваҡыты күрһәтелә).

Художестволы текстар өсөн

Текстың төрө (роман, повесть, хикәйә, мәҫәл, әкиәт, триллер, эпопея, эссе һ.б.)

Публицистик текстар өсөн

Текстың төрө (журнал, гәзит).

Текстың тематикаһы:

– сәйәси һәм ижтимағи тормош;

– философия;

– иҡтисад;

– ауыл хужалығы;

– сәнғәт, мәҙәниәт, әҙәбиәт, тарих;

– фән һәм техника;

– мәғариф;

– тәбиғәт һәм сәйәхәт;

– шәхси тормош;

– спорт;

– дин;

– психология;

– медицина;

– матурлыҡ һәм һаулыҡ.

Текстың жанры:

– интервью, әңгәмә;

– мәҡәлә, очерк, репортаж, күҙәтеү;

– кәңәштәр;
– хаттар;
– баҫмаларға күҙәтеү (башҡа сығанаҡтарҙағы яңылыҡтар);
– ҡотлауҙар;
– матур әҙәбиәт жанрҙары;
– рецензия.

Фольклор текстары өсөн:

I. Эпик жанрҙар

– эпостар (тарихи, мифологик, тормош-көнкүреш);
– әкиәттәр (тылсымлы, батырҙар тураһындағы, тормош-көнкүреш, хайуандар тураһындағы);
– легендалар (мифологик, этнонимик,этногенетик);
– риүәйәттәр (тормош-көнкүреш, тарихи).

II. Лирик жанрҙар

– йырҙар (тарихи, лирик);
– таҡмаҡтар (бейеү, уйын, йола, әйтеш, иҫтәлек, сәхнә, уйҙырма).

III. Лиро-эпик жанрҙар

– бәйеттәр (тарихи, тормош-көнкүреш);
– мөнәжәттәр (дини, фәлсәфәүи, кеше яҙмышы, дидактик);
– йола фольклоры (бала тыуыу, туй, ерләү).

IV. Афористик жанрҙар:

– әйтемдәр (хеҙмәт, йәмғиәт тормошо, көнкүреш, йолалар, туғанлыҡ мөнәсәбәттәре, кешенең асылы, практик фәлсәфә);
– мәҡәлдәр (хеҙмәт, йәмғиәт тормошо, көнкүреш, йолалар, туғанлыҡ мөнәсәбәттәре, кешенең асылы, практик фәлсәфә);
– йомаҡтар (ер һәм һауа, тәбиғәт күренештәре, үҫемлектәр донъяһы, хайуандар донъяһы, кеше һәм уның тормошо);
– ышаныу-хөрәфәттәр;
– тиҙәйткестәр;
– һынамыштар;
– ҡарғыштар;
– алғыштар;
– анттар.

Проза текстарының мәғлүмәт базаһына 1930 йылдан башлап әлеге көнгә тиклем баҫылып сыҡҡан әҫәрҙәрҙең 1266 тексы индерелгән. Бөгөнгө көндә база артабан да тулыландырыла.

Публицистика корпусында “Киске Өфө”, “Йәшлек” республика баҫмаларынан, “Табын”, “Ашҡаҙар” район гәзиттәренән, “Башҡортостан ҡыҙы” һәм “Ағиҙел” журналдарынан алынған 11822 мәҡәлә бар. 2017-2016 йылғы республика гәзиттәрендәге мәҡәләләрҙе корпусҡа индереү өсөн әҙерлек эштәре алып барыла.

Фольклор корпусына 156 эпос (күпмелер өлөшө баҫылып сыҡҡан, ҡайһыларылыр РФА ӨФТҮ архивында һаҡлана), 383 әкиәт индерелде. Шулай уҡ корпуста 1290 әйтем, 10907 мәҡәл, 3900 йомаҡ, 254 ышаныу-хөрәфәт, 984 ырым, 44 сихыр (арбау) һүҙҙәре, 21 ҡарғыш бар. Башҡорт халыҡ йырҙарының текстарын индереү өҫтөндә эштәр бара.

Әҙәбиәт:

1. Жұбанов А.Қ. Қазақ теленең аннотацияланған мәтіндер корпусындағы етесті сөздерге лексик-морфологиялық белгі-код (белгіленім) қоюдың алғышарттары // “Тілтаным”, 2012. № 1, 18-25 б. (Журнал Института языкознания им. А.Байтурсынова, Казахстан, Алматы).
2. Макажанов А., Махамбетов О., Сабыргалиев И., Есенбаев Ж. Разработка синтаксического, лексического и морфологического наборов разметок для казахского языка // Труды Казанской школы по компьютерной и когнитивной лингвистике TEL-2014. Казань: Изд-во “ФЭН” АН РТ, 2014. С. 129-135.
3. Жанабекова А. Роль лингвистической аннотации на опыте создания национального корпуса казахского языка // Проблемы современной прикладной лингвистики. Минск: МГЛУ, 2014. С. 211-215.

4. Сулейманов Д.Ш., Невзорова О.А., Галиева А.М., Гатауллин А.Р., Гильмуллин Р.А., Хакимов Б.Э. Размеченный корпус татарского языка “Туган тел”: аспекты реализации // Труды Казанской школы по компьютерной и когнитивной лингвистике TEL-2014. Казань: Изд-во “ФЭН” АН РТ, 2014. С. 88-93.
5. Ибрагимов Т.И., Сайхунов М.Р. Письменный корпус татарского языка: структурные и функциональные характеристики // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России: Материалы XIV Всероссийской научной конференции. Уфа, 2014. С. 261-264.
6. Салчак А.Я., Далаа С.М., Байыр-оол А.В. Электронный корпус тувинского языка: состояние, проблемы // Этногенез. История. Культура: Вторые Юсуповские чтения: Материалы Международной научной конференции, посвященной памяти Рината Мухаметовича Юсупова. Уфа, 2014.С. 235-238.
7. Корпус разговорного турецкого языка. URL: http://std. metu.edu.tr (дата обращения: 30.10.2018).
8. Электронный корпус шорских текстов. URL:http:// shoriya. ngpi.rdtc.ru (дата обращения: 30.10.2018).
9. Шеймович А.В. (2011) Морфологическая разметка корпуса хакасского языка // Российская тюркология. № 2 (5). С. 48–61.
10. Садыков Т., Шаршембаев Б. “Манас” эпосунун улттук корпусун түзүү жөнүндө // Компьютерная обработка тюркских языков. Первая международная конференция: Труды. Астана: ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 2013. 148–154 бб.
11. Гаджиахмедов Н.Э. На пути создания диалектного корпуса кумыкского языка // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России: Материалы XIII международной конференции. Уфа, 2013. С.177-179.
12. Сиразитдинов З.А., Бускунбаева Л.А., Бардыбаева А.Д., Ишмухаметова А.Ш., Рафикова Л.Н. О разработке национального корпуса башкирского языка // Роль и место национальной библиотеки в социокультурном пространстве: Материалы Международной научно-практической конференции. Уфа, 2011. С.117-126.
13. Сиразитдинов З.А., Полянин А.И., Ибрагимова А.Д., Ишмухпметова А.Ш. Корпусы башкирского языка: принципы разработки // Проблемы востоковедения. 2013. № 4. С. 65-72.
14. Сиразитдинов З.А., Бускунбаева Л.А., Ишмухаметова А.Ш., Ибрагимова А.Д. О создании корпуса башкирского фольклора // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы VI Всероссийской тюркологической конференции (с международным участием). Уфа, 2014. С. 86-89.
15. Сиразитдинов З.А., Полянин А.И. Об опыте разработки интегрированной корпусной системы на базе СУДБ Оракл // Труды казанской школы по компьютерной и когнитивной лингвистике TEL-2014. Казань, 2014. С.85-88.
16. Бускунбаева Л.А., Сиразитдинов З.А. Система разметок в национальном корпусе башкирского языка // Языки меньшинств в компьютерных технологиях: опыт, задачи и перспективы. Йошкар-Ола, 2011. С. 45-51.
17. Сиразитдинов З.А. Корпусные проекты лаборатории лингвистики и информационных технологий ИИЯЛ УНЦ РАН // Известия Уфимского научного центра РАН. 2013. № 4. С. 104-111.

Сөләймәнова Л.Р. (Сибай)

БАШҠОРТ ЕРЛӘҮ ЙОЛАЛАРЫНДА УРЫН АТАМАЛАРЫ: ЭТНОЛИНГВИСТИК АНАЛИЗ

Һуңғы осорҙа башҡорт халҡының милли-мәҙәни традициялары этнография, тарих, лингвистика, фольклористика фәндәренең дөйөм призмаһы аша өйрәнелә. Традицион мәҙәниәттең иң тотороҡло формаларының береһе булған йоланы, шул иҫәптән кешенең үлеме менән бәйле йолаларҙы, тикшереү ҙә комплекслы ҡараш талап итә. Әйтелгән проблеманы хәл итеүгә бигерәк тә тел ғилемендә мәҙәни, социаль-психологик, мифологик ҡараштарҙың сағылышын өйрәнеүсе этнолингвистик йүнәлеш булышлыҡ итә [Сулейманова, Сулейманов, 2013]. Уның лингвистика һәм этнос тураһындағы фәндәргә нигеҙләнеүе үрҙә аталған проблемаларҙы тикшереп асыҡлауҙы күпкә еңелләштерә.

Үлем менән бәйле йолаларҙың функциональ асылы, төҙөлөшө, символдары, предмет составы кешенең үлеме фани донъянан баҡый донъяға күсеү өсөн сәбәп тигән ышаныуҙар менән бәйле. Үлем менән бәйле йолаларҙы тикшереүсе лингвист О.А. Седакова билдәләүенсә, был йолала кешенең бер локустан икенсе локусҡа инеү булараҡ аңлашылған үҙгәреүсе статусы ритуаль нығытыла [Седакова,1993, с.141]. В.Ф. Филатова локусҡа, урынға, арауыҡҡа ҡараған йола билдәһен локаль (локальный) тигән лингвоэтносемиотик термин менән билдәләй [Филатова,1995, с.142]. Башҡорт филологияһында Ф.Ғ. Хисамитдинова, мифологик лексикаға ҡарата, мифология менән бәйле урындар тигән атама [Хисамитдинова,2002, с. 178] ҡуллана. Һуңғы терминды беҙ ҙә ҡулай күрәбеҙ.

Үлем менән бәйле йолаларҙағы урын атамаларына кеше үлгәндән һуң төйәк иткән «был донъялағы» һәм «теге донъялағы» урынды белдереүсе лексемаларҙы индерергә мөмкин. Шунан сығып, мәрхүмде ерләү менән бәйле «был донъялағы»урын атамаларына туҡталайыҡ.

Үлгән кешеләрҙе күмә торған урын башҡорттарҙа *зыярат,* һирәгерәк *ҡәберлек,* юғары стилдә *ҡәберстан,гүрстан* берәмектәре менән билдәләнә. Төп берәмек булып *зыярат* һүҙе тороуын этнографик хеҙмәттәрҙә нигеҙҙә ошо берәмектең ҡулланылыуы күрһәтә. С.И. Руденко зыяраттың ғәҙәттә ауыл янында, ағаслы ерҙә урынлашыуын, башҡорттарҙың зыяратҡа оло хөрмәт менән ҡарауҙарын билдәләй [Руденко, 1955, с. 273]. Зыярат изге булып иҫәпләнә, унда ағас ҡырҡырға, хайуан үлтерергә ярамай, сөнки ерҙең һәр ҡарышында үлгәндәрҙең рухы йәшәй [Бикбулатов, Фатыхова, 1991, с. 125]. Зыярат һүҙе шулай уҡ *зыярат эйәһе* тигән берәмектең составында бар. Ышаныуҙар буйынса, зыярат эйәһе зыяратта яманлыҡ ҡылған кешеләргә яза бирә. Шуға зыяратта йоҡларға, ҡысҡырып һөйләшергә, төкөрөргә, ашарға, эсергә, таштарҙы, ҡәберҙәрҙе тапарға, урларға, эсендә бесән сабырға, оло һәм кесе ярау итергә ярамай. Әгәр ошо һәм башҡа тыйыуҙарҙы боҙһаң, тән тартыша, аяҡтан ҡалаһың һәм оҙаҡ та ятмай үләһең. Зыярат эйәһе ҡәберлекте убырҙан һәм башҡа яман заттарҙан да һаҡлай. Зыяратты бармаҡ, ҡул менән күрһәтмәйҙәр, зыярат эргәһенән үткәндә теште күрһәтергә ярамай [Һаҙыева, 2002, с. 56], тигән тыйыуҙар ҙа йәшәй.

Кешенең үҙ-үҙен тотоуына тыйыуҙар, сикләүҙәр барлығы, уларҙы боҙоу кеше өсөн хәүефле булыуы Донъя төҙөлөшө тураһындағы ышаныуҙарҙа зыяраттың ике донъя («теге донъя» һәм «был донъя») сиге булыуын күрһәтә. Бигерәк тә зыяраттың ғәҙәттә ҡалҡыу урында, тау башында йәки тау битләүендә урынлашҡан булыуы [Йосопов, 1989, с. 64] әйтелгән фекерҙе нығыта. Археологтар ҙа боронғо ҡәберлектәрҙең йыш ҡына ауыл кимәленән өҫтә, тау битләүендә йәки башында, бейек йылға ярҙарында булыуын раҫлай [Мажитов, 1977, с. 128]. Р.М. Йосопов «Башҡорттарҙың краниологияһы» хеҙмәтендә ерләү йолаларын айырым бүлектә тикшерә һәм был күренештең осраҡлы хәл булмауын, ә боронғо мәжүси йолалар менән бәйлелеген һыҙыҡ өҫтөнә ала. Тау башында йән был донъянан теге донъяға еңелерәк күсә тип иҫәпләнгән. Шунлыҡтан мәрхүмдәрҙе тау битләүендә, хатта тау түбәһендә ерләргә тырышҡандар [Йосопов, 1989, с. 66]. Ерләү йолаһы халыҡтың Ғаләм, Донъя төҙөлөшө тураһындағы күҙаллауҙары менән бәйле. Боронғо башҡорттар донъяны өс ҡатлы итеп белгән. Мифологик ышаныуҙар буйынса, ерҙең уртаһында урынлашҡан «донъя үҙәге» өс ҡатламды бер-береһенә тоташтыра. Был функцияны тау (Донъя тауы) башҡарыуы тәбиғи, сөнки уның түбәһе, урта өлөшө һәм аҫты Ғаләм төҙөлөшөнөң бөтә элементтарын да үҙендә сағылдыра [Башҡорт халыҡ ижады, 1995, т. 1, с. 313].

Башҡорт теленең аңлатмалы һүҙлегендә *зыярат* ғәрәп һүҙе тип билдәләнә. Ғәрәп телендә был һүҙ „одинокое погребение“, „могила святого“, ә фарсы телендә „посещение“, „поклонение“, „паломничество“ мәғәнәһендә ҡулланыла [Йосопов, 1989. с.63]. Күренеүенсә, башҡорт теленә был һүҙ мәғәнәһе үҙгәреп килеп ингән. Шуны ла билдәләргә кәрәк, мосолман дине тотҡан ҡәрҙәштәрҙә был һүҙ һирәк ҡулланыла, шул уҡ ваҡытта исламда булмаған төркиҙәрҙә лә осрай. Ошо факт зыярат атамаһының башҡорт теленә ислам дине менән килеп инеү мөмкинлегенә шик тыуҙыра. Сағыштыр: үлгән кешеләрҙе күмә торған урын ҡырғыҙ телендә *–көрүстөн*, *мазар,* азербайжан телендә *–ғәбирстан*, уйғырҙа - *ғәристан, ҡәбирстан*, *мазар,* ҡарағалпаҡта *–мазар, мазарстан*, *ғәристан,* татар телендә *–зират, зыярат, каберлек*, хакас телендә - *сыыраттар.* Күренеүенсә, мосолман төркиҙәрҙә нигеҙҙә *гүр, ҡәбер, мазар* тамырҙарынан яһалған берәмек ҡулланыла, ә

зыяратҡа тамырҙаш һүҙ татар телендә һәм себер төркиҙәренә ҡараған, мосолман динен ҡабул итмәгән хакаста ғына бар. В.В. Радловтың «Опыт словаря тюркских наречий» һүҙлегендә *зијарат* ике мәғәнәгә эйә: 1) посещение святого места 2) кладбище [Радлов, 1893, с.63].

Р.М. Йосопов күрһәтелгән хеҙмәтендә *зыярат* һүҙен бик ентекле тикшерә һәм уның исламға тиклемге йолаларҙы сағылдырыуын билдәләй. Ғалим фекеренсә, борон башҡорттар изге кешенең ҡәберен зыярат тип атаған һәм шул зыярат янына башҡаларҙы ла күмгән. Әүлиә зыяратының исеме яйлап ҡәберлекте белдерә башлаған. Хәҙер ҙә һәр бер зыярат янында тип әйтерлек әүлиә ҡәбере бар [Йосопов, 1989, с. 64]. Был фекер «Йола фольклоры» материалдары менән дә нығытыла: «Ауыл зыяраттарының һәр береһендә тиерлек халыҡ *әүлиә ҡәбере* йә *оло ҡәбер* тип йөрөткән ҡәбер була» [Башҡорт халыҡ ижады, 1995, с. 229]. Халыҡ ижадында был айырым изге ҡәбер йыш ҡына *зыярат* һүҙе менән белдерелә: «Мораҙым тауы Йылайыр кантоны Төйәләҫ һыуы буйында, Төрөкмән ауылы менән Төпән ауылдары араһында булып, ошо тау башындағы *зыярат* – ана шул Мораҙым хан *зыяраты* тиҙәр. Тирә яҡтағы башҡорттар шул тауға ҙур хөрмәт менән ҡарайҙар» («Иҙеүкәй менән Мораҙым») [Башҡорт халыҡ ижады, 2000, с.345]. «Тураттың *зыяраты* ла барлығы билдәле...Тау битендә зыяраттың баш осона ла, аяҡ осона ла таш ултыртылған. Хәҙер инде был изге һаналған *зыярат* ер менән тигеҙләнеп, үләнгә ҡапланып бара» «Турат сағылы» [Башҡорт халыҡ ижады, 1997, с. 70].

Зыярат һүҙенең айырым ҡәберҙе белдереүен башҡа фактттар ҙа нығыта: гәйнә һөйләшендә *зийәрәт* һүҙе ҡәбер мәғәнәһен бирә. *Зыярат итеү (ҡылыу)* тигән фразеологизм изге урынды йәки нәмәне барып күреп, дини йола атҡарыу мәғәнәһендә, ғәҙәттә, әүлиә ҡәберенә барыуҙы күҙ уңында тота.

Шулай итеп, *зыярат* һүҙенең башҡорт телендә, әҙәби телдәге үлгән кешеләрҙе күмә торған урын мәғәнәһенән тыш, *айырымҡәбер* тигән мәғәнәһе лә булыуы билдәләнде. Берәмектең семантикаһын асыҡлау, ҡәрҙәш телдәр менән сағыштырыу, был һүҙ башҡорттарҙа исламға тиклем үк осорҙа ҡулланылған тигән, Р.М. Йосоповтоң фекерен нығыта. Һүҙҙең фонетик төҙөлөшө, атап әйткәндә, -з өнөнөң ҡулланылыуы берәмектең үҙләштерелгәнлегенә ишаралай, фарсы теле аша ингән һүҙ булырға тейеш.

Мосолман төркиҙәрҙәге ғәрәп сығышлы *ҡәбер* һәм фарсы сығышлы *гүр* тамырҙарынан булған атамалар башҡорт телендә лә *ҡәберлек*, һирәкләп булһа ла *ҡәберстан,гүрстан* формаларында ҡулланыла. Һуңғыһы аңлатмалы һүҙлектә шиғри, башҡортса-русса һүҙлектә иҫкергән булараҡ билдәләнә.

Төрки телдәрҙә киң таралған *мазар* һүҙе хәҙерге башҡорт телендә булмаһа ла, мәкәлдәрҙә һаҡланып ҡалыуы ҡасандыр был һүҙҙең телдә ҡулланылышта булып, архаизмға әйләнеүен күрһәтә: Муллаға –*маҙар,* сауҙагәргә – баҙар; Балалы өй – баҙар, балаһыҙ өй –*маҙар*; Баҙар – аҡсалыға баҙар, аҡсаһыҙға –*маҙар.* Килеп сығышы *маз* (святой) тигән ғәрәп һүҙе менән бәйле.

Ҡәберлек, зыярат мәғәнәһендә ҡулланылған төрки сығышлы һүҙҙәр һөйләштәрҙә осрай: *үлеклек* (ҡариҙел), *йәшекәй* (дим). *Үлеклек* берәмегенең килеп сығышы был йолалағы төп термин менән бәйле, этимологияһы асыҡ. В.В. Радловтың һүҙлегендә *олуклуҡ* формаһы мәйет мәғәнәһендә бирелгән. *Йәшекәй* һүҙенең этимологияһы *йәш* (күҙ йәше мәғәнәһендә) тамыры менән бәйле булыуы мөмкин. Сөнки илау, һыҡтау күп халыктарҙың үлем йолаһында мотлаҡ компонент булған. Илау ритуаль мәғәнәгә эйә, мәйет оҙатҡанда ул таҙартыусы функцияһын үтәй [Солтангәрәева, 1998. С.163]. «Үлем илауһыҙ, туй үпкәһеҙ, ер ташһыҙ, ил яуһыҙ булмаҫ», ти мәҡәл дә. Шулай итеп, башҡорт телендә үлгән кешеләрҙе ҡуя торған урын атамаһы булараҡ түбәндәге берәмектәрҙең ҡулланылыуы асыҡланды *:зыярат, ҡәберлек, ҡәберстан, гүрстан, үлеклек (*ҡариҙел), *йәшекәй* (дим), *маҙар* (архаизм). Уларҙы этнолингвистик анализ нигеҙендә өйрәнеү телдең тарихына, һүҙҙең этимологияһына, ерләү йолалары тарихына асыҡлыҡ индерә, шулай уҡ башҡорттарҙың, шул иҫәптән төрки халыктарҙың этнографияһын, мәҙәниәтен, донъя моделен өйрәнеүгә булышлыҡ итә.

Ҡулланылған әҙәбиәт:

1. Башҡорт теленең һүҙлеге: Ике томда. М.: Рус. яз.,1993.
2. Башҡорт халыҡ ижады: Йола фольклоры. Өфө: Китап, 1995. 558 б.
3. Башҡорт халыҡ ижады. 5-се том. Тарихи ҡобайырҙар, хикәйәттәр (иртәктәр). Өфө: Китап, 2000. 392 б.

4. Башҡорт халыҡ ижады. 2-се том. Риүәйәттәр, легендалар. Өфө: Китап, 1997. 440 б.
5. Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир XIX–XX вв. М.: Наука, 1991. 188 с.
6. Седакова О.А. Обрядовая терминология и структура обрядового текста. (Погребальный обряд восточных и южных славян): Дис. ... канд. филол. наук. М.,1983. 188 с.
7. Мажитов Н.А. Южный Урал в VII-XIV вв. М.: Наука, 1977. 239 с.
8. Мифы народов мира. М.: Наука, 1980. Т.1. 718 с.; 1982. Т.2. 718 с.
9. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1893, 1911. Т. 1–4.
10. Руденко С.И. Башкиры: Историко-этнографический очерк. М.: Наука, 1955. 394 с.
11. Сулейманова Л.Р., Сулейманов Ф.М. Этнолингвистический анализ погребальной лексики башкирского языка // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. 16.(307).Филология. Искусствоведение. Вып. 78. С. 120–122.
12. Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа: Гилем, 1998. 243 с.
13. Филатова В.Ф. Обряд и обрядовая лексика в этнолингвистическом аспекте / На материале говоров восточной части Воронежской области: Дис. ... канд. филол. наук. Воронеж, 1995. 251 с.
14. Хисамитдинова Ф.Ғ. Башҡорт мифологияһы: Белешмә-һүҙлек. Өфө: Ғилем, 2002. 126 б.
15. Һаҙыева Р.Н. Башҡорт теленең этнолингвистика һүҙлеге. Өфө: Башҡ-н «Китап» нәшр - те, 2002. 176 б.
16. Юсупов Р.М. Краниология башкир. Л.: Наука, 1989. 200 с.

Сулейманов А.А. (Якутск)

ИССЛЕДОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ И ЯЗЫКА ЭВЕНОВ ЯКУТИИ В 60-Е ГГ. XX В.

Эвены – один из пяти коренных малочисленных народов Севера, местом традиционного проживания которых является Якутия. По данным последней переписи населения в 2010 г. в республике насчитывалось не многим более 15 тысяч представителей этого этноса.

Несмотря на то, что исследовательская работа по аккумулированию сведений об эвенах Якутии насчитывает более трех веков, а среди занимавшихся ею специалистов были такие известные североведы как В.Г. Богораз, Ф.П. Врангель и М.М. Робек, действительные систематические изыскания начались лишь после организации в Якутии филиала Академии наук (АН) СССР (1949 г.).

В 50-е гг. XX в. сотрудники Института языка, литературы и истории Якутского филиала (ИЯЛИ ЯФ) АН СССР И.С. Гурвич и Л.Д. Ришес провели социоэтнографические и лингвистические исследования в большинстве из районов проживания эвенов в Якутии [Гурвич, 1952; Сулейманов, 2016, с. 285–294]. Продолжение этих изысканий в рассматриваемый период могло и не последователь из-за отъезда названных исследователей из республики. Однако «эстафету» подхватили работавшие ранее под их началом этнограф М.Я. Жорницкая и языковед В.Д. Лебедев.

Так, в 1960 г. М.Я. Жорницкая руководила работами этнографического отряда Института языка, литературы и истории, вошедшего к тому времени в систему Сибирского отделения (СО) АН СССР. В период с 8 октября по 30 ноября члены отряда проводили исследования в Момском и Томпонском районах Якутии. Наряду с руководителем, в изысканиях принимали участие работавшие по договору лаборанты эвены И.Е. Тарабукин (с 11 по 24 октября), П.Х. Стручков (27.10 – 1.11) и Т.К. Неустроева (3.11 – 13.11). Целью исследований было изучение традиционных эвенских плясок и игр.

В колхозах «Коммунизм» (Улахан-Чистайский), «Сайды» (Чыбагалахский наслег), «Правда» (участок Суон тит) Момского района, «Победа» и им. Жданова Томпонского района исследователи опросили свыше 130 информантов. В единый вопросник входили пункты о содержании, смысле того или иного танца, значении танцевальных или игровых терминов, об особенностях организации (участники, место и традиции исполнения) народной игры или пляски. Также информантам задавались вопросы, касающиеся традиционных свадебных обрядов и шаманских культов.

Основной формой проведения исследования было визуальное наблюдение за исполнением этнического танца или игры и его фиксация на кино- и фотопленку. Кроме того, на магнитофонную ленту записывались запевы к эвенским танцам, традиционные мелодии и песенные импровизации.

На основе собранного материала М.Я. Жорницкой были выявлены и описаны варианты исполнения традиционного эвенского хоровода, отдельные элементы старинных танцев «Кинди» и «Эһыкаай», свыше 20 эвенских игр; зафиксирована игровая и танцевальная терминологии; определены основные различия в исполнении народных танцев шестью локальными группами эвенов.

Одновременно исследователи записали 4 рассказа о свадебных обрядах эвенов, воспоминания о традиционной охоте на медведя и горного барана, охотничьих и врачевательных обрядах шаманов, их приметах и костюме [2, л. 1–58].

В 1961 г. сотрудник ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР В.Д. Лебедев собирал полевой материал об эвенском языке в Янском районе (создан в 1958 г. путем объединения Верхоянского, Саккырыского и Усть-Янского районов, просуществовал до 1967 г.).

24 февраля исследователь вылетел из Якутска в административный центр района – п. Батагай, где в ожидании подходящих метеоусловий пробыл 6 дней. 2 марта В.Д. Лебедев прилетел в с. Сайылык Селеняхского наслега – одно из двух мест (наряду с селом Уяндя) компактного проживания эвенов в районе. Исследования здесь проводились до 14 марта. За это время путем опроса 37 человек был определен родовой состав наслега, получен пилотный диалектологический материал. После месячного перерыва, связанного с участием В.Д. Лебедева в конференции литераторов Севера, проходившей в Ленинграде, изыскания в Сайылыке были продолжены. В течение 14 апреля – 7 мая ученый продолжил сбор лингвистических сведений в соответствии с разработанной ранее диалектологической программой. В.Д. Лебедев заполнил 5 экземпляров специального вопросника (объем каждого по 73 страницы), записал образцы речи 21 респондента на магнитофонную ленту. 7 мая исследователь выехал на автомашине в с. Уяндя (сейчас – территория Усть-Янского района). С 11 по 16 мая здесь было заполнено еще 3 экземпляра вопросника, произведена магнитофонная запись речи 28 носителей эвенского языка. Из Уянди В.Д. Лебедев отправился в поездку по оленеводческим стадам. У оленеводов удалось заполнить еще 10 вопросников, зафиксировать на аудионоситель речь 15 человек, а также собрать фольклорный материал. В июле исследователь посетил с. Казачье. Однако, по собственному признанию, он «съездил сюда зря» – и без того малочисленное эвенское население полностью «объякутилось» и не могло дать сколь-либо ценный диалектологический или фольклорный материал. 24 июля В.Д. Лебедев прибыл в с. Табалах, откуда рассчитывал совершить поездку в еще 3 оленеводческих стада. Однако ученого вновь ждало разочарование – необходимого транспорта на месте не оказалось. 25 июля он прибыл в Батагай и в тот же день вернулся в Якутск [3, л. 18–20].

Всего в ходе исследований В.Д. Лебедев собрал около 2000 страниц лингвистического и фольклорного материала (сказки, рассказы, предания), записал 12 магнитофонных катушек с образцами эвенской речи. Анализ полученного материала позволил ученому установить фонетические, лексические и грамматические отличия местного говора от литературного эвенского языка. Кроме того, проведенные исследования показали относительно неплохую сохранность традиционного фольклора («по крайней мере, лучше, чем в Томпонском, Аллаиховском и Момском районах»). Однако молодежь его уже практически не знала [3, л. 20–24].

Представляются любопытными и записи, касающиеся особенностей исследовательской работы в арктических районах Якутии в рассматриваемый период, которые оставил ученый по итогам экспедиции. Фактически в регионе тогда встретились две эпохи – прежняя, с традиционными средствами передвижения и современная, которая предполагала использование высокомобильного авто- и авиатранспорта. При прочтении записей возникает ощущение, что суровая реальность, с которой регулярно сталкивались исследователи предыдущих эпох, к тому моменту уже начала забываться. Вот, что писал В.Д. Лебедев: «полевые работы в районах Севера имеют особые трудности и препятствия, вызванные отсутствием транспорта и крайне суровыми природным условиями. В горных местностях, где обычно расположены оленеводческие стада и где основным видом транспорта являются олени, время передвижения с одного место на другое невероятно

длинно, иногда по 8–10 дней расходуется только на дорогу. При составлении программы и сроков экспедиции такое обстоятельство в будущем необходимо учесть» [3, л. 24].

С 17 февраля по 12 марта 1963 г. В.Д. Лебедев совместно с учителем Себян-Кюельской восьмилетней школы, поэтом П.А. Ламутским-Степановым проводил первые в истории исследования эвенского языка в Абыйском районе. Изысканиями были охвачены населенные пункты Дружина, Кебергене и Били. Интересующие участников экспедиции материалы собирались с помощью доработанной «Программы диалектологических исследований по эвенскому языку», составленной В.И. Цинциус и использовавшейся в ходе изысканий 50-х гг. XX в. [4, л. 35–36, 82].

Как отметили исследователи, эвены Абыя являлись переселенцами из Момского района. В частности, по сведениям информатора С. Никулина (39 лет), когда он был ребенком, его семья перекочевала из Догдо-Чыбагалахского наслега вследствие резкого сокращения численности диких оленей. При этом названия большинства бывших эвенских родов Момы встречались и в Абыйской районе. Такое относительно недавнее переселение, естественно, обусловило практические полную идентичность языка его эвенского населения с говором эвенов Догдо-Чыбагалахского наслега Момского района (бывшие представители Эселяхского и Улахан-Чистайского наслегов в Абыйском районе, как было установлено исследователями, «составляли незначительное количество»).

Тем не менее, В.Д. Лебедев на основе анализа полученного лингвистического материала установил несколько фонетических и морфологических особенностей, характерных для языка абыйских эвенов, его важнейшие отличия от литературной нормы. Кроме того, ученый подробно рассмотрел лексический состав данного языка: установил терминологические расхождения с ольским говором, назвал встречающиеся архаизмы (термины из шаманского камлания, старинные названия месяцев) и выделил слова, заимствованные из якутского и русского языков. Как отметил В.Д. Лебедев, из первого, прежде всего, эвены переняли термины, связанные со скотоводством, рыболовством, утварью и мебелью; из второго, вследствие ограниченности контактов с малочисленным русскоязычным населением – общественно-политические (депутат, закон и т.п.) понятия и слова, связанные с техническими достижениями (мотор, машина, пароход и др.). При этом и заимствования русских слов происходило своего рода путем «ретрансляции» из якутского языка [4, л. 39–80].

Наряду с научным изучением эвенского языка, участники экспедиции собрали фольклорный материал, составили краткое описание хозяйственной деятельности и лингвистической ситуации. Так, исследователями было отмечено, что основным занятием эвенского населения Абыйского района по-прежнему являлось оленеводство и охота на пушного зверя. Кроме того, получило развитие разведение голубого песца. Оленеводство носило транспортное направление – животные использовались, главным образом, для охоты и перевозки продуктов. Еще одним занятием эвенов было рыболовство, но большая часть улова уходила на нужды зверофермы.

Эвенское население Абыйского района было двуязычным – наряду с родным языком широкое распространение получил якутский. Именно на последнем велось делопроизводство, проводились общественные собрания. Эвенский язык являлся преимущественно средством межличностного общения. При этом, как установили участники экспедиции, наилучшую сохранность он имели среди представителей старшего поколения, понимавших, в том числе, все слова из традиционного песенного творчества, дети же школьного возраста уже плохо владели родным языком, а многие выражения из фольклора были неизвестны практически всей молодежи. Еще одним показательным явлением, характеризующим лингвистическую ситуацию в Абыйском районе, являлся отмеченный исследователями факт «совершенного незнания» эвенского языка детьми, рожденными в этнически смешанных семьях [4, л. 37–38].

В марте – мае следующего 1964 г. В.Д. Лебедев осуществил исследование говоров эвенского языка в Тюгясирском наслеге Саккырырского района, а также в населенных пунктах Березовка (Среднеколымский район), Андрюшкино и Колымское (Нижнеколымский район). Ученый собрал материалы, характеризующие фонетический и морфологический строй местных диалектов, а также их лексический состав [5, л. 1–154].

Таким образом, в 60-е гг. XX в. в Якутии были продолжены работы по изучению проживающих на ее территории эвенов. В первую очередь это касается исследований в

области языка и фольклора и несколько в меньшей степени – этнографических изысканий. Очевидно, в значительной степени именно плодотворная работа ученых в рассмотренный период позволила организовать в 1969 г. в стенах ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР первое специализированное североведческое подразделение – сектор северной филологии.

Источники и литература:

1.Гурвич И.С. Этнографическая экспедиция в Нижне-Колымский и Средне-Колымский районы Якутской АССР в 1951 году // Советская этнография. 1952. № 3. С. 200–209.
2.Рукописный фонд Архива Якутского научного центра Сибирского отделения (РФА ЯНЦ СО) РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 369.
3. РФА ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 14. Д. 52.
4. РФА ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 14. Д. 69.
5. РФА ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 14. Д. 74.
6. Сулейманов А.А. Научное изучение эвенского языка в Якутии в 50-е гг.XX в. // Академические исследования в Якутии: «территория историка». Якутск: ИИТЦ «Алаас», 2016. С. 285–294.

Сулейманов Ф.М. (Сибай)

ИСТОРИЯ ДЕРЕВНИ АБДУЛНАСЫРОВО ХАЙБУЛЛИНСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

Историю сел и деревень Хайбуллинского района, которую издревли населяли башкиры племен Тунгаур и Усерган, следует отнести к ряду малоизученных – она не нашла отражение в фундаментальном труде А.З. Асфандиярова, посвященном истории населенных пунктов Башкортостана [Асфандияров, 2009].

Сведения по истории селений района, его топонимии, родословных населения, помещенные краеведами в «Хайбуллинской энциклопедии» вместе с богатыми, интересными материалами содержат и множество ошибок, неточностей, пропусков и нуждаются в уточнениях и исправлениях [Хайбуллинская, 2015…]. История деревни Абдулнасырово Хайбуллинского района до настоящего времени к специальному изучению не подвергалась.

Цель данной статьи – исследовать историю башкирской деревни Абдулнасырово Хайбуллинского района на основе изучения и анализа документальных источников и опубликованных материалов.

Деревня Абдулнасырово (Зильбаш) (Әбделнасыр (Елбаш) ауылы) - одно из селений башкир племени Тунгаур рода ялан-тунгаур (южные тунгауры), расположена на р. Мунча Хайбуллинского района Республики Башкортостан. В энциклопедию района помещена информация об известности деревни с 1795 г. [Хайбуллинская, 2015, с. 410], однако, это документально не подтверждается. В ревизиях 1795-1834 гг. существование деревни Абдулнасырово в Тунгаурской волости не отмечено. Деревни Абдулнасырово нет и в списке деревень 9-го башкирского кантона Орского уезда за 1842 г. [Сулейманов, 2013, с. 155]. По этой деревне до нас дошли документы только X ревизии (1859 г.), где она отмечена в составе Оренбургской губернии и уезда 4-го Башкирского кантона 6-й юрты (Тунгаурской волости). Однако следует сказать, что в этом же документе есть указание о том, что аул был учтен и IX ревизией 1850 г. [НА РБ. Ф. И-138. Оп.2. Д.646. Л.363-357], выходит, что д. Абдулнасырово была официально зафиксирована к 1850 г. Таким образом, исходя из приведенных документальных материалов можно утверждать, что д. Абдулнасырово Тунгаурской волости возникла после VIII ревизии (1834 г.) – в период между 1842 и 1850 гг.

Основателями деревни Абдулнасырово выступили жители деревни Куватово Тунгаурской волости, команды юртовой старшины Алибая Иралина (ныне относится к Баймакскому району РБ – Ф.С.). Из материалов VII ревизии (1816 г.) видно, что будущие жители деревни Абдулнасырово, пока ее не образовали на собственных вотчинных землях, числились в д. Куватово [НА РБ. Ф. И-138. Оп.2. Д.646. Л.386-401]. Деревня носит имя ее основателя – юртового сотника Тунгаурской волости Габдулнасыра (Абдулнасыра) Аслаева. В 1816 г. 48-летний Габдулнасыр Аслаев (1768 г.р.) – еще житель д. Куватово, его жена – Зиянбика, 51 года. В одном дворе с ними проживали женатые сыновья и внуки:

Аманбай (32 лет), Ласын (29 лет), Ибниамин (25 лет) и неженатые сыновья – Альмухамет (16 лет), Имансеит (12 лет). Ко времени проведения X ревизии (1859 г.) Габдулнасыр Аслаев скончался, ревизия отметила множество его сыновей внуков и правнуков, проживающих в 14 дворах [НА РБ. Ф. И-138. Оп.2. Д.646. Л.344-346].

Следует предположить, что еще задолго до основания деревни Абдулнасырово куватовцы, на собственных землях, где занимались полукочевым скотоводством, основали хутор, который к 1850 г. был превращен в официальную деревню. К этой мысли подводит и весьма пожилой возраст основателя аула, которому в 1850 г. было 82 года. Кроме того, на карте второй половины XIX в. на левом берегу р. Мунча показан хутор Куватовка [Спец. карта, 1921], вероятно на этой карте еще сохранено название хутора, на основе которого и возникла д. Абдулнасырово. На другой карте, предположительно составленной в 1880-1900 гг., на этом месте указана сама д. Абдулнасырово [Карта, 1880-1900].

Второе название деревни – Зильбаш происходит от названия горы Ельбаш (Елбаш, от башкирского ел – ветер, баш – вершина), находящейся в 2 км к северу от деревни Абдулнасырово, абсолютная высота которой – 585, 5 м., Малый Ельбаш имеет высоту 548,0 м. [Хайбуллинская, 2015, с. 190].

В деревне Абдулнасырово проживал и родной брат Габдулнасыра Аслаева – Исянбай Аслаев Уметбаев, 1781 г.р., умерший в 1857 г. [НА РБ. Ф. И-138. Оп.2. Д.646. Л. 346]. По его фамилии выясняется имя деда Абдулнасыра Аслаева – Уметбай, значит, полное имя основателя деревни звучало так: Габдулнасыр Аслаев сын (т.е. Аслаевич) Уметбаев.

При основании данного аула участие принимали и жители д. Ишимбетово Тунгаурской волости. Так, Даут Юлдыбаев Суюндуков и его дети в 1859 г. – выходцы из д. Ишимбетово проживали в д. Абдулнасырово в 9-ти дворах [НА РБ. Ф.И-138. Оп.2. Д.145. Л. 916об-917об; Сулейманов, 2013, с. 215]. Вероятно, этот факт указывает на родственные отношения жителей указанных деревень.

В д. Абдулнасырово проживали чиновники кантонного управления: зауряд-хорунжий и старшина 2-й юрты Афлятун Зулкарнаев Юлушев, 37 лет, урядники Ахметсафа Ярмухаметов Алаев, 32 лет, Мингажетдин Зулкарнаев Юлушев, 28 лет. Отставным зауряд-хорунжием являлся Абдулмуталлип Мурзитов [НА РБ. Ф.И-138. Оп.2. Д.646. Л. 347об. – 349об.].

Некоторые башкиры д. Абдулнасырово между IX и X ревизиями были возвращены в коренную деревню. Так, семьи Яхьи Алибекова Худайгулова и Мухамета Биктимирова Юлдыбаева в 1858 г. по предписанию Господина Командующего войсками были переведены на жительство в д. Куватово 2-й юрты 4-го кантона [НА РБ. Ф.И-138. Оп.2. Д.646. Л. 353 об.].

В 1850 г. д. Абдулнасырово Оренбургской губернии и уезда 4-го Башкирского кантона 3-й юрты состояла из 15 дворов, в 1859 г. в 54 дворах проживали 346 человек (170 м.п. и 176 ж.п.). Начальником деревни являлся Гумурзак Галиев Кутлубулатов, 41 года [НА РБ. Ф.И-138. Оп.2. Д.646. Л. 352, об-354].

По сведениям 1866 г., в д. Абдулнасырово (Зильбаш) Орского уезда 2-го стана при ключе Абдулнасыр в 60 дворах проживало башкир 175 чел. м.п., 165 чел. ж.п. [Оренбургская, 1871, с. 42]. По данным 1890 г., в д. Абдулнасырово при реке Мунча насчитывались 55 дворов с 373 жителями (219 м.п., 154 ж.п.) [Списки, 1892]. В 1900 г. в д. Абдулнасырово Тангауровской волости при реке Мунча уже имелись 42 двора с 421 жителями об. п. Имелась 1 деревянная мечеть [Список, 1901, с.75].

В 1891 г. в д. Абдулнасырово была построена соборная мечеть, а к ней приходом были причислены еще два аула – обе деревни Исмагилово Тангауровской волости. К началу XX в. число прихожан этой мечети составило 751 чел. (425 м.п. и 326 ж.п.). Первыми имам-хатыбами мечети д. Абдулнасырово и ее прихода в деревнях Исмагилово были определены: Габидулла Адегамов (утвержден указом № 4105 от 21 сентября 1891 г.), Валиулла Аманбаев (утвержден указом № 4106 от 21 сентября 1891 г.). Муадзинами служили Губейдулла Гумеров (утвержден указом № 1074 ДN 28/900 от 17 апреля 1900 года) и Аллаберды Кинзягулов Абдулнасыров (приказ Оренбургского губернского правления № 5188 ДN 597 -909 г. 2 ст. В 1913 г. имам-хатыбом в мечети д. Абдулнасырово становится Яныбай Альмухаметов (отношение Оренбургского губернского правления от 6 сентября 1913 г. № 3159) [НА РБ. Ф. И-295. Оп. 2. Д.8. Л.281, об.-282].

В 1914 г. аул состоял из 52 дворов, в 1917 г. 519 человек проживали в 118 дворах, в 1925 г. – 213 человек в 60 дворах, в 1926 г. – 184 человек (95 м.п. и 89 ж.п.) в 49 дворах, в 1929 г. – 204 человек в 47 дворах, в 1939 г. – 194 человек (81 м.п. и 113 ж.п.), в 1961 г. – 199 человек, в 1969 г. – 252 человек, в 2002 г. – 184 человек, в 2007 г. – 180 человек, в 2008 г. – 178 человек в 44 хозяйствах, в 2009 г. – 150 человек в 44 хозяйствах, в 2010 г. – 157 человек в 44 хозяйствах, в 2012 г. – 174 человек в 46 хозяйствах, в 2013 г. – 170 человек, в 2014 г. – 148 человек, в 2015 г. – 152 человек в 43 хозяйствах, на 1 января 2016 г. – 151 человек в 43 хозяйствах [Деревня Абдулнасырово].

Жители деревни в основном вели скотоводческое хозяйство. В 1863-1864 гг. она являлась центром Абдулнасыровского сельского общества. В источнике говорится, что башкиры дд. Абдулнасырово, Рафиково, Исмагилово и Янгазино издавна вели скотоводческое хозяйство в местностях «…по рр. Ургазасын, Казя-Таш, на среднем Макань от грани 4-го Усерганскаго общества на 5 верст и озер Сюлюкли /:Пиявочное:/ Кочевки эти занимают окружностью на Ургазасын около 10 верст, а остальные около 15 вер.; местность сия представляет ровную каменистую небольшими возвышенностями степь, ни к чему более не удобную, исключая кочевок» [НА РБ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 13068. Л. 84 об.; Сулейманов, 2013, с.179-180]. Из этого документа видно, что характер земельных владений башкир этих деревень, состоящих из степных и каменистых территорий, не позволял им развивать здесь земледелие на высоком уровне.

По данным, собранным к.и.н. М.М. Маннаповым, в 1885-1905 гг. – д. Абдулнасырово находилась в составе Тангауровской волости Орского уезда Оренбургской губернии, в 1914-1917 гг. – в составе 2-й Тангауровской волости Орского уезда Оренбургской губернии, декабрь 1917 г. – 20 марта 1919 г. – в составе 2-й Тангауровской волости Бурзян-Тангауровского кантона Малой Башкирии, 20 марта 1919 г. – 14 июня 1922 г. – в составе 2-й Тангауровской волости Бурзян-Тангауровского кантона Автономной Советской Башкирской Республики, 14 июня 1922 г. – 5 октября 1922 г. – в составе 2-й Тангауровской волости Бурзян-Тангауровского кантона БАССР, 5 октября 1922 г. – 10 февраля 1923 г. – в составе 2-й Тангауровской волости Зилаирского кантона БАССР, 10 февраля 1923 г. – сентябрь 1926 г. – центр Абдулнасыровского сельсовета Тангауровской волости Зилаирского кантона БАССР, сентябрь 1926 г. – 20 августа 1930 г. – центр Абдулнасыровского сельсовета (населенные пункты Абдулнасырово, Рафиково, В.Исмаково, Н.Исмаково) Хайбуллинской волости Зилаирского кантона БАССР, 20 августа 1930 г. – 20 марта 1937 г. – центр Абдулнасыровского сельсовета Хайбуллинского района БАССР, 20 марта 1937 г. – 1952 г. – центр Абдулнасыровского сельсовета Матраевского района БАССР, 1952 г. – 4 июля 1956 г. – в составе Абдулнасыровского сельсовета (центр – д. Верхне-Исмаково) Матраевского района, 4 июля 1956 г. – 1957 г. – в составе Ново-Петровского сельсовета Хайбуллинского района БАССР, в 1957 г. – в составе Валитовского сельсовета Хайбуллинского района БАССР, 1957 г. – 12 июля 1993 г. – в составе Целинного сельсовета Хайбуллинского района БАССР, с 12 июля 1993 г. по настоящее время – в составе сельского поселения Целинный сельсовет муниципального района Хайбуллинского района Республики Башкортостан [Деревня Абдулнасырово].

В 1926 г. из д. Абдулнасырово выделился хутор Аллаярово, где в 5 дворах проживали 22 человека. В 1929 г. из нее выделился еще один хутор – Сукай-Таш, в котором в 19 дворах проживали 78 человек [Деревня Абдулнасырово].

В 1937 г. в составе Абдулнасыровского сельсовета Матраевского района БАССР находились дд. Исмакаево, Нижнее Исмакаево, Рафиково, Абдулнасырово, Врехнее Исянгильдино и Нижнее Исянгильдино, в хозяйственном отношении объеденные в один колхоз [НА РБ. Ф. Р-394. Оп. 2. Д. 1596. Л. 1-10].

По данным Хайбуллинской районной энциклопедии, в дореволюционное время в д. Абдулнасырово действовали 3 медресе, в одном из которых учились казахи, в двух – башкиры. Первая школа (мектеб) была основана в 1876 г., где в 1884 г. обучались 18 чел. В 1915 г. по инициативе и ходатайству Ахмади Гумерова была основана школа, где он обучал мальчиков, а его супруга Ситдика Гумерова – девочек. Ныне здесь функционируют начальная школа, фельдшерско-акушерский пункт, клуб (до 1971 г. располагался в здании бывшей мечети), построена мечеть [Хайбуллинская, 2015, с. 232]. В настоящее время Имам-хатыбом мусульманской религиозной организации «Рамадан» ДУМ РБ д.

Абдулнасырово Хайбуллинского района служит Айдар Киньябаевич Файзуллин [Деревня Абдулнасырово].

Немало уроженцев и жителей д. Абдулнасырово Хайбуллинского района стали известными в республике и районе людьми: Адигамов Абдулла Камалетдинович (1896-1968) – деятель Башкирского национального движения, партийный и государственный деятель, член Башкирского Правительства и правительства Автономной Башкирской Советской Республики (1918-1923); Аманбаев Хурматулла Гизатович – кавалер Ордена Красной Звезды, кавалер Ордена Отечественной войны II степени, «Почетный радист СССР»; Аслаев Абрар Агзамович – кавалер Ордена «Знак Почета» (1957), кавалер медали «За освоение целинных и залежных земель» (1957), кавалер Ордена Отечественной войны I степени (1985), председатель Целинного сельского совета Хайбуллинского района (1959-1963); Аслаев Анвар Абрарович – лауреат республиканского фестиваля «Жемчужины народного творчества» (1982), председатель Целинного сельского совета Хайбуллинского района (2003-2007); Аслаева Гульсира Салиховна – «Отличник народного просвещения РСФСР» (1988); Исянбаев Ишбулды Султангалеевич – кавалер Ордена «Знак Почета» (1966); Саитов Уильдан Гильманович – кавалер почетного знака «Отличник печати СССР» (1982), кавалер Ордена «Знак Почета» (1986), кандидат философских наук (1991), «Заслуженный работник печати и массовой информации Республики Башкортостан» (2011); Файзуллин Аитбай Абдулхакович – солист Башкирского государственного ансамбля танца имени Ф. Гаскарова, «Заслуженный артист БАССР», «Народный артист БАССР» (1994); Файзуллин Хайбулла Сайфуллович – «Заслуженный работник сельского хозяйства БАССР» (1990) [Деревня Абдулнасырово, Хайбуллинская, 2015, с.32.].

Итак, в результате исследования установлено, что д. Абдулнасырово Тунгаурской волости (Хайбуллинского района РБ) была основана в период между 1842 и 1850 гг. жителями д. Куватово той же волости, команды юртовой старшины Алибая Иралина на собственных вотчинных землях. При основании аула принимали участие и жители д. Ишимбетово Тунгаурской волости. Аул носит имя своего основателя – юртового сотника Тунгаурской волости Абдулнасыра Аслаева Уметбаева (1768 г.р.).

Среди уроженцев и жителей д. Абдулнасырово Хайбуллинского района есть известные государственные деятели, герои труда и войны, деятели культуры, науки и образования, служители исламской религии.

Таким образом, с момента возникновения до нашего времени деревня Абдулнасырово, и ее жители, обогащая и прославляя родной край, прошли богатый созидательный путь развития.

Источники и литература:

1. Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. Уфа: Китап, 2009. 744 с.
2. Деревня Абдулнасырово (Әбделнасир ауылы). Режим доступа: http://urgaza.ru/historical-background/people-and-years/142/2068.
3. Карта Юго-восточной части Оренбургской губернии с обозначением земель под переселение. Предположительно 1880-1900 гг. // http://kraeved.opck.org/kartografia/orenburjie/karta_yv_chasti_oren_gub_1880_1900.php
4. Национальный архив Республики Башкортостан (далее НА РБ). Ф. 2. Оп. 2. Д. 13068. Л. 84 об.
5. НА РБ. Ф. И-295. Оп. 2. Д.8.Л. 281об.-282.
6. НА РБ. Ф. И-138. Оп.2. Д.145. Л.916 об-917.
7. НА РБ. Ф. И-138. Оп.2.Д.146.Л.386-401.
8. НА РБ. Ф. И-138. Оп.2.Д. 646. Л.344-346об, 352об-354, 363-357.
9. НА РБ. Ф. Р-394. Оп. 2. Д. 1596. Л. 1-10.
10. Оренбургская губерния. Список населенных мест по сведениям 1866 года. СПб., 1871.
11. Спец. карта Европейской России. Издание картографич. отдела корпуса военных топографов. Окончено в 1874 году. Печатано в мае 1921 г.
12. Списки населенных мест Оренбургской губернии с общими об ней сведениями. Оренбург, Губ. стат. ком., 1892.

13. Список населенных мест. Оренбург, 1901.
14. Сулейманов Ф.М. История д. Ишимбетово Матраевского района // Уральский регион Республики Башкортостан: человек, природа, общество. Материалы Регион. науч.-практ. конф. Сибай, 1 ноября 2013 г. Сибай: Издательство ГУП РБ «СГТ», 2013.
15. Сулейманов Ф.М. Юго-восточный Башкортостан: малоизученные страницы истории и этнографии. Уфа: АН РБ, Гилем, Башк. энциклопедия, 2013. 272 с.
16. Хайбуллинская энциклопедия / Гл. ред. Р.Х.Ибрагимов. Уфа: Башк. энцикл., 2015. 648 с.

Сулейманова Р.Н. (Уфа)

ИСТОЧНИКИ ПО БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОМУ ДВИЖЕНИЮ В УФИМСКОЙ ГУБЕРНИИ В ГОДЫ I МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

С началом I Мировой войны дальнейшее развитие получает движение общественной благотворительности. Под влиянием происходившего подъема патриотических настроений в населении активизировались благотворительные общества, стали возникать новые. Основным лейтмотивом их деятельности в связи с расширением ее масштабов в чрезвычайных условиях явилась необходимость увеличения поступления денежных средств. С первых дней войны по всей территории России разворачивается широкомасштабная кампания по сбору средств на нужды армии ввиду проявления кризиса в ее снабжении, а также мобилизации экономических ресурсов регионов на решение возникавших стратегических задач. Поэтому возникла необходимость использования частной инициативы – органов земского и городского самоуправлений, благотворительных организаций, частных лиц, средства которых необходимо было направить на решение первоочередных задач. На благотворительные общества, наряду с действовавшими, возлагалось решение задач, вызванных чрезвычайными условиями.

Появились они и в Уфимской губернии. Рассмотрим их деятельность в эти годы, опираясь на такие важные источники, как уставы и ежегодные отчеты о проводившейся работе. Это позволит оценить сложившуюся ситуацию, в которой общества функционировали в сложнейших условиях военного времени, выявить происходившие перемены в основных направлениях деятельности и представить результаты оказанной благотворительной помощи.

Начавшаяся война внесла серьезные коррективы в дальнейшее развитие благотворительности в регионе. У действовавших и вновь возникавших обществ заметно усложнились и расширились задачи. В уставах к прежним задачам добавились новые, в их числе, оказание помощи «жертвам войны» и др. Так, в уставе Уфимского мусульманского благотворительного общества с учетом сложившейся непростой обстановки эта задача отдельным пунктом была обозначена в числе приоритетных. В нем указывалось, что оно может «…выдавать временные пособия лицам, пострадавшим на войне, и вообще содействовать улучшению положения их или оставшихся после их смерти бедным семейств» [Устав Уфимского мусульманского благотворительного…, 1917, с. 2]. В уставе возникшего в конце 1915 г. в Мензелинске мусульманского благотворительного общества в этот пункте было добавлено, что оно может поддержать этих лиц «… без разбора нации и вероисповедания» [Устав Мензелинского мусульманского благотворительного…, 1916, с. 5].

Надо заметить, что действовавшие в губернии общества, накопившие немалый опыт в оказании «материальной, духовной помощи» нуждающимся категориям населения, в чрезвычайных условиях войны были вынуждены переориентировать свою деятельность. Это было связано с тем, что многие из них лишились основных источников пополнения финансовых средств для выполнения тех задач, которые были задекларированы в уставах, и они не в состоянии были их реально осуществить. Поэтому были изменены приоритеты в выборе объектов благотворительной деятельности. Это получило отражение в таком важном источнике, как ежегодные отчеты о проведенной обществами работе. Так, в отчете Уфимского дамского педагогического кружка при Оренбургском учебном округе за период с 1 октября 1915 г. по 1 октября 1916 г. сообщалось, что «… первоначально

поставленная цель – помощь воинам – была расширена... вследствие потребности необходимым оказывать помощь учащимся-беженцам и учащимся-детям тех учащих, кои призваны на войну» [Отчет о деятельности дамского педагогического…, 1917, с. 3]. В отчете основанного еще в сентябре 1909 г. Уфимского отдела Общества повсеместной помощи пострадавшим на войне солдатам и их семьям за 1914 год отмечалось, что его деятельность была направлена «... к расширению объекта предусмотренной уставом общества помощи», причиной чему явилась начавшаяся война [Отчет о деятельности Уфимского отдела…, 1915, с. 3]. И указывал, что в отчетном году он занимался «сбором, приемом и отправкой в действующую армию пожертвований - теплой одежды, белья, чая, сахара, табака и других предметов» [Там же, с. 5]. Так, в уставе Восточно-русского культурно-просветительного общества, основанного в конце 1916 г. отсутствовали задачи, вызванные военным временем. Однако в своем отчете оно сообщало об открытии приюта для детей-сирот «жертв текущей войны» при поддержке членов Уфимского купеческого общества [Отчет о жизни и деятельности Восточно-русского…, 1917, с. 14].

Несмотря на постоянно возникавшие трудности в деятельности, связанные с чрезвычайной обстановкой военного времени, благотворительные общества в губернии в силу собственных возможностей, прежде всего, финансовых, решали возлагавшиеся на них неотложные задачи. Они развернули большую работу, как по вовлечению в благотворительное движение населения, так и по сбору денежных и материальных средств. Но как указывалось в отчетах обществ, возникало немало трудностей в решении этих задач. Так, недостаточными темпами пополнялись составы обществ, частыми были исключения членов за «отсутствие», «выбывание» или «необязательность при уплате членских взносов» и пр. В отчете Уфимского отдела Общества повсеместной помощи пострадавшим на войне солдатам и их семьям за 1914 год указывалось, что «... в деле привлечения членов отдел успеха не имел... » [Отчет о деятельности Уфимского отдела…, 1915, с. 3]. В отчете дамского мусульманского общества в Уфе за 1914 год также сообщалось о «выбывших» членах [Отчет Уфимского дамского мусульманского…, 1916, с. 6]. Об этих трудностях констатировал в отчете еврейский комитет помощи жертвам войны, что «...при таком малом и неопытном составе комитета выполнять все работы невозможно...» [Отчет Уфимского еврейского комитета…., 1917, с. 4].

В годы войны заметно оживилась деятельность женских обществ, действовавших в губернии. В их ряды добавились новые кружки, комитеты и союзы. В самом начале войны в Стерлитамаке был основан дамский комитет по приему пожертвований материально и денежно в пользу больных и раненых воинов. Активно действовало дамское благотворительное отделение при Уфимском Попечительном о бедных комитете. Оказывал посильную помощь беженцам-евреям дамский благотворительный кружок при Уфимском еврейском комитете помощи жертвам войны [Там же, с. 40]. Развернутая ими благотворительная деятельность осуществлялась в самых разных формах, таких, например, как раздача одежды и обуви нуждающимся, оказание материальной и денежной помощи, организация медицинского обслуживания раненых и больных, беженцев, семей призванных и пр. В отчете Уфимского дамского мусульманского общества за 1914 год сообщалось, что оно содержит на своем попечении 14 девочек-сирот [Отчет Уфимского дамского, 1916, с. 6]. Подобные сведения имелись в отчетах практически всех обществ.

Таким образом, усилиями действовавших в Уфимской губернии в годы I Мировой войны благотворительных обществ велся сбор денежных и материальных средств для оказания поддержки нуждающимся категориям населения, для обустройства лазаретов больным и раненым воинам и др. Большая часть этих средств, а также продовольствие, обмундирование, медицинские средства направлялись на нужды российской армии. Подтверждением тому являются ежегодные отчеты этих обществ о проведении разноплановой работы в чрезвычайных условиях военного времени. Аналитический обзор уставов и отчетов, важных источников о деятельности благотворительных обществ, позволили сделать вывод, что с началом войны они вносили серьезные перемены в свою деятельность и подчиняли ее решению возложенных на них государством неотложных задач, хотя это и не входило в уставные задачи многих из них. Война способствовала появлению новых форм оказания благотворительной помощи. Использование патриотических настроений населения и частной инициативы позволили обществам

выполнить их и оказывать необходимую поддержку российской армии и нуждающимся в тылу.

Источники и литература:

1. Отчет о деятельности дамского педагогического кружка при Управлении Оренбургского Учебного Округа за время с 1 окт. 1915 г. по 1 окт. 1916 г. Уфа, 1917.
2. Отчет о деятельности Уфимского отдела, состоящего под высочайшим его Императорского величества покровительством, Общества повсеместной помощи пострадавшим на войне солдатам и их семьям, за 1914 год. Уфа, 1915.
3. Отчет о жизни и деятельности Восточно-русского культурно-просветительного Общества в г. Уфе за 1916 год. Уфа, 1917.
4. Отчет Уфимского дамского мусульманского общества за 1914 год. Уфа, 1916.
5. Отчет Уфимского еврейского комитета помощи жертвам войны. Уфа, 1917.
6. Устав Мензелинского мусульманского благотворительного общества. Уфа, 1916.
7. Устав Уфимского мусульманского благотворительного общества. Уфа, 1917.

Султангареева Р.А (Уфа)

СВЯЩЕННОСТЬ ГОРЫ ТРАТАУ: ОБРЯДЫ, ВЕРОВАНИЯ, НОРМЫ НЕПРИКОСНОВЕННОСТИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРНЫХ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ЗАПИСЕЙ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ)

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

Величайшая мудрость человечества в том, что народные знания за долгое время служения зашифровываются в замысловатые сюжеты мифов, сакральных действ, ритуалов, запретов, предписаний и т.д. В течение веков они приобретают значение священных и не имеющих равных по силе воздействия. Мифы, верования, традиции и обряды коренных народов – «это не совсем экзотика… как их в лучшем случае воспринимает современность. Это культура, поддерживающая информационный обмен между человеческим обществом и планетой, а через него и с космическими структурами» [1, с. 287]. Многовековое почитание Природы запечатлевается в нормах поведения, подразумевающих особо бережное отношение к глубинным живительным потенциалам вечно живой природы, сакральным местам земли.

В Башкортостане множество мест, называемых «*изге урын*» (священное место), «*изге тау*» («священная гора»), «*изге шишмә*» («священный родник») и др. «Дитя природы» – башкир почитал Природу как живую мать, прародительницу, оберегал и умилостивлял, строил с ней отношения не потребителя, а почитателя. До сих пор сохраняется обряды почитания ее: проводятся обряды «Ҡарғатуй», «Навруз» (посвященные весеннему солнцестоянию), «Сумбуля» (осеннему солнцестоянию), «*Кәкүк сәйе*» («Чай кукушки»), инициирования дождя (заклички дождя, угощения «духа» воды и т.д.). Преимущественно именно в памяти коренного населения, на чьей территории находятся эти сакральные места, сохраняются уникальные знания об их влиянии, роли, возможностях. Таковы горы Нарыстау (Миякинский район), Ауштау (Учалинский район), Сусактау (Альшеевский, Аургазинский районы), Иремель тау (Учалинский район), Кунгактау (Мелеузовский р-н) и др. Каждое из этих мест одухотворено, священно и занимает в жизни, генетической памяти народа высший уровень почитания. Издревле почитаемая башкирами священная гора Торатау среди них наиболее знаковая. Уникальный памятник природы (возраст более 230 млн. лет, высота – 406 м, длина 1,2 км, ширина – 0,8 км) представляет собой сакральное место для башкир и находится в этом смысле в ряду знаменитых священных гор мира, таких как Фудзияма, Койя, Асама (Япония), Кайлас (Тибет). Слово «Тора» означает бог, синонимично с Ходай, Тэнгри, Аллах. Отсюда исконное значение горы в башкирском этносознании как божественнной, священной, воспринимаемой как Тэнгри-тау. С этим названием связаны прочно сохраняющиеся еще ритуалы, обряды, нормы поведения, относящиеся к почитанию горы. Культ гор – одна из основных мировоззренческих моделей самосознания многих древних народов, в том числе башкир. Он маркирует архаичные пласты духовности исторически состоявшегося этноса. Исследователем верований, обрядов П. Кудряшовым запечатлены

факты почитания башкирами горы Болын-гус (кладбище близ Биляр). Прежде чем совершить восхождение, они совершают омовение, молятся Богу, затем становясь на колени, «ползут на гору так, что колени раздирают в кровь» [2, с. 55]. Следующие компоненты обряда отражают реалии культового восхождения: «на вершине горы молятся, зовут святых, просят помощи», затем «сходят и проводят обед», где участвуют и магометане, и христиане, «идут с благоговением к священному источнику. Верят, что горы исцеляют». Весьма показательно, что в основных компонентах порядок почитания и паломничества на священные горы сохраняется (хоть и в сокращенной форме) в современной обрядовой практике. Сакрализация горы и знания о священности, необычайной силе горы основаны на многовековой истории, со временем приобретшей формы мифов, верований, преданий, легенд. В сведениях, которые в свое время записали И. И. Лепехин, П. И. Рычков, С. И. Руденко, зафиксирована таинственная сила горы, ее особо важное место в духовной жизни народа. Записи русского путешественника И. И. Лепехина весьма ценны как свидетельства почитания горы Торатау: «Никто из них башкир на сию гору с нами идти не хотел, отговариваясь разными обетами, которыми они горе должны и которые еще не исполнены: ибо без исполнения обетов влазить на гору никто не может» [3, с. 32]. Обязательность долга перед горой проявляет традицию обожествления горы, воспринимаемой живой и благосклонной к тем, кто соблюдает правила. П. И. Рычков называет гору Торатау крепостью, «где по сказанию башкирцев живал некоторый нагайский хан, почему она и называется Тура» [4, с. 126]. Здесь, видимо, имеется ввиду великий хан Тора-бей, имя которого упоминается в эпосе «Идукай и Мурадым», повествующем об исторических событиях противостояния башкир, ногайцев против хана Туктамыша в XII–XIV вв. В названии прослеживаются традиции переноса могущества горы на имя хана. По древнему обычаю название местности связывали с его владельцем.

Сакральность горы подразумевает особые правила, нормы поведения в отношении ее. Нарушение предписаний, неприкосновенности священной горы влечет тяжелые последствия и трагические события, о которых упоминал в свое время И. Лепехин: «Один татарин, презирая сие священное место, на горе напакостил, но сия попытка даром ему не прошла: ибо весь его род в короткое время вымер» [3, с. 32]. Письменных сведений о священности горы Торатау сохранилось мало, однако и тех, что были приведены выше, достаточно для воссоздания картины древнейшей культуры почитания горы. Значительно и дополняют материалы о святости горы фольклорные свидетельства (предания, мифы, верования, правила поведения, песни и т.д.) и народные знания. Обережение достояний рода и родовых святынь во всех культурах достигалось соблюдением особых правил и предписаний. Первым из них является ограничение доступа к святыням и сведениям. Так, в народе строго запрещалось говорить вслух и тем более сообщать чужеродцам о священности тех или иных мест (Хупьямал Сагадатова, 1923 г, дер. Казмаш Абзелиловского р-на). Это правило, бытующее повсеместно, как было показано выше, создавало значительный барьер для собирания материалов о священности горы, а тем более чужеродцу, каким был для башкир И. Лепехин. Ему с трудом удалось уговорить некоего башкира сопроводить его на гору. Эти и другие запреты, предписания по поведению возле горы бытуют до сих пор. К горе нельзя идти без головного убора, смотреть на вершину против солнца, громко разговаривать [5, с. 17]. Примечательно, что и ныне информанты акцентируют внимание на запретах говорить всуе о священной горе: «Гора Тратау – великая тайна (*сер*), и нам вообще нельзя произносить вслух, называть название горы» (Ф. Галлямова. С. Ишэево Ишимбайского р-на). На фоне этих знаний проецируется восприятие горы как сакрального, особо важного места, которое разделяет мир на «этот и другой», «свой и чужой», профанный и сакральный, таинственно-особый (опасный), где предписывается особое поведение. Гора понимается как образ мира, модель Вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры космического устройства [6, с. 307].

Фольклорная память уникальна тем, что удерживает колоссальное множество многоплановой древнейшей информации, сохраняемой и доносимой на языке символов, образов, мифов, а иногда в форме практических способов, правил поведения (которые современный обыватель, зараженный сугубо материалистическим пониманием мира, воспринимает как не заслуживающую серьезного внимания выдумку). Народная память,

между тем, отображает те реалии и достоверности, которые в отличие от других (точных наук) объективны в силу их чрезвычайной духовно-нравственной наполненности, но редко используются в других сферах науки или на практике в силу того, что считаются «архаикой примитивных, экзотикой или вымыслами».

Надо отметить, что до настоящего времени целенаправленного сбора фольклорных, этнографических и других материалов, которые объективно отражали бы духовный мир, верования и знания народа о Торатау не проводилось. Метод доверительного комплексного опроса-беседы дал нам возможность получить очень много информации, которая зачастую оставалась неизвестной науке. Обширный фонд многообразных знаний, передаваемых из поколения в поколение, формы почитания и обережения могущественной горы устойчиво сохраняются в памяти народа, обнаруживая глубокий духовный опыт предков и высокую культуру отношения человека к Природе. Представленные фольклорные и этнографические материалы записаны нами в 2014–2016 гг. в Ишимбайском районе во время научных экспедиций (участники: Р.А. Султангареева, Ф.Ф. Гайсина, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хакимьянова, Р.Р. Зинурова). Показательны в них проекции верований, мифологических представлений как форм первородных знаний о священности горы Торатау. Собранные фольклорные, этнографические данные (в статье приведена только часть их) предоставляют неоспоримые свидетельства о мировосприятии, философии и почтительном отношении коренного народа к своим святыням и к горе, в частности.

Гора Торатау представляется как мерило духовно-нравственного состояния народа и материализованный дух Вселенной, мира. Отсюда идея неприкосновенности связывается с особой силой влияния горы. Устойчиво поверье о том, что «если разрушится гора, разрушится мир; выйдет большая черная вода, масло (кара май) и погубит все вокруг». «Издревле гора – место молений, но если разрушат гору, выйдет большая черная вода и затопит все кругом» (Ишембаева Ф. К. 1931 г.р., дер. Урман-Бишкадак; З.А. Юлдашбаев, 1931 г.р., дер. Байгузино). «У горы есть «дух», «хозяин», который появляется в белом одеянии и охраняет ее. Семь-восемь лет назад вспыхнул пожар, все видели, как во время пожара появился какой-то старец в белом и чудом погасил огонь. Пожар продолжался в течение восьми часов» (Сулейманова Шамсехаят Ямлихаевна, 1926 г., с. Верхне-Арметово; Ю. А. Кулманбетовов,1951 г.р. дер. Кинзябулатово). «Старец был в зеленом чапане. Многие это издалека видели, совсем недавно еще раз слышала об этом… Бегал, тушил огонь какой-то старец, а потом исчез. Иногда, если на нее поднимается непрошеный (пьяный или без молитвы), то дух горы ни с того, ни с сего в ясный день поднимает бурю, ветер» (Мухамадуллина Фагиля Даутовна, 1919 г.р., дер. Салихово; Мухаметьянова Альфия Шамиловна, 1961 г.р. дер. Урман-Бишкадак). В сакрализации Торатау запечатлены также экологические знания об истории, почвенном составе земли: «Под горой большое море. Оно все затопит, если разрушить гору. Гора в такой форме сохранилась как память о мире (донъя), который был до нас». Впечатляет глобальное и обобщающее осознание горы: «Прежний, другой мир, что был до людей, вот в такой форме остался, в форме горы. Внутри гора полна воды. Мир перевернется, под водой останемся, если беспокоить, рыть Торатау. Башкортостан ведь центр, пуповина Земли (*Ер кендеге*)» (Салима Сахауетдиновна, по рассказу Сэхэу муллы, 1936–2012 гг.). Сахауетдин мулла был весьма просвещенным, образованным человеком. В таких информациях зашифрованы знания о составе, строении, геологической картине горы, которые еще не до конца раскрыты в науке и потому неведомы сигналы, посылаемые безмолвным языком могучей горы.

Обычай, особое поведение охраняет человека от влияния этой среды, места обитания духов, хозяев. Гора осознается как место, способствующее духовному обновлению, очищению и усилению энергетики человека, потому на этом месте реализуются способы установления связи с высшими силами: «Каждый праздник летом и осенью поднимались и произносили благопожелания, просили мира, достатка, водили на вершине горы тунэрэк. В год два раза совершали жертвоприношения, старики молились». «Самое интересное было, когда после посева поднимались на гору и там скатывали крашеные яйца с вершины горы. Громко произносили благопожелания:

Илдәр имен булһын,	Пусть страны в мире живут,
Игендәр күп булһын,	Пусть урожай будет обильный,

Ямғырҙар яуһын!	Дожди пусть будут!
Балалар туҡ булһын!	Дети пусть сытыми будут!

Записан интересный обряд в форме кругового танца под такмаки: когда ведущий давал знак или музыка останавливалась, тот кто в этот момент оказывался рядом, с тем обнимались и падали на землю, кувыркаясь, скатывались с горы вниз, громко, весело произнося благопожелания. Никто не должен был ни на кого обижаться. «Ну, если с чьим-то женихом или невестой вдруг придется обняться....» (Хайруллина Мунира Даутовна, 1937 г.р. дер. Ахмерово). Такие действия, относящиеся к первобытной магии плодородия, были издревле традиционны в быту многих народов и зачастую проводились после посевных работ. Они основаны на магии подобия, когда по первобытной логике, супружеские половые имитации «призывают» плодородные силы Земли.

Информанты часто говорят о том, что водили коллективные круговые хождения возле горы с целью достижения успеха, исполнения желаний (Г. Я. Якупов, 1919 г.р. дер. Сайраново). Аналогичные ритуалы окружного хода вокруг горы имеются в тибетской, индийской, греческой, японской традициях. В контексте особой энергетической силы знакового места показательны обряды, когда в дни солнцестояний (весенние, летние, осенние) проводились ритуальные восхождения.

В фольклорном тексте удивительным образом сохраняются сведения о почвенном состоянии горы. Во время кружных игр произносили такмаки:

Дуҫтыкайым, белəһеңме	Друг мой, ты знаешь ли
Торатау эсе ҡыуыш.	Гора внутри – это шалаш .
Һине түгел, башҡаны ла	Не только тебя, но и других
Айыра икəн яҙмыш.	Разлучает ведь судьба

Сведения о том, что гора внутри полая, нам удалось записать у нескольких информантов. Мария Залипская (1930 г.р.) – единственная жительница с. Шихан, рассказала, что в годы войны там жгли известь и копали. Когда «потекла мощная струя черного масла или дегтя и послышался громкий шум воды, закрыли, закопали это место. Больше туда не пускали и велели молчать». В фольклоре никогда не бывает случайных мотивов. В основе их всегда имеются реальные факты. Эти сведения и куплеты плясовых речитаций сохранили уникальные свидетельства о структуре горы.

Гора считается построенной по велению Тэнгри могущественными силами природы и Временем (это традиционное осознание священных гор в мировой культуре). На фоне этого осознания Торатау представляет собой великий и живой дар Всевышнего, созданный им во имя безопасности и защищенности народа: «Гора – дар Тэнгри – Ходая и создан великими силами Природы – водой, ветром, огнем, воздухом. Вода под Торатау – это слезы земли, слезы Торатау, и нельзя их осквернять. Священность дана не людьми, и не людям ее отнимать, если хотят они блага какие-то получать» (Х. Кутушева, 1930, дер. Карайган). «Гора – пустая она. Ее если и разрушат, найдут не то, что ищут. Не для такого добра бог ее создал. Добра, извести ненадолго хватит. Мы там работали, известь жгли в пятидесятых. Знаем. Как только увидели много воды, услышали шум воды, гул какой-то, нас выгнали туда больше не пустили» (Мария Филлиповна Залипская, 1939 г.р., Шихан).

Гора – сакральное место с уникальной и мощной энергетикой, олицетворяет дух башкирского народа, хранителя Земли и мира: «Гора Торатау хранит силу −– ҡот башкирского народа, ее издревле оберегали, молили ее о помощи». «Во время войны поднимались каждую пятницу на гору и молили о победе. Тот, кто совершал по совету стариков круговое хождение семь раз вокруг горы, все вернулись живыми». Бесплодные женщины просили детей. Идут к знахарке, а она и говорит, мол, «а ты попроси у горы». «Мы на горе произносили благопожелания во имя мира и счастья *Ер-һыу* (Земли-Воды). Она ведь всегда ждет молитвы от человека, тогда и земля, и мы сил набираемся» (Ф. Мухамадуллина).

Особое отношение к высокой значимости культовой горы отображается в правилах восхождения на гору, поныне тщательно соблюдаемых взрослым населением. «Перед восхождением совершаем омовение, надеваем чистые одежды, произносим ният-обет о том, с какой надеждой, с какой целью поднимаемся, говорим о том, что мы должны делать... Надо обязательно просить позволения Аллаха Всевышнего и духа горы («*менер алдынан Алланан, тау эйəһенəн ризалыҡ алабыҙ*»). Затем, перед восхождением, стоя

лицом к горе, просим Всевышнего помощи, останавливаемся у подножия и совершаем молитву, берем «ризалык» Аллаха:

Ярҙам бир, ташлама! Помоги, не бросай!
Аллам, һинән ярҙам! Аллах, от тебя помощь!

(Ф. К. Ишимбаева)

Гора Торатау − последняя обитель могучих мудрецов и провидцев (*әулиә*), которые издревле пользовались особым почитанием и в силу необычайных чудодейственных сил окружались ореолом святости и неприкосновенности. Обычаи погребения умерших на вершинах гор восходят к доисламским традициям [7, с. 321–325] и маркируют традиции почитания духов предков, также идеи неприкосновенности их территорий. На горе Торатау и ее отрогах, по рассказам информантов, погребено более шестидесяти святых провидцев-авлия, религиозных служителей, в честь памяти которых совершались паломничества к могилам и коллективные моления (Хасбиямал Кутушева, дер. Урман-Бишкадак; Аккулова Фания Гафаровна, 1930 г.р.; Юмагузин Юлай Мугаттарович, 1947 г.р. дер. Макарово; Тагирова Хатира Шарафетдиновна, 1933 г.р., дер. Макарово; У. С. Хисамитдинов. 1965 г.р., дер. Арларово). В народной памяти хранятся имена этих авлия – Абубакира, Халиля, Юсуфа, Маулита. К их могилам до сих пор совершаются паломничества весной и осенью. «Торатау – святое место – мэкам (стоянка) авлия и провидцев. Поэтому на гору поднимались только в чистых одеяниях, с чистыми помыслами. Старики говорили, что не только копать эти места, но наступать на эту землю нужно с особыми обережными мерами, произнося слова извинения. В противном случае не избежать беды» (Г.Г. Хайдаров, 1938 г.р. дер. Калыу-Айыры).

С целостностью и сохранностью сакральной горы в народных представлениях связываются идеи мира, благополучия в целом. В фольклорных произведениях, обычаях, связанных с Торатау, запечатлены разумные реалии и свидетельства об одном из энергетически могучих мест земли. Забвение священности этих и других святынь (мест, эпоса, родников, гор и т.д.), пренебрежение к сигналам, которые смоделированы в мифах, нормах поведения – это следствие неумения и нежелания считывать в этих культурных знаках необходимые в развитии общества предупредительные опыты и мудрые уроки предков. Одностороннее и сугубо материалистическое понимание и неуемное потребительское отношение к явлениям, связанным с историей одного из могущественных святынь человечества, особо важных частей организма Матери-Земли, может привести к духовному обнищанию, потере нравственно-экологических традиций и высокой репутации общества. Более того, разрушение вековечных ценностей чревато глобальными катастрофами. В свете этих прогнозов особую тревогу вызывает то, что на Тратау и Юрактау «на уникальные и неповторимые во многих: геологическом, ботаническом, зоологическом, археологическом, этнокультурном отношениях шиханы, представляющие природное наследие не только российского, но и мирового уровня», «в настоящее время претендуют производители соды» [8, с. 4].

Жизнь Торатау – это неделимая часть духовно-нравственной жизни не только башкирского, но всех народов, также и гарантия целостности территории проживания, психоэмоционального покоя и гармонии, на которые нарушить позарится разве что недальновидный, несовременный материалист-потребитель, забывший заповеди предков о долге перед Матерью-природой. В народе бытует переданная предками великая мудрость: «*Ирҙе ир иткән ҡатын, халыҡты халыҡ иткән – Ер*» («Мужчину мужчиной делает женщина, народ народом делает Земля»). Торатау творит Дух народа в каждом новом витке Времени, благословляет и вдохновляет на чистые деяния, благодать. Народом сможем ли назваться, если не сумеем уберечь Торатау, благословенные предками священные места и погребения авлия, чистые леса, реки, переданные нам доверием и в залог?!

Сформировавшиеся за много веков нормы поведения, воззрения о природе и ее замечательных местах исследователи называют «экспертными знаниями», что, по сути наиболее точно передает суть, замысел, глубокое их содержание и функции. Свод этих знаний есть не что иное, как свидетельство высокой духовности, системной заботы предков об устойчивости общества и неиссякаемости жизненной энергии и гармонии, это есть могучее учение государствообразующих норм. Таковые глубоко интеллектуальные решения по обережению земли, природы представляют ценностные достижения в

основном коренных народов, на территории которых находятся священные места. Табуация этих знаний, неприемлемость посвящений всякого малограмотного обывателя в чудодейственные силы и тайны особых мест – это высшая просвещенность аборигена, заинтересованного в сохранности святынь от дурного глаза и влияния. Потому циничны и откровенно вульгарны те, кто, не располагая достаточным уровнем ни знаний, ни духовной образованности, ни любви к живой природе утверждают о том, что «народ, мол, и не помнит о священности Торатау, вот два года как вдруг вспомнили, заговорили». Достояния эти развивались у народов на фоне непрерывной традиции установления незыблемых взаимообязующих отношений Человек-Природа (в противовес нынешнему потреблению ради потребления).

Источники и литература:

1. Мамыев Д. Концепция святых земель на примере Каракольского (этно-природного парка «Уч-Энмек» Республики Алтай) // Святые места Иссык-Куля: паломничество, дар, мастерство. Бишкек, 2009.
2. Кудряшов П. О просвещении башкир, их религиозном быте, обычаях // Российский госархив литературы и искусства. М., оп. 1, е\х 2913, ф. 1571, л. 1-55.
3. Лепехин И.И. Полное собрание ученых путешествий по России, издаваемое Императорскою Академиею Наук, по предложению ея президента. Т. 4. Продолжение записок путешествия академика Лепехина. СПб., 1822.
4. Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. Уфа, 1999.
5. Сулейманова М.Н. Доисламские верования и обряды башкир. Уфа, 2005.
6. Топоров В.Н. Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. М., 2010. Т. 2.
7. Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. Уфа, 2011.
8. Мелентьев А.И. От редактора // Уникальные памятники природы – Шиханы Тратау и Юрактау. Колл. авторов, под ред. А. И. Мелентьева, В. Б. Мартыненко. Уфа, 2014.

Султангужина Г. Ю. (Уфа)

ШКОЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В БАССР В 1964–1985 ГГ.

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

В системе народного образования Башкирской АССР в 1964–1985 гг. произошли заметные перемены. Важное значение имели постановления ЦК КПСС и Совета Министров СССР «О мерах дальнейшего улучшения работы средней общеобразовательной школы» от 10 ноября 1966 г., «О завершении перехода ко всеобщему среднему образованию молодежи и дальнейшем развитии общеобразовательной школы» от 20 июня 1972 г., «О мерах по дальнейшему улучшению условий работы сельской общеобразовательной школы» от 2 июля 1973 г., «О дальнейшем совершенствовании обучения, воспитания учащихся общеобразовательных школ и подготовки их к труду» от 22 декабря 1977 г., «О дальнейшем совершенствовании общего среднего образования молодежи и улучшении условий работы общеобразовательных школ» от 12 апреля 1984 г. и др. В принятых постановлениях были обозначены меры по дальнейшему развитию школьного образования, осуществлению всеобщего среднего образования, улучшению воспитания детей и их трудового обучения.

В результате реализации комплекса мер по совершенствованию системы народного образования в сети общеобразовательных школ произошли качественные изменения. За этот период в Башкирии значительно возросло число средних школ, сократилось количество начальных и восьмилетних школ. В 1965/66 учебном году в Башкирской АССР было всего 4595 дневных общеобразовательных школ, из них: средних – 496, восьмилетних – 1275, начальных – 2800 с общим контингентом учащихся 800,9 тыс. человек. В 1974/75 учебном году уже функционировало 875 средних школ, 1061 восьмилетняя, 1915 начальных, в которых обучалось 817,8 учащихся. В первой половине 1980-х гг. количество средних школ стало больше восьмилетних. Так, в 1984/1985 учебном году имелось 1086 средних, 803 восьмилетних, 1261 начальная школа [НА РБ, Л. 1, 3; 5, с. 216]. С возрастанием роли средних общеобразовательных школ увеличилось и количество учащихся в них. Так, если в 1970/71 учебном году в средних школах обучалось всего 60,2%

учащихся от общего состава школьников, в 1975/76 учебном году - 72,2%, то в 1984/85 учебном году этот показатель возрос до 83,1% [Сулейманова, 2012, с. 217].

Расходы на нужды просвещения в БАССР выросли с 170,3 млн. руб. в 1970 г. до 275,4 млн. в 1985 г. [Там же, с. 31]. Рост ассигнований позволил значительно увеличить число школ и улучшить их материально-техническую базу. Кроме того, большую помощь в укреплении материально-технической базы, расширении строительства школ оказывали промышленные предприятия, колхозы и совхозы. В Башкирии за годы восьмой пятилетки за счет государства и средств кооперативных предприятий и организаций, колхозов и совхозов было введено в действие общеобразовательных школ на 166398 мест, за годы девятой на 127180 мест, за годы десятой на 95016 мест, за годы одиннадцатой пятилетки на 68731 мест. Снижение темпов строительства общеобразовательных учреждений было связано в основном с завершением формирования сети общеобразовательных школ и сокращением количества учащихся.

Значительный вклад в строительство школ внесли колхозы и совхозы. Так, на их средства за годы восьмой пятилетки было построено и введено в эксплуатацию 69294 школ, что составило 71,4% от общего ввода по республике, за годы девятой – 31%, десятой – 19%, одиннадцатой – 24% [Сулейманова, 2012, с. 188]. Строительство образовательных учреждений позволило улучшить условия обучения детей в школах. В частности, сократить сменность обучения в школах. Так, число учащихся, занимающихся во 2-ю смену, с 291,7 в 1970/71 учебном году снизилось до 88,9 в 1984/85 учебном году. Несмотря на строительство новых общеобразовательных учреждений, их все же не хватало. Из-за дефицита школьных зданий и неудовлетворительного состояния многих из них, дети вынуждены были все еще учиться во вторую и третью смены. Например, в 1970/71 учебном году в две смены работали 2329 общеобразовательных школ, или 55% от общего числа школ, в три 38 (0,9%) школ, где обучалось соответственно 33,6% и 1% учащихся от общего состава школьников. В 1984/85 учебном году 88,9 тыс., или 16% школьников от общего числа учащихся продолжали еще заниматься во вторую смену [Там же, с. 220].

В этот период в системе национального школьного образования в БАССР произошли изменения в худшую сторону. Так, в 1974–1979 гг. в республике более половины общего количества нерусских школ (1100) были переведены на русский язык обучения без преподавания родного языка даже как предмета [НА РБ, с. 170]. С каждым годом снижалось количество учеников в башкирских школах. Если в 1972/73 учебном году 97924 школьника обучались на башкирском языке, то в 1982/83 учебном году – 43933. Особенно плохо обстояло дело с обучением детей на башкирском языке в городах Башкирской АССР. В 1976/77 учебном году в общеобразовательных башкирских городских школах учились 4009 школьников, в 1980/81 учебном году – 2203 школьника [Народное хозяйство, 1986, с. 205]. На фоне этих процессов в республике в школах увеличилось количество детей с трудностями обучения родному языку. Так, в Абзелиловском районе было выявлено, что в 1967/68 учебном году из 9824 учеников не успевали 140 учащихся, а в 1968/1969 учебном году из 10377 учащихся не успевали уже 240 [Башкиры в Башкортостане, 2009, с. 8].

Таким образом, в системе школьного образования в 1964–1985 гг. происходили изменения позитивного характера. В эти годы был осуществлен переход от восьмилетнего обучения к всеобщему обязательному среднему образованию. Были достигнуты значительные успехи в расширении сети общеобразовательных школ. Большая работа проводилась по созданию учебных кабинетов, мастерских, лабораторий. Вместе с тем в системе народного образования происходили негативные явления, особенно это касалось национальных школ. Имелись серьезные недостатки в создании новых школьных площадей, ощущался дефицит учительских кадров. Количество школ с обучением на башкирском языке и учащихся в них продолжало сокращаться. Практически основной состав школ был переведен на русский язык обучения.

Источники и литература:

1. Башкиры в Башкортостане в XX столетии: Исторические очерки / Отв. ред. Р.Н. Сулейманова. Уфа, 2009.
2. История Башкортостана. 1917–1990-е годы: в 2-х т. / Отв. ред. Р.Н. Сулейманова. Т. 2. 1945–1990. Уфа, 2005.

3. Народное хозяйство Башкирской АССР за годы одиннадцатой пятилетки. Уфа, 1986.
4. НА РБ. Ф. 122. Оп. 189. Д. 266. Л. 1.
5. Сулейманова Р.Н. Предисловие // Документы и материалы по истории башкирского народа (1941–1985). Уфа, 2012.

Сунгатов Г. М. (Казань)

ВАРИАНТНОЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ЕДИНИЦ КАТЕГОРИИ ВРЕМЕНИ В ТАТАРСКИХ ПАРЕМИЯХ

Единицы измерения играют чрезвычайно важную роль в общении людей, их общественной деятельности и в целом в развитии цивилизации. Они непосредственно связаны с природой, с окружающим миром, а также с общественными явлениями. Будучи терминами, выражающими такие категории, как длина, расстояние, время, вес и объем предметов и др., единицы измерения представляют собой особую лексико-семантическую группу. И совершенно естественно то, что их значение и роль в жизни рассматриваются в единстве с функциями речи и способами образования, то есть они исследуются как целостная система.

Единицы измерения, выражающие значение времени, в метрологии занимают одно из центральных мест. Время – это понятие, относящееся ко всей Вселенной, и являющееся категорией, определяющей закономерности жизни на планете Земля. Каждое живое существо в природе живет в определенных временных рамках, приспосабливая свою жизнь к конкретному времени. Поэтому единицы измерения времени относятся к самому древнему лексическому пласту, связанному с зарождением человечества и возникновением языка.

В современной жизни в основе всех единиц измерения, использующихся в различных языках, лежит восходящая к древности народная метрология. Изучение народных единиц измерения как целого явления началось в 1970-х годах. В 1973 году увидел свет труд Л.А. Молчановой «Народная метрология» [Молчанова, 1973], где главными объектами изучения являются единицы измерения длины и расстояния, которые рассматриваются в тесной связи с народной жизнью, с повседневной человеческой деятельностью. По наблюдениям Л.А. Молчановой, народные единицы измерения отражают условия конкретной местности и род трудовой деятельности людей. Например, единица измерения длины может равняться размеру орудия труда или боевого оружия (весло, копье и др.), может возникнуть в результате работы или действия (стрельба из лука, бросание камня и др.), способа передвижения (пешком или верхом и др.), в связи с особенностями географических условий (ландшафта). Термины народной метрологии часто отличаются от государственных единиц измерения отсутствием единства и постоянства [Мәхмүтов, 1987, с. 6]. В данном случае речь идет о том, как на протяжении веков этот лексический пласт постоянно изменялся и возникали варианты, связанные с географическими особенностями местности.

Термины, использующиеся для обозначения промежутков времени, подробно приведены и проанализированы в книге В.М. Беркутова «Бизмәннәрдә – вакыт» («На весах – время»), изданной в 1992 году на татарском языке [Беркутов, 1992]. Здесь приведены сведения об использовании болгаро-татарами лунного и солнечного календарей, анализируются понятия года и месяца в древности, дается сравнительное описание названий дней недели в арабском, персидском, общетюркском и татарском языках. В этой книге автор приводит сведения об исчислении дней, месяцев и лет у татар, начиная с древности, описывает первые рукописные календари XIX века, приводит некоторые примеры использования названий месяцев и лет из письменных источников и из произведений устного народного творчества. Автор подчеркивает, что временная единица использовалась и для обозначения длины дороги, которую предстояло преодолеть.

Для того, чтобы иметь наиболее полное представление об особенностях каждого жанра фольклора, необходимо его всестороннее исследование, выявление схожих явлений и отличительных сторон. Предметом исследования в данной статье стала лексика, выражающая в пословицах и поговорках понятие времени. Известно, что

большинство фольклорных жанров отражают события и явления повседневной жизни народа. Совершенно естественно то, что в пословицах и поговорках, в которых в предельно лаконичной, образной форме воплощены и выражены вековой народный опыт и его наблюдения, было широко распространено использование неотрывных от жизни единиц измерения. Для выражения понятия пословица – **мәкал** в разговорном и письменном татарском языке использовались следующие словосочетания: **борынгылар сүзе** (слова древних), **ата-баба сүзе** (слова предков), **картлар сүзе** (слова стариков), **халык сүзе** (народные слова), **гыйбрәтле сүзләр** (поучительные слова) и др. [Мәхмүтов, 1987, с. 6].

Ученые дают следующие определения пословицам, которых в татарском фольклоре называют и изречениями древних: «... пословица и есть назидательное изречение, в котором выражена мудрость народа, его жизненный опыт и наблюдения» [Ярмухаметов, 1978, с. 6]; «пословица – единица речи: обладая обобщенным дидактическим смыслом и будучи образным предложением, она используется в целях художественного обогащения речи и усиления ее эмоционального воздействия» [Ахунҗанов, 1972, с.18].

Известным татарским фольклористом Х.Ш. Махмутовым было проведено сопоставительное изучение древних тюркских паремий с современными татарскими, в результате чего было установлено 200 адекватов или очень близких вариантов [Махумутов, 1995, с. 5]. Это подтверждение того, что паремии, как художественное воплощение опыта и мировоззрения народа, имеют древнейшие истоки. Пословицы, как утверждает Х.Ш. Махмутов, являются ведущим афористическим жанром народного творчества как по своей жизненной значимости, так и по их количеству (татарских пословиц в сборнике Н. Исанбета около 40 тысяч) [Махмутов, 1995, с. 9]. Сама лексическая единица **мәкаль** используется в 44 пословицах [Татар теленең аңлатмалы сүзлеге, 1979, с. 238]. «В языке нет ничего более острого, решительного, остроумного, краткого и глубокомысленного выражения, чем пословица» [Исәнбәт, 1955, с. 99-100]. В отличие от пословиц, поговорки образно определяют какую-либо сторону предметов, существ, явлений и т.п. [Исәнбәт, 1955, с. 12-13].

В лексико-семантическом плане смысловой разброс слов, выражающих в пословицах и поговорках понятие времени, довольно широк – начиная с **мизгел (мгновение)** и **минут (минута)**, и заканчивая такими лексическими единицами, как **гомер (жизнь)** или **дәвер (эпоха)**.

В пословицах и поговорках слова, обозначающие конкретное время, представляют собой довольно большую лексико-семантическую группу. Самые маленькие единицы, обозначающие официальные промежутки времени, это слова **минут (минута)** и **сәгать (час).** Первое из них известно как русско-европейское заимствование, второе – как арабское. Примеры: **минутында** тотмасаң, **сәгатендә** тоталмассың (если не поймаешь за **минуту**, тогда не поймаешь и за **час**); **сәгать** уникене суккач, каз йомыртка сала башлый (когда **часы** пробьют двенадцать, гусыня начнет нести яйца). Сәгать уникене сугу – көн озынлыгы унике сәгаткә җитү (Когда часы бьют двенадцать раз – значит долгота дня двенадцать часов) и др.

В некоторых поговорках и пословицах наши древние предки использовали слово **чак** (**время**): «**бу чакта** йомыртка тавыктан күп белә» (**тогда яйцо знает больше курицы**); «**бу чакта** бияләй эчендә бармак кыймылдатканны беләләр» (**тогда видят, как в варежке пальцами шевелят**) и др. **Чак** – многозначное слово, относящееся к категории времени; в древнетюркских письменных языках часть суток длиной в двенадцать часов – двенадцатичасовое время; это слово обозначает также размер, количество [Әхмәтьянов, 2015, с. 402-403].

Среди слов, используемых в пословицах и выражающих понятие времени, большое место занимают арабо-персидские заимствования. По сведениям, приведенным Э.Н. Федоровой, самое активное среди них – слово **гомер** (**жизнь**), которое встречается 322 раза [Федорова, 2004, с. 237]. Некоторые примеры: «**гомер** бит ул күз белән каш арасында» (**жизнь** – это то, что между глазом и бровью); «**гомер** кыска – үткәрмә бушка» (**жизнь коротка – не трать впустую**) и др. В словаре пословиц Н. Исанбета слово вакыт **(время)** встречается 219 раз, заман **(время, эпоха, век, период)** – 172 раза [Федорова, 2004, с. 237-238]. В сборнике «Мәкальләр һәм әйтемнәр» (Пословицы и поговорки) приведено десять пословиц, начинающихся со слова **вакыт**. Примеры: «**вакыт** акчадан

кадерләрәк» (время дороже денег); «**вакытлы эш** вакытында яхшы» (временная работа хороша, когда сделано вовремя) и др. **Мәл** – слово, характерное для разговорного языка, также имеет значение «**время»** [Татар теленең аңлатмалы сүзлеге, 1979, с. 419]. Из сборника можно привести следующие примеры: «**мәлсез** чәчәк ярылмас» (без времени цветок не расцветет); «**мәленә** күрә гамәле» (**какое время, такое и деяние**). В пословицах присутствует и слово **мизгел (время, мгновение),** выражающее очень короткое время. Например: «һәр җимешнең үз **мизгеле** бар» (каждой ягоде свое время); «**мизгеле** җитми таң атмас» (**не придет время, не наступит утро**) и др. Это слово во всех смыслах соответствует арабскому слову **мәнзил** [Әхмәтьянов, 2015, с. 39].

По сравнению с предыдущей лексико-семантической группой, единицы, выражающие части суток, генетически почти полностью являются тюрко-татарскими. Например: «**бүгеннең иртәгесе** бар» (у **сегодня есть завтра**); «**иртә** уңмаган **кич** уңмас, **кич** уңмаган һич уңмас» (кому не повезло утром, тому не повезет вечером, кому не повезет вечером, тому не повезет никогда); «**көн** – эшләргә, **төн** – йокларга» (день – для работы, ночь – для сна); «һәр **таңның киче** бар, һәр **кичнең таңы** бар» (у каждого утра есть вечер, у каждого вечера есть утро); «калган эш – **төштән** кире» (ары, соң) (не успел утром, работай после обеда); «иренчәк **икенде** җиткәч эшкә тотына» (ленивый принимается за работу во время молитвы икенде; икенде – совершение намаза между обеденным и вечерним молитвами; «**көндез** таш ват, **төнлә** тыныч йокла» (днем разбивай камни, ночью спокойно спи); «**ахшамнан** соң көн тумас» (после ахшама день не родится). Выражающее время вечерней молитвы, а также сумерки лексическая единица **ахшам** образовалась на основе персидского слова **шам** (в смысле вечер, ночь, темень, тот же корень встречается и в санскрите), т.е. татар. **ак** + **шам** [Әхмәтьянов, 2015, с. 115] и др.

Среди единиц времени, относящихся к понятиям недели, месяца, года, в пословицах и поговорках больше встречаются слова тюрко-татарского происхождения. Например: «**былтыр** кысканга **быел** кычкырмыйлар» (раз прищемил в прошлом году, не надо кричать в этом году); «көне **ай** кебек, **ае ел** кебек» (день как месяц, месяц как год); «сәгате **ай, ае ел** күк» (час как месяц, месяц как год); «ат **айда** сыналыр, адәм **елда** сыналыр» (коня испытывают месяц, человека испытывают год); «безнең авылның **көне** бик озын, кечкенә авылның **елы** хәтле бар» (у нашей деревни очень долог день, равен году маленькой деревни) и др.

Считается, что понятие **атна** произошло от персидского **адинә** (в смысле **пять**) и является отражением древней пятидневной недели [Әхмәтьянов, 2015, с. 113]. Примеры: «бер көн алдан чәчсәң, бер **атна** алдан урырсың» (посеешь на день раньше, соберешь на неделю раньше); «кияү **атнасы** айдан озын» (неделя жениха дольше месяца) и др. Значение этой паремии заключается в том, что в прошлом девушка после свадьбы на некоторое время оставалась в доме отца, а молодой муж еженедельно приезжал к ней; это намек на то, что неделя казалось новобрачным очень долгой [Татар халык иҗаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр, 1987, с. 554].

В жизни сельского жителя времена года играли очень важную роль, так как были связаны с полевыми работами, ведением хозяйства. Поэтому названия времен года широко использовались в пословицах и поговорках. В сборнике «Мәкальләр һәм әйтемнәр» со слова **көз (осень)** начинается 12 пословиц, со слова **җәй (лето)** – 13, а со слов **кыш (зима)** и **яз (весна)** – примерно по двадцать изречений. Особенность употребления этих слов в пословицах заключается в том, что в большинстве из них времена года, как правило, противопоставляются друг другу: **яз** и **көз**, **җәй** и **кыш**, **кыш** и **яз** и т.д. Примеры: «**кыш** – кыямәт, **яз** – җәннәт» (зима – конец света, весна – рай); «**кыш** рәхәт чанага, **җәй** рәхәт арбага» (зимой хорошо саням, летом хорошо телеге); «**яз** сөрсәң, **кыш** урырсың» (весной посеешь, зимой пожнешь); «**җәй** ярлылар өчен, **кыш** байлар өчен» (лето для бедняков, зима для богатых); «**көз** бай булма, **яз** бай бул» (не будь богатым осенью, будь богатым весной); «күз өчен **яз** яхшы, авыз өчен **көз** яхшы» (для глаз хорошо весной, для рта хорошо осенью) и др.

В сборнике «Мәкальләр һәм әйтемнәр» приведены выражения, в которых встречаются названия месяцев по древнему солнечному календарю, которые ныне являются устаревшими словами. Например: «**кавәс** тумый кыш булмый, **җәүза** тумый җәй булмый» (пока не родится кавәс, зима не наступит). **Кавәс, җәүза** – названия месяцев, в календаре зодиакального созвездия это соответствует современным ноябрю и маю;

«**кантарда** калфак кимә, яз көне бүрек кимә» (в кантар не носи калфак, весной не носи шапку). **Кантар** – зимнее время (примерно ноябрь-декабрь); «**коралай** килми – кыш җитми, **коралай** китми – яз җитми» (не придет коралай – не наступит зима, не уйдет коралай – не наступит весна). **Коралай (мороз каралая)** – самое морозное время зимы [Татар халык иҗаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр, 1987, с. 60]; «**сәвердәге** явым – савып торган савым» (дождь в сәвер – хороший надой молока). **Сәвер** – по солнечному календарю апрель; «**сөмбелә** туса – су суыныр» (наступит сөмбелә – остынет вода). **Сөмбелә** – по солнечному календарю соответствует августу [Татар халык иҗаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр, 1987, с. 62]; **энем кырлач** әйткән: «**агам кырлачны** уздырам, яшь киленнәрнең көянтәсен сындырам» (братишка кырлач сказал: «брата кырлача обойду, у молодых невесток коромысла переломаю»). **Энем кырлач, агам кырлач** – по солнечному календарю приходятся на январь и декабрь [Татар халык иҗаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр, 1987, с. 63] и др.

В пословицах нашли отражение и термины, обозначающие весенне-осенние полевые работы, названия праздников, названия месяцев по древнему 12-летнему циклу. Например: «уенда узган **җыенда** узар» (тот, кто обогнал на играх, победит и в жыен). **Җыен** – праздник, который в деревнях проводился после окончания посевных работ [Татар халык иҗаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр, 1987, с. 211]; «у**рак ае** – тавыкларның сусыз ае, балаларның үксез ае» (месяц урак для кур безводный, для детишек – сиротский месяц). **Урак ае** – август [Татар халык иҗаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр, 1987, с. 62]; «**сабанда** тирләмәсәң, ындырда чирләрсең» (если в сабан не попотеешь, на гумне проболеешь) [Татар халык иҗаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр, 1987, с. 75]. Здесь **сабан** означает время проведения весенних полевых работ; «**эт елының** игенен **дуңгыз елны** урырсың» (хлеб года собаки пожнешь в год свиньи). **Эт елы, дуңгыз елы** – одиннадцатый и двенадцатый месяцы 12-летнего годового цикла [Татар халык иҗаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр, 1987, с. 63] и др.

Как видно из материалов, пословицы, в которых использованы современные названия месяцев, основаны на состоянии погоды того или иного месяца, а также указывают на особенности местной природы. Некоторые примеры: «**сентябрьдә** син дә бер, мин дә бер» (в сентябре и ты одинаков, и я одинаков); «**мартта** әти алда, мин артта» (в марте отец впереди, я сзади); «**январьнең** көне кыска, **февральнең** ае кыска» (у января день короток, у февраля месяц короток); «**октябрь** кара бия, **ноябрь** ала бия» (октябрь – черная кобыла, ноябрь – пегая кобыла); «**апрель** кергәч, эт биеклеге кар ява» (в апреле снега бывает ростом с собаку); «м**айсыз** чәчәк ярылмас» (пока не наступит месяц май, цветок не зацветет) и др.

При исследовании произведений устного народного творчества выяснилось, что перед единицами времени часто присутствуют числа. Известно, что у тюркских народов, в том числе и в татарской традиционной культуре, часто используются нечетные числа **один**, **семь**, **девять** и четные **шесть, двенадцать, сорок** и др. Их значение восходит к древним поверьям, к мифологии; считалось, что числа обладают магической силой. Примеры: «**бер елда ике яз** булмый» (в одном году двух весен не бывает); «**бер көнгә** кичексәң, **бер ай** куып җитә алмассың» (отстанешь на один день, не нагонишь за один месяц); «дусның дуслыгы **өч көннән** түгел, **өч елдан** соң беленер» (дружба друга проявится не через три дня, а через три года); «агачны үстерергә **илле ел**, кисәргә **биш минут** кирәк» (вырастить дерево требуется пятьдесят лет, а спилить хватает пяти минут); «арыш саламы **алты елдан** алтын булла» (ржаная солома через шесть лет золотом станет); «**алтмыш көн** атан булганчы, **алты көн** бура бул» (чем шестьдесят дней быть кастрированным верблюдом, лучше шесть дней самцом). **Атан** – кастрированный верблюд; **бура** – верблюд-самец [Татар халык иҗаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр, 1987, с. 113]; «атнада **җиде** җомга» (семь пятниц на неделе); «сарымсакны серкәгә салып тотсаң да, **сигез ел** исен саклый» (если чеснок положить в уксус, восемь лет будет хранить запах); «тургай килгән – **тугыз көн** кар калган» (прилетел жаворонок – снегу осталось на девять дней); «түбәннән югарыга **ун ел** менәләр, югарыдан түбәнгә **ун көн** дә җитә» (снизу вверх поднимаются десять лет, а спуститься сверху вниз хватает десяти дней); «ватыласы арба **кырык көн** алдан шыгырдый» (телега, что скоро сломается, за сорок дней начинает скрипеть) и др. Когда значение пословицы понятно и без нее, единица времени может не употребляться в текстах народных изречений. Например: «**туксансыз** тургай чырламас» (без девяноста жаворонок не запоет). **Туксансыз** – пока с начала года не пройдет девяносто дней [Татар халык иҗаты.

Мәкальләр һәм әйтемнәр, 1987, с. 146]; «авам-авам дигән агач **йөз** яши» (скрипучее дерево сто живет); «**утызда** ук атмаган **кырыгында** кылыч чапмас» (если в тридцать не стрелял из лука, в сорок саблей рубать не будет); «еланның һәр көне аяк астында, алай да **мең** яши» (змея каждый день под ногами, а все же сто живет) и др.

В некоторых пословицах, в которых использованы единицы времени с уточняющими числами, почти полностью отсутствуют обобщение и образность. Они основаны на многолетних наблюдениях людей, работающих на земле и конкретно сообщают о каком-либо событии или действии, либо об их результатах. Примеры: «арпа **алтмыш көндә** өлгерә, бодай **туксан көндә** өлгерә» (ячмень созревает за шестьдесят дней, пшеница созревает за девяносто дней); «арпа әйтер: «**кырык биш көндә** тишелеп чыгармын», - дияр (ячмень скажет: «Я взойду через сорок пять **дней**»); «**өч көн** үтте – чия чәчәге шиңде» (прошло три дня – вишневый цветок завял); «бәрәңге әйткән: «**кырык биш көндә** карыныңа керермен», - дигән (картошка сказала: «Через сорок пять дней буду у тебя в желудке») и др.

Неизменность дат проведения праздников у крещенных татар помогала точно отслеживать погоду по временам года и месяцам, что было большим подспорьем в проведении сельскохозяйственных работ. Слова, обозначающие памятные даты христианской религии, нашли отражение в текстах пословиц и поговорок: «**Күзмә** күпер суга, **Микула** кадак кага» (Кузьма строит мост, Никола вколачивает гвоздь). **Күзмә** (**Кузьма**) – по старому стилю 1 ноября. **Микула** (**Никола**) – по старому стилю 9 мая и 6 декабря [Татар халык иҗаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр, 1987, с. 61]; «**Питраудан соң** кошлар сайравы бетә, җәйнең яртысы үтә» (После Петрова дня птицы перестают петь, половина лета уже прошла). **Питрау** (**Петров день**) – по старому стилю 29 июля; «**Покрау** үтте – кыш җитте» (прошел Покров – зима настала). **Покрау** (**Покров**) – по старому стилю 1 октября [Татар халык иҗаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр, 1987, с. 62]; «**Элҗен** көн суга бер кашык салкын кушылыр икән» (В Ильин день в воду добавляется ложка холодной воды). **Элҗен (Ильин день**) – по старому стилю 20 августа [Татар халык иҗаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр, 1987, с. 63]; «җәй кунак – **Симән көне** озата» (лето гость – его провожает Семенов день). **Симән (Семен) көне –** по старому стилю 1 сентября [Татар халык иҗаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр,1987, с. 64]; «**Раштуада** бер көрәк кар бирмәс» (он в Рождество лопаты снега не даст). **Раштуа (Рождество)** – христианский праздник (по старому стилю 25 декабря) [Татар халык иҗаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр, 1987, с. 65].

Среди выражений, имеющих отношение к категории времени, можно отметить те, в которых отражаются дела давно минувших дней. В них часто встречаются имена религиозных или исторических персонажей. Например: «**Нух** пәйгамбәр заманыннан» (во времена пророка Ноя); «**Әби патшадан** калган» (со времен бабушки-царицы осталось). **Әби патша** – императрица Екатерина II (1729-1796); «**хан** заманыннан калган» (со времен ханов осталось) [Татар халык иҗаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр, 1987, с. 541]; «**Мамай** заманындагыларны белә» (знает то, что было во времена Мамая) и др.

Целая группа поговорок используется для обозначения того, чего никогда не случится: «абага чәчәк атканда» (когда папоротник зацветет); «бозау агачка арты белән менгәндә булла» (когда теленок взберется на дерево задом); «кызыл кар яуса, куянга койрык үссә» (если выпадет красный снег, а у зайца вырастет хвост) и т.д.

Как видно из наблюдений, пословицы и поговорки с использованием понятия времени среди паремий занимают достаточно большое место. Активность лексических единиц с использованием различных временных рамок говорит об их важной роли в жизни народа.

Источники и литература:

1. Ахунҗанов Г. Татар теленең идиомалары. Казан, 1972. 118 б.
2. Әхмәтьянов Р. Г. Татар теленең этимологик сүзлеге. Казан, 2015. Т.1. 543 б.; Т. 2. 567 б.
3. Беркутов В. М. Бизмәннәрдә – вакыт. Казан, 1992. 80 б.
4. Исәнбәт Н. Мәкальләребез турында / Татар халык мәкальләре. Т. 1. Казан, 1959. 258 б.
5. Махмутов Х. Ш. Афористические жанры татарского фольклора. Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени док. филол. наук. На правах рукописи. Казань, 1995. 76 с.
6. Мәхмүтов Х.Ш. Татар халкының афористик иҗаты / Татар халык иҗаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр. Казан: Тат. кит. нәшр., 1987. 5–36 бб.

7. Молчанова Л.А. Народная метрология. К истории народных мер длины. Минск: Наука и техника, 1973. 84 с.
8. Татар теленең аңлатмалы сүзлеге. Казан: Тат. кит. нәшр., 1977. Т. 1. 476 б.; Т.2. 1979. 726 б.; 1981. Т.3. 832 б.
9. Татар халык иҗаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр. Казан: Тат. кит. нәшр., 1987. 592 б.
10. Федорова Э.Н. Татар халык мәкальләрендә гарәп һәм фарсы алынмалары. Казан: Казан дәүләт ун-ты, 2004. 249 б.
11. Ярмухаметов Х. Копилка народной мудрости / Татарские пословицы. Казань: Тат. книжн. изд-во, 1979.

Суровень Д. А. (Екатеринбург)

ПРОЦЕССЫ ЭТНОГЕНЕЗА ДРЕВНИХ ЯПОНЦЕВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ I ТЫС. ДО Н.Э.

В последние годы были получены новые археологические, антропологические и генетические доказательства, подтверждающие древнюю миграцию на Японские острова этнических групп населения Южного Китая. Вывод о миграции выходцев из Южного Китая через Южную Корею на Японские острова находит подтверждение в генетическом материале японцев. Поэтому существует необходимость сопоставить данные генетических исследований с материалами антропологии, археологии и истории о процессе этногенеза древних японцев второй половины I тыс. до н.э.

Исследования *гаплогрупп* Y-хромосомы населения Южного Китая и Юго-Восточной Азии привели учёных к выводу о том, что Y-гаплогруппы O-M122 (т.е. O-M134 и O-LINE), а также последовательность O-M95 в пределах O-P31 пришли в Японию с распространением культуры *яёй* (начиная с 400 г. до н.э.). Высокая частота этих линий у населения юго-западной Японии, Кореи и Юго-Восточной Азии, вероятно, объясняет близость этого населения в поле MDS. Как было предложено учёными, вся *гаплогруппа* O должна происходить из Юго-Восточной Азии. Фактически, почти все генетические последовательности в пределах субклада O-M175*, кроме O-SRY$_{465}$ [см.: Kim и др., 2011] и O-47z, присутствуют в их самой большой частоте (например, O-M95, O-P31*, M122*, O-LINE, O-M119) в Юго-Восточной Азии / Океании и, как было предложено учёными, должны были возникнуть в Южном Китае. Их распространение в расположенные вокруг этого центра области, вероятно, сопровождалось быстрым ростом неолитической культуры и увеличением производства риса. Исследователи выдвинули гипотезу, что расселение неолитических земледельцев из Юго-Восточной Азии также принесли линии *гаплогруппы* O – в Корею и, в конечном счёте, в период *яёй* – в Японию [Hammer и др., 2006, p. 56; см. также: Nonaka и др., 2007, p. 480-495].

В 1996–1999 гг. группа учёных во главе с Сатоси Ямагути (сотрудником Национального музея науки Японии) сравнила человеческие останки периода *яёй*, обнаруженные в префектурах Ямагути и Фукуока, с останками времён династии Ранняя Хань (202 г. до н.э. – 8 г. н.э.), найденных в китайской прибрежной провинции Цзянсу, и обнаружила много общего между черепами и конечностями людей того времени. У двух черепов из провинции Цзянсу были намеренно выдернуты передние зубы – в периоды *дзёмон* и *яёй* эта практика перешла в Японию. Также генетические образцы, полученные от трёх из 36 скелетов из провинции Цзянсу, имеют сходство в части ДНК с образцами, полученными из скелетов жителей Японии периода *яёй* [Яёй дзидай…].

Подтверждением того, что это была миграция, а не просто передача культурных и технических достижений, являются данные антропологических исследований. Прямое сопоставление скелетов людей периодов *дзёмон* и *яёй* говорит о том, что люди этих двух

* Гаплогруппа O (M175) – Y-хромосомная гаплогруппа человека. Высокая концентрация носителей этой гаплогруппы наблюдается в Восточной и Юго-Восточной Азии у китайцев, корейцев, японцев, филиппинцев, малайцев, других народов Восточной и Юго-Восточной Азии, а также у сопредельных народов, на которых они повлияли в качестве субстрата. Возраст гаплогруппы O-M175: 28000-40000 лет; место появления: Восточная Азия или Юго-Восточная Азия; носители: китайцы, корейцы, японцы, народы Юго-Восточной Азии и Индонезийского–Малайского архипелага, мадагаскарцы.

периодов существенно отличаются друг от друга. Люди *дзёмон*а, в большинстве случаев, были ниже ростом с относительно более длинными предплечьями и нижними конечностями, с более крупными глазами, короткими и широкими лицами, с намного более выраженными чертами лиц, в частности, с более выраженными носами (люди *дзёмон* не имели монголоидных черт и сходны с антропологическим типом народа *айну*) [см.: Левин, 1971, с. 188–189]. Люди *яёй*, с другой стороны, были более высокими, с узкими лицами, близко посаженными глазами и плоскими носами. Большинство скелетов следующего за *яёй* периода *кофун*, обнаруженных в наше время археологами (за исключением скелетов людей *айну* и жителей Окинавы), напоминают по строению скелеты современных японцев. Поэтому считается, что нынешние японцы являются потомками переселенцев периода *яёй*, смешавшихся с коренными жителями островов [Яёи дзидай...; см.: Левин, 1971, с. 183–189].

Возникает вопрос – по причине чего, как и когда произошла миграция населения из юго-восточного Китая в Японию? Надо полагать, данная миграция была связана с событиями первой половины V века до н.э., происходившими в Южном Китае.

Продолжавшаяся много лет война между южно-китайскими государствами Юэ и У в 473 году до н.э. закончилась победой Юэ [Сыма, с. 201] (Ши-цзи, гл. 40-я, Хуэй-ван, 16-й год пр.). Уский *ван* Фу-ча (495–473 гг. до н.э.) покончил жизнь самоубийством [Сыма, 1987, с. 38] (Ши-цзи, гл. 31-я, 473 г. до н.э., 11-я луна, день *дин-мао*). «В это время царство Юэ уже покончило с У, но не смогло ещё распространить свою власть на землях к северу от рек Янцзы и Хуайхэ» [Сыма, 1987, с. 201] (Ши-цзи, гл. 40-я, Наследственный дом княжества Чу, Хуэй-ван, 44-й г. пр.). Далее сказано: «Тем временем, Чу стало захватывать земли на востоке, расширив территорию вплоть до берегов реки Сышуй»* [Сыма, 1987, с. 201] (Ши-цзи, гл. 40-я, Наследственный дом княжества Чу, Хуэй-ван, 44-й г. пр.).

На восточном побережье Китая обитали народы, названные в китайских источниках «восточными *и*» (кит. *дун-и*). Одно из последних упоминаний о «восточных *и*» относится именно к 473 г. до н.э., когда против них выступило государство Чу [Сыма, 1987, с. 191]. После этого упоминания о «восточных *и*», как жителях восточного побережья Китая, в источниках исчезает. Позднее термином «восточные *и*» стали называть обитателей Маньчжурии, Кореи и Японских островов [Джарылгасинова, 1967, с. 61–62]. Это может означать следующее: события периода Восточного Чжоу – войны, вторжения – вызвали переселение части южно-китайских этносов, среди которых были и предки народа *вожэнь* (яп. *вадзин*, т.е. древних японцев). По мнению Эгами Намио, этногруппы *у*, *юэ* и *минь* (с самого раннего периода китайской истории обитавшие в южно-китайских приморских областях, где они выращивали рис, но не в северокитайских традициях), когда государство Чу распространило свою власть на прибрежные области, оказались недовольными этим, и началось массовое выселение аборигенов, очень искусных в плавании на лодках и активно занимавшихся прибрежной торговлей. Они буквально были “вытолкнуты” в Южно-китайское море [Mizuno, 1968, p. 63-64] и стали переселяться в новые земли.

Падение государства У также должно было повлечь за собой миграцию части недовольного *юэ*ским завоеванием *у*ского населения и, прежде всего, бегство членов правящего дома У (потомков вождя Тай-бо) и высшей *у*ской знати. В связи с этим, следует обратить внимание на сведения «Синсэн-сёдзи-року» о родах китайских переселенцев из У (др.-яп. Курэ), мигрировавших в Японию: род Мацуно-но *мурадзи* происходил от древнекитайского *у*ского *ван*а Фу-ча* (495-473 гг. пр. до н.э.) (Синсэн-сёдзи-року, св. 23-й, [837] Мацуно-но *мурадзи*). Это означает, что отпрыски Фу-ча рано или поздно добрались до Японских островов. Возникает вопрос: не связано ли бегство древних *у*сцев после поражения 473 г. до н.э. с началом миграции предков народа *вожэнь* в середине I тыс. до н.э.? Это вполне может быть, так как, по сообщению китайских источников, люди *вожэнь* считали себя потомками Тай-бо, т.е. выходцами из местности У. Что говорит в

---

* Река Сышуй текла вдоль южной границы государства Лу, занимавшего земли у юго-западного основания полуострова Шаньдун.

* 「右京。諸蕃。漢。松野連。出㆑自 呉王㆒夫差 也。」 [CCP1, 1962. C. 295]; ср.:

「松野連（まつののむらじ）。呉王㆒**夫差**より出づ。」 [CCP2, 1962].

пользу миграции в Японию части *у*ского населения. Ещё Хаяси Радзан в первой половине XIX века высказал мысль (опираясь на сведения «Вэй-чжи»), что японцы – потомки выходцев из государства У [Конрад, 1923, с. 45] (хотя далеко не все исследователи приняли такую точку зрения [см.: Mizuno, 1968, p. 17]). Наверно, более правильно было бы говорить о том, что часть знати Северного Кюсю I–III вв. н.э. выводила своё происхождение от *у*ского правителя Фу-ча (495-473 гг. пр. до н.э.), а через него – от *у*ского вождя Тай-бо (начала IX века до н.э.). А часть рядовых общинников Северного Кюсю, скорее всего, была потомками тех *усцев* (*цзинь*ских *мань* и *и* по этнической принадлежности), которые, в своё время (в начале IX в. до н.э.) оказались под властью вождя Тай-бо и потом управлялись его преемниками [см.: Суровень, 2010, с. 116-123].

Таким образом, как установили исследователи, в середине I тыс. до н.э. [Воробьев, 1959, с. 105; см., напр.: Мещеряков, 1989, с. 282; Сано, 1959, с. 51; Таксами, Косарев, 1990, с. 113] этномасса рисоводов – южных монголоидов [Воробьев, 1959, с. 105] (т.е. часть *цзинь*ских *мань*, восточных, *хуай*ских [в том числе, южных *хуай*ских] и южных *и*, среди которых были также и *у*сцы, и *юэ*сцы, а также одна из двадцати шести этнических групп южных и восточных *и*, называвшейся народом *вожэнь* [обитавшим рядом с *юэ*] [подробнее см.: Суровень, 2010]) – мигрировала из прибрежных районов восточного и юго-восточного Китая, а также низовий реки Янцзы (из Цзян-нани*, т.е. Южного Китая) [Воробьев, 1980, с. 56; см.: Арутюнов, 1960, с. 64; Kidder, 1977, p. 47; Уэда и др., 1980, с. 35; Явата, 1956, с. 201; Мацумото, 1978, с. 252, 269, 238; Сано, 1959, с. 8, 51, 84, 85; Нихон-дзэнси, 1958, с. 145–146, 149; Григоренко, 1972, с. 48; Ōbayashi, 1977, p. 10].

Скорее всего, как считают исследователи, путь переселенцев из Цзяннани не пролегал непосредственно из Южного Китая на Японские острова, а проходил через Южную Корею, сыгравшую роль “промежуточной станции” [Хасимото, 1956, с. 7; Мори, 1962, с. 90; Уэда и др., 1980, с. 56-58; Сано, 1959, с. 51; Мацумото, 1978, с. 269; Мацумото, 1977, с. 248; История… 1986, с. 118; Воробьев, Соколова, 1976, с. 7; Вовин, 1988, с. 90; Левин, 1971, с. 185; Деопик, Крюков, 1988, с. 396; Лисовой, 1986, с. 273, 274; Арутюнов, 1960, с. 63–64]. По мнению Эгами Намио, эти древние мореплаватели из южно-китайских приморских областей поплыли вдоль побережья Восточного Китая (до Шаньдунского полуострова [Тихонов, 1998, с. 30]) через Жёлтое море и прибыли на западное и южное побережье Кореи [Mizuno, 1968, p. 64].

Исследователи отмечают, что во второй половине I тыс. до н.э. в южных прибрежных районах Корейского полуострова, включавших будущие каяские земли, расселились *аустронезийские* мигранты (как полагают, переселившиеся в Корею из Южного Китая через Шаньдунский полуостров). Их отличают “погребения в керамических сосудах” (кор. *онгван-мё*) и дольмены “южного типа” (кор. *намбан-сик*). По-видимому, именно они принесли на юг Корейского полуострова культуру риса [Тихонов, 1998, с. 30].

Как видно из китайских, корейских и японских источников, в доисторическую эпоху Южную Корею населяли народы, ставшие потом известными под именем *хан*. Исследователям ясно, что в процессе этногенеза *хан* приняли участие северные народы – народы *емэк* (кит. *вэймо*), основной этнический субстрат на территории Южной Маньчжурии и Северной Кореи [Бутин, 1984, с. 144, 145].

Однако в формировании *хан*ского этноса участвовали народы другой, некорейской, этнической принадлежности [Бутин, 1984, с. 145]. По нашему мнению, их предками были вышеупомянутые *аустронезийские* мигранты, прибывшие в прибрежные районы Южной Кореи во второй половине I тыс. до н.э. и передавшие людям *хан* многие черты своей материальной культуры (в том числе, и культуру риса) [Тихонов, 1998, с. 30; подробнее см.: Суровень, 2017, с. 148-161]. Находясь в Корее, носители рисоводческой культуры и *аустроазиатских* языков испытали языковое и культурное влияние алтаеязычных народов Центральной и Северо-восточной Азии [Воробьев, 1980, с. 56], т.е. народа *емэк* (кит. *вэймо*) [Бутин, 1984, с. 144, 145]. По мнению Эгами Намио, выходцы из Южного и Центрального Китая, поселившиеся на западном и южном побережье Кореи, смешались с

*江南 кит. *Цзян-нань* – досл. “[территории] к югу от реки [Янцзы-]*цзян*”.

корейцами и создали рисоводческую культуру, рассматриваемую в Корее как культуру «гладкой керамики и полированного камня» (а в Японии – как рисоводческую культуру *яёй*) [Mizuno, 1968, p. 63-64].

Японские и некоторые западные исследователи полагают, что и в более позднее время народ *во* (*вожэнь*) мог жить в Южной Корее, будучи остаточным населением, оставшимся здесь после миграции основной части *вожэнь* в Японию [Уэда и др., 1980, с. 57–58; 56; Воробьев, 1980, с. 75, 79; см.: Конрад, 1923, с. 62; Иофан, 1974, с. 23, 24]. Впервые эту гипотезу в 1969 г. выдвинул Иноуэ Хидэо, а Ямао Юкихиса в 1972 г. представил подробный критический анализ взглядов Иноуэ Хидэо. В 1975 г. Г. Лэдъярд также предположил, что люди *ва* (кит. *во*) населяли Южную Корею*. Исходя из всего вышесказанного, Иноуэ Хидэо пришёл к выводу, что термином *вожэнь* обозначался сначала (1) народ в Южном Китае (в Цзян-нани, в XI–X вв. до н.э.); (2) позднее – народ *вожэнь* в Южной Корее, и затем (3) народ на Японских островах (III в. до н.э. – III в. н.э.) [Уэда и др., 1980, с. 58]. Все вместе это может указывать на пути миграции предков народа *вожэнь* из Южного Китая в Японию [Уэда и др., 1980, с. 57, 56-58]. Наиболее вероятным районом выселения носителей культуры *яёй* можно считать юго-восточную часть Корейского полуострова (кит. Чэньхань, кор. Чинхан; и Карак – Кая, Куя, район Кымхэ). На это указывает сходство обычаев *чэньхань*цев и *вожэнь* [см.: Конрад, 1923, с. 62; Иофан, 1974, с. 23, 24].

Причины миграции рисоводов из Южной Кореи на Японские острова указал профессор Сеульского университета Хон Вонтхак. Около 400 г. до н.э. произошли резкие климатические изменения, которые дали начало так называемому “Малому ледниковому периоду” (400–300 гг. до н.э.). Тогда горные ледники, видимо, снова стали наступать, установилась более прохладная погода. Это повлекло за собой великое переселение кельтов в западной части Евразийского континента и события периода Воюющих государств в Китае (403–221 гг. до н.э.) в восточной части континента. Наступление Малого ледникового периода подтолкнуло около 300 года до н.э. рисоводов южной части Корейского полуострова пересечь Корейский пролив в поисках более тёплой и влажной земли [Hong].

Таким образом, вскоре после миграции предков народа *и́дзумо* (тунгусо-маньчжурского происхождения) [подробнее см.: Суровень, 2012; Суровень, 2013], в конце *неолита* [Воробьев, 1959, с. 105] (на основании археологического материала это событие датируется IV в. до н.э. [см., напр.: Мещеряков, 1989, с. 282; Сано, 1959, с. 51; Таксами, Косарев, 1990. с. 113]), этномасса рисоводов – южных монголоидов [Воробьев, 1959. с. 105] (потомков выходцев из Цзян-нани) переселяется из Южной Кореи через Цусимский пролив в Японию [Воробьев, 1980, с. 56; см.: Арутюнов, 1960, с. 64; Kidder, 1977, p. 47; Уэда и др., 1980, с. 35; Явата, 1956, с. 201; Мацумото, 1978, с. 252, 269, 238; Сано, 1959, с. 8, 84, 85; Нихон дзэнси, 1958, с. 145-146, 149; Григоренко, 1972, с. 48; Ōbayashi, 1977, p. 10]. По мнению Эгами Намио, обитавшие на западном и южном побережье Кореи выходцы из Южного Китая перебрались через корейские проливы и продвинулись на острова Цусима и Ики, и, в конце концов, достигли северного берега Кюсю. Самые ранние археологические объекты периода *яёй* были обнаружены в долине реки Онга (преф. Фукуока) [Воробьев, 1959, с. 40; Левин, 1971, с. 183; Светлов, 1985, с. 14] и на стоянках Итадзукэ и Набата в северной части Кюсю [Яёй дзидай…].

Ока Масао определяет одну группу переселенцев как группу из Юго-Восточной Азии, мигрировавшую с юга Китая, возможно, *аустронезийского* (*микронезийского*) происхождения, которая в период *раннего яёй* появилась в Японии и принесла рыболовство и культуру поливного риса. По мнению японского учёного, в группе преобладала *патрилинейная* организация, основанная на возрастных разрядах со сложной системой инициаций. С этим этносом связаны обряды плодородия и многие мифологические циклы [Ермакова, 1995 а, с. 22; Ермакова, 1995 б, с. 262]. Данный этнос сыграл важную роль в формировании народа *вожэнь* в юго-западной Японии.

Кроме того, указывает Ока Масао, в начале периода *яёй* (то есть одновременно с

* Г. Лэдъярд цитирует сообщением «Вэй-чжи», что Ва “смежны с” или “живут среди” людей Хан в Южной Корее [Akima, 1993. p. 97, n. 1]. Подробнее см.: [Суровень, 2017].

аустронезийцами из Юго-Восточной Азии) из районов к югу от реки Янцзы в Японию прибыла ещё одна *аустронезийская* группа (или группа, говорящая на языке *аустронезийского* типа). Эти люди занимались охотой, сеяли суходольный рис. Социальная система была *матрилинейная*. В каждой деревне этой группы были шаманы, возможно, вождями территориальных общин были женщины–шаманки. С данной группой Ока Масао связывает мотив божеств–сиблингов, рождающих землю посреди моря, и богиню солнца*[Ермакова, 1995 б, с. 262; Ермакова, 1995 а, с. 22]. Как считают исследователи, миф об Аматэрасу был получен от этнической группы, обитавшей в области к югу от реки Янцзы в Китае [Palmer, 1991, p. 82]. Из этой этнической группы, видимо, происходили предки по мужской линии будущей династии Ямато. Новые *аустронезийцы* ассимилировались с поселившимися здесь ранее (во II тыс. до н.э.) *аустронезийцами* меланезийского происхождения [Ермакова, 1995 а, с. 22; Ермакова, 1995 б, с. 262] (надо полагать, предками *кумасо* и *хаято*).

По мнению Эгами Намио, прибывшие из Южной Кореи выходцы из Южного Китая на северном побережье Кюсю смешались с протояпонцами, составлявшими племена прибрежных рыболовов – так называемых людей *ама***. Народ из Южного Китая, смешавшись с корейцами и протояпонцами *ама*, и создал рисоводческую культуру, рассматриваемую в Корее как «культура гладкой керамики и полированного камня», а в Японии как рисоводческая культура *яёй* [Mizuno, 1968, p. 63-64]. Хон Вонтхак считает, что культура бронзы (с элементами культуры железа) *яёй* (300 г. до н.э. – 300 г. н.э.) является продуктом народа *кая* (обитавшего в южной части Корейского полуострова) при смешении с культурными элементами *айн*ских и *малайско-полинезийских* аборигенов Японских островов [Hong].

Близкую к гипотезе Эгами Намио точку зрения высказал другой японский исследователь Миками Цугио. Он обращает внимание на то, что *дольмены* в северной части острова Кюсю, относящиеся к культуре *яёй*, идентичны по своему характеру с типами могильников того же периода в Южной Корее [см.: Hudson, 1992, p. 158]. При таком типе захоронения, тело покойного помещалось в земляную яму, кувшин или деревянный или каменный гроб. Могила затем перекрывалась огромным монолитом как крышкой [Hudson, 1992, p. 158]. Это позволило Миками Цугио предположить, что в Северный Кюсю могли проникнуть люди из правящего слоя классового общества, только что возникшего (во II в. до н.э.) на юге Кореи, что определило общность культур Японии и Кореи, существовавшую в период *яёй* [Рю, 1975, с. 73, 74, 75]. Ивасаки Дзирō и Марк Хадсон указывают, что, хотя *дольмены* были перенесены из Кореи в Японию в период начального *яёй* (самой ранней фазы раннего *яёй* [Hudson, 1992, p. 158, n. 10]), эти мегалитические захоронения имели в Японии ограниченное географически и хронологически распространение. *Дольмены* концентрируются на территории нынешних префектур Сага и Нагасаки, то есть там, где появились первые переселенцы из южной Кореи [Hudson, 1992, p. 158].

Пришельцы из Южной Кореи заполнили этнически относительно свободную территорию на Северном Кюсю, оставшуюся в стороне от основного миграционного потока *протоайнов* и *аустронезийцев*, двигавшихся по островам Рюкю, восточному берегу Кюсю, отделенного от Северного Кюсю хребтом [Воробьев, 1980, с. 59].

Исследования Исии Ёсими о древнейших топонимах Японии (шестнадцати топонимах, оканчивающихся на -*мару* – так называемых топонимах "*мару-тимэй*")***, связанных с археологическими объектами периода *яёй*, – показали, что: во-первых, самая древняя высокая концентрация этих топонимов обнаруживается в пределах двухкилометровой зоны археологических объектов раннего *яёй* (III–II вв. до н.э.) местности Ито префектуры Фукуока в Северном Кюсю [Исии, 1999, с. 50, 54, 51, рис. 1]

Исии Ёсими пришёл к выводу, что данные топонимы *мару-тимэй* являются

---

* Впоследствии – Аматэрасу

** 倭海人 досл. "*ама* из *Ва*"; где 倭яп. *ва* (кит. *во*) – досл. "карлик", 海人 *ама* – рыбак, рыбачка.

*** Шестнадцать топонимов – это: Кана*мару*, Иси*мару*, Оу*мару* , Дай*мару* , Ко*мару*, Току*мару*, Ото*мару*, Фуку*мару*, Мия*мару*, Ину*мару*, Уси*мару*, Ива*мару*, На*мару*, Цунэ*мару* , Они*мару* и Камэ*мару* [Исии, 1999, с. 49].

остаточными названиями первых поселений (яп. *сюраку*), созданных людьми этнической группы (в японской историографии получившей наименование *тэнсон*) – носителей культуры *яёй* после их переселения с континента [Исии, 1999, с. 50, 54, 51, рис. 1]. Расположенная на запад от Фукуока префектура Сага также дала самую высокую концентрацию топонимов *мару-тимэй* периода раннего *яёй* [Исии, 1999, с. 54, 63, схема 8].

Рис. 1. [Исии, 2000, с. 30, рис. 4; см. также: Исии, 1999, с. 55, рис. 5]

Эти же топонимы периода раннего *яёй* обнаружены и на острове Ики [см. рис. из: Исии, 2000, с. 30, рис. 4.].

Таким образом, получилось, что в период раннего *яёй* носителями данной культуры были освоены земли, ныне входящие в состав префектур Фукуока и Сага в Северном Кюсю [Исии, 1999, с. 50, 55, рис. 5].

В этническом смешении на Северном Кюсю и в Нагато (южная оконечность Хонсю) превалировали пришлые элементы (выходцы из Южной Кореи). Юг Кюсю, где жили предки *кумасо* и *хаято* (*аустронезийцы*), оказался отрезанным хребтом, и пришельцы пошли на восток – по северной и южной сторонам Хонсю [Воробьев, 1980, с. 59].

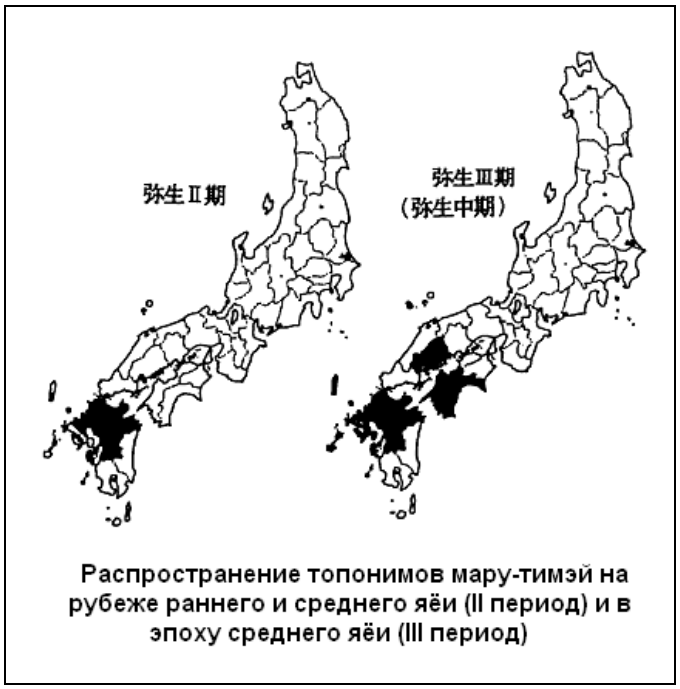


Рис. 2. [Исии, 2000, с. 30, рис. 4; см. также: Исии, 1999, с. 55, рис. 5]

Исследования Исии Ёсими показали, что топонимы *мару-тимэй* и связанные с ними археологические объекты появляются сначала (на рубеже раннего и среднего *яёй*, т.е. на рубеже II–I вв. до н.э. [см.: Левин, 1971, с. 184]) в землях, ныне входящих в состав префектур Ойта и Кумамото [Исии, 1999, с. 54, 64, схемы 9 и 10]; а в период среднего *яёи* (I в. до н.э. – I в. н.э. [см.: Левин, 1971, с. 184]) – на островах Цусима, в землях префектуры Нагасаки (включая прилегающие острова), землях префектуры Хиросима (в юго-западном Хонсю), а также в землях префектуры Эхимэ и, возможно, Кōти (в западном и юго-западном Сикоку) [Исии, 1999, с. 54, 55, рис. 5; см. также: Исии, 2000, с. 30, рис. 4]. При этом в данный период (рубежа раннего и среднего *яёи* и эпохи среднего *яёй*) наблюдается временное уменьшение топонимов *мару-тимэй* и связанных с ними археологических объектов в землях префектуры Фукуока [Исии, 1999, с. 51, схема 1; с. 54] и необратимое уменьшение топонимов *мару-тимэй* и связанных с ними археологических объектов в землях префектуры Сага [Исии, 1999, с. 63, схема 8; с. 54]. Это, по мнению Исии Ёсими, означало, что поселения выходцев из области Ито были основаны в землях Ойта и Кумамото на рубеже нашей эры [Исии, 1999, с. 54].

В Западном Хонсю переселенцы встретили людей народа *ѝдзумо* [Николаев, 1905, с. 2] (обитавших, прежде всего, на территории нынешней префектуры Симанэ). Предположительно, вступление переселенцев в контакты с народом *идзумо* можно датировать II в. до н.э.

По мере удаления от первоначального центра высадки (Северного Кюсю) влияние пришлых элементов уменьшалось [Воробьев, 1980, с. 59]. В конце концов, как считают исследователи, в I в. н.э. *аустроазиаты* проникли в Центральную Японию (Кинай)*, где они столкнулись с аборигенным населением, находившимся на уровне ведения присваивающего хозяйства.

Таким образом, формирование древнеяпонского этноса связано с миграцией из Южного Китая этнических групп, носителей гаплогруппы O и рисоводства, с чем в Японии связан переход к производящей экономике и появление культуры *яёй*.

Источники и литература:

1. Арутюнов С.А. К оценке роли миграций в древней истории Японии // Советская этнография. 1960. № 1. С. 60–71.
2. Бутин Ю.М. Корея: от Чосона к Трём государствам. Новосибирск, 1984. 256 с.
3. Вовин А.В. К вопросу об этногенезе японцев // Народы Азии и Африки. 1988. № 4. С. 90–98.
4. Воробьев М.В. Древняя Япония. М., 1959. 119 с.
5. Воробьев М.В. Япония в III–VII веках. М., 1980. 344 с.
6. Воробьев М.В., Соколова Г.А. Очерки истории науки, техники и ремесла в Японии. М.: Наука, 1976. 230 с.
7. Григоренко Б.Г. О времени и условиях проникновения земледелия в Японию // Центральная Азия и Тибет. Новосибирск: Наука, 1972. С. 47–50.
8. Деопик Д.В., Крюков М.В. Древнеяпонские государства // История древнего Востока / Под ред. В. И. Кузищина. М., 1988. С. 396–398.
9. Джарылгасинова Р.Ш. Некоторые вопросы источниковедения Когурё // Историография и источниковедение стран зарубежного Востока: Дальний Восток и Юго-Восточная Азия. М., 1967. С. 57–73.
10. Ермакова Л.М. Речи богов и песни людей. М.: Вост. лит., 1995 а. 272 с.
11. Ермакова Л.М. Три типа ритуальных текстов древней Японии // Религии древнего Востока. М.: Вост. лит., 1995 б. С. 259–301.
12. Иофан Н.А. Культура древней Японии. М.: Наука, 1974. 261 с.
13. Исии Ёсими 石井 好. Дзёдай тимэй дэмпа-ни кан-суру сӯти дзиккэн: Тōсэн-сэцу-но сэйтōсэй 上代地名伝播に関する数値実験: 東遷説の正当性 // Кэнкю̄ киё̄ 研究紀要 (Тōкё̄ торицу кōкӯ кōгё̄ кōто сэммон гаккō дэнси кōгакука

* Данные антропологии показывают, что при изучении скелетов не отмечено различий между людьми Кюсю и людьми Кинай [Hashimoto, 1956, p. 4].

東京都立航空工業高等専門学校電子工学科). – 2000, сентябрь. № 37. С. 27–38.
14. Исии Ёсими 石井 好. Онкӗ кōгаку-но кантэн-кара мита дзӗдай тимэй (Ито-но Мару-тимэй)-но дэмпа-но кэнкю̄ 音響工学の観点からみた上代地名(伊都の丸地名)の伝播の研究 // Кэнкю̄ киӗ 研究紀要 (Тōкӗ торицу кōкӯ кōгӗ кōто сэммон гаккō дэнси кōгакука 東京都立航空工業高等専門学校電子工学科). – 1999, сентябрь. № 36. С. 49–64.
15. История народов Восточной и Центральной Азии. М.: Наука, 1986. 580 с.
16. Конрад Н.И. Япония: народ и государство. Пг.: Наука и школа, 1923. 168 с.
17. Левин М.Г. Этническая антропология Японии. М.: Наука, 1971. 236 с.
18. Лисовой Н.Н. Сквозь века, традиции и стили // Искусство стран Востока. М.: Просвещение, 1986. С. 269–298.
19. Мацумото Сэйтӗ 松本 清張. Сэйтӗ-цӯси 清張通史. Токио 東京: Кōдансяа 講談社, 1977. Т. II. 280 с.
20. Мацумото Сэйтӗ 松本 清張. Сэйтӗ-цӯси 清張通史. Токио 東京: Кōдансяа 講談社, 1978. Т. III. 268 с.
21. Мещеряков А. Н. Древнеяпонская цивилизация // Древние цивилизации. М.: Мысль, 1989. С. 280–287.
22. Мори Киёто 森 清人. Нихон синси 日本新史. Токио 東京: Кинсэйся 錦正社, 1962. 366 с.
23. Николаев А.А. Очерки по истории японского народа. СПб.: Изд-ние Общественной Пользы, 1905. Т. I. 198 с.
24. Нихон дзэнси 日本全史. Токио 東京: Тōкӗ-дайгаку сюппанкай 東京大学出版会, 1958. Т. I. 321 с.
25. Рю Хакку. Проблемы ранней истории Кореи в японской историографии. М.: Наука, 1975. – 198 с.
26. Сано Ямато 佐野 大和. Нихон-но акэбоно 日本のあけぼの. Токио 東京: Сӗхō сётэн 小峰書店, 1959. 282 с.
27. Светлов Г. Е. Путь богов: синто в истории Японии. М.: Мысль, 1985. 240 с.
28. Синсэн-сӗдзи-року, в 3-х частях 新撰姓氏録 // Саэки Арикиё 佐伯有清. “Синсэн-сӗдзи-року”-но кэнкю̄. Хомбун-хэн 新撰姓氏録の研究　本文篇. Токио 東京: Ёсикава кобункан 吉川弘文館, 1962. С. 149–350.
29. Синсэн-сёдзи-року, в 30-ти свитках 新撰姓氏録。全三十巻 // 佐伯有清『新撰姓氏録の研究 本文篇』 (Саэки Арикиё. Исследование “Синсэн-сӗдзи-року”. Основной текст. Токио: Ёсикава кобункан, 1962) // URL: http://www.h4.dion.ne.jp/~munyu/sujroku.html (дата обращения: 10.07.2016).
30. Суровень Д. А. Древние государства южного Китая и этногенез народа вожэнь // Китай: история и современность. Материалы научно-практической конференции, 11-12 ноября 2009 г. Екатеринбург: Урал. гос. ун-т, 2010. С. 116–123.
31. Суровень Д.А. Сведения древнеяпонских источников о расселении тунгусо-маньчжурского народа идзумо на острове Хонсю // Вестник вятского государственного гуманитарного университета. Киров, 2013. № 1 (1). С. 72–87.
32. Суровень Д.А. Участие тунгусо-маньчжурских народов в заселении Японских островов // Вестник Уральского отделения РАН: наука, общество, человек. 2012. № 4 (42). С. 80–90.
33. Суровень Д.А. Этнокультурные и политические связи южнокорейских общин–государств I-III веков с юго-западной Японией (по материалам древнекитайских и древнекорейских источников) // Россия и Корея в меняющемся мировом порядке, 2017: VI Международная корееведческая конференция, 17–18 мая 2017 г.: тезисы и доклады / Отв. ред. И. А. Толстокулаков. Владивосток: Изд-во Дальневост. федерал. ун-та, 2017. С. 148–161.
34. Сыма Цянь. Исторические записки: Ши-цзи. М.: Наука, 1987. Т. V. 366 с.
35. Таксами Ч. М., Косарев В. Д. Кто вы, айны? М.: Мысль, 1990. 318 с.
36. Тихонов В. М. История каяских протогосударств (вторая половина V в. – 562 г.). М.: Вост. лит. РАН, 1998. 256 с.
37. Уэда Масааки 上田 正明, Мори Кōити 森 浩 Ямада Мунэмуцу 山田 宗睦. Нихон кодай-си 日本古代史. Токио 東京: Тикума сёбо 筑摩書房, 1980. viii, 334 с.

38. Хасимото Масукити 橋本 増吉. Тōē-си-дзē-ёри митару нихон дзē-ко-си кэнкю̄ 東洋史上より見たる日本上古史研究. Токио 東京: Тōēбунко 東洋文庫, 1956. 1033 с.
39. Явата Итирō 八幡 一郎. Хоко то татэ 矛と楯 // Кодайси-кэнкю̄: Яматай-коку 古代史研究: 邪馬台国. Токио 東京: Янагихара сётэн 柳原書店, 1956. С. 183–204.
40. Яёй дзидай: зарождение японской государственности // URL: http://leit.ru/modules.php?name=Pages& pa=showpage&pid=1398 (дата обращения: 10.07.2016).
41. Akima Toshio. The myth of the Goddess of the Undersea World and the Tale of Empress Jingū's subjugation of Silla // Japanese journal of religious studies. 1993. № 20/2-3. P. 95–185.
42. Hammer M.F., Karafet T.M., Park Hwayong, Omoto Keiichi, Harihara Shinji, Stoneking M., Horai Satoshi. Dual origins of the Japanese: common ground for hunter-gatherer and farmer Y chromosomes // Journal of Human Genetics. 2006. № 51. P. 47–58.
43. Hashimoto Masukichi. Ancient Japan studied in the light of Far Eastern history // Хасимото Масукити. Тōē-си-дзē-ёри митару нихон дзē-ко-си кэнкю̄. Токио: Тōēбунко, 1956. P. 1–7.
44. Hong Wontack. History of ancient Japan. The Yamato Kingdom: The first unified state in the Japanese islands established by the Paekche people in the late fourth century // URL: http://www.wontackhong.pe.kr (дата обращения: 10.07.2016).
45. Hudson Mark J. Rice, bronze, and chieftains – an archaeology of Yayoi ritual // Japanese journal of religious studies. 1992. No 19/2-3. P. 139–189.
46. Kidder E. Ancient Japan. – Oxford: Elsevier–Phaidon, 1977. 152 p.
47. Kim Soon-Hee, Kim Ki-Cheol, Shin Dong-Jik, Jin Han-Jun, Kwak Kyoung-Don, Han Myun-Soo, Song Joon-Myong, Kim Won, Kim Wook. High frequencies of Y-chromosome haplogroup O2b-SRY465 lineages in Korea: a genetic perspective on the peopling of Korea // Investigative Genetics. – 2011. No 2:10. P. 1-11 // URL: http://www.investigativegenetics.com/content/2/1/10 (дата обращения: 30.10.2018).
48. Mizuno Yu. Origins of the Japanese people // Understanding Japan. Tokyo, 1968. №22. P. 19–42.
49. Nonaka I., Minaguchi K., Takezaki N. Y-chromosomal binary haplogroups in the Japanese population and their relationship to 16 Y-STR polymorphisms // Annals of Human Genetics. 2007. No 71. P. 480–495.
50. Ōbayashi Taryō. The origins of Japanese mythology // Studies on ancient Japanese history (Acta Asiatica, No 31). Tokyo: Tōhō gakkai, 1977. P. 1–23.
51. Palmer Edwina. Land of the Rising Sun. The predominant east-west axis among the early Japanese // Monumenta Nipponica. 1991, spring. Vol. 46. No 1. P. 69–90.

Ташкенбаев Т.Т. (Ташкент, Узбекистан)

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНО-ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ КОЛОНИАЛЬНОГО ТУРКЕСТАНА В РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

Во второй половине XIX в. Средняя Азия становится объектом пристального изучения российской историографии. Торгово-политическая заинтересованность России в этом регионе, активизировавшаяся в начале XIX в., завершается в его второй половине завоеванием большей части его территории. Помимо данных о природно-сырьевых ресурсах и производительных силах, колониальной администрации необходимо было также глубже узнать о социально-экономических отношениях, общественной жизни, религиозных воззрениях, культуре и быте местного населения. Этим и объясняется появление в русской историографии конца XIX – начала XX вв. большого пласта научной литературы по среднеазиатской тематике.

Российские исследователи и правящие круги прекрасно понимали, что наиболее глубокую информацию о регионе могут дать местные первоисточники. Чтобы сделать их доступными для широкого круга исследователей, их надо было выявить, перевести на русский язык, составить научные комментарии и издать. Этой работой занимались известные и высокопрофессиональные российские востоковеды, историки, этнографы, а

также многие туркестанские чиновники, владевшие местными языками – В.В. Григорьев, Н.И. Веселовский, Г.С. Саблуков, Н.С. Лыкошин, М.Ф. Гаврилов, В.Л. Вяткин, Н.П. Остроумов, В.П. Наливкин и многие другие.

Поскольку могущественным и всеобъемлющим фактором, определявшим все стороны жизни местного населения региона, был ислам, то всем исследователям, занимавшимся изучением Средней Азии, прежде всего очень важно было иметь в русском переводе главную священную книгу мусульман – Коран, а также законы шариата и различные производственные уставы и нравственные предписания, регулировавшие внутреннюю жизнь мусульманского общества. Поэтому большим событием в российском востоковедении было издание в 1878 г. в Казани текста Корана, впервые переведенного на русский язык с арабского оригинала известным казанским востоковедом Г.С. Саблуковым. В 1894 и 1907 годах это издание было повторно издано, но с параллельно приведенным арабским текстом, в 1991 г. вышло репринтное воспроизведение текста Корана, изданного в 1907 г. В 1893 г. в Ташкенте были изданы Комментарии мусульманского права «Хидоя", переведенные с английского под редакцией военного губернатора Сырдарьинской области Н.И. Гродекова [Хидоя, 1893, с. 513]. В последующие годы были изданы «Шариатские статьи о правовых отношениях мусульманского населения Туркестанского края, извлеченные из коренного действующего арабского изложения" по вопросам брака, наследства, дарения [Шариатские статьи, 1970, с. 70], Сборник мусульманских постановлений о войне с неверными [Джихадали газават, 1899, с. 101–128], «Кодекс приличий на Востоке" Мухаммада Садыка Кашкари, Постановления мусульманского законодательства о дольщиках, Рисоля (цеховые уставы) сартовских ремесленников [Рисоля сартовских ремесленников, 1912].

В исследуемый период российская историография обогащается не только ценной источниковой базой, но и разнообразными оригинальными исследованиями по среднеазиатской тематике.

Следует особо отметить работы, дающие общие и многоаспектные сведения о Туркестанском крае. Это труды И.И. Гейера «Путеводитель по Туркестану", «Туркестан", В.И. Массальского «Туркестанский край" (XIX том общероссийского издания «Россия. Полное географическое описание", выпускаемое под редакцией В.П. Семенова-Тяньшанского). По широте охвата материала и детальности его изложения труд В.И. Массальского вполне можно назвать малой энциклопедией Туркестанского края начала XX в [Гейер, 1909; Массальский, 1913, с. 101-134]

Помимо трудов обобщающего характера историография исследуемого периода располагает значительным числом работ по конкретным проблемам экономики, общественной жизни, социальным и бытовым отношениям Туркестанского края и сопредельных с ним ханств. Все они были написаны уже в начале XX в., то есть тогда, когда была сформирована направленность развития экономики региона как сырьевого придатка метрополии, а его промышленность сориентирована только на производство продуктов нужных для промышленности России и потому хорошо отражают ситуацию в крае в тот период. Среди работ, освещающих экономические вопросы, следует выделить работы А. Губаревич-Родобыльского, Н.С.Лыкошина, А.П. Демидова, С.И. Гулишамбарова, В.Н. Оглоблина, В.В. Заорской и А. Александера [Лыкошин, 1905; Демидов, 1912; Гулишамбаров, 1913, Оглоблин, 1914; Заорская, Александер, 1915]. Особо надо отметить капитальный труд супругов В.В. Заорской и А. Александер. Он ценен для нас тем, что дает первые и единственные обобщенные сведения о численности промышленных заведений Туркестана к 1914 г., характере их производства, численности работающих на них рабочих, их профессиональном и национальном составе. Они свидетельствуют о том, что накануне первой мировой войны рабочий класс в Туркестане был крайне малочисленным и не мог оказывать того решающего влияния на его общественно-политическую жизнь, какое ему приписывалось в советской историографии, поскольку на тысячу человек населения Туркестана приходилось всего 3-4 рабочих, тогда как в России это число составляло 48 рабочих [Заорская, Александер, с. 19].

Весьма обширна литература по проблемам сельского хозяйства, что объясняется аграрным характером экономики Туркестана и особой заинтересованностью колониальной администрации в глубоком знании этой проблемы. Основное внимание уделялось в работах проблемам выращивания хлопка, который к началу XX в. становится

практически монокультурой в крае. «Едва ли какая-либо отрасль русского хозяйства, - писал чиновник Департамента земледелия В.И. Массальский, - может похвастаться таким огромным и быстрым развитием, какого достигло в сравнительно короткий период времени наше хлопководство" [Массальский, 1910, с. 21]. Проблемы, возникшие в структуре сельского хозяйства в регионе, в связи с активным развитием хлопководства и, обусловленные этим, изменения в структуре и экономике дехканских хозяйств широко отражены в работах чиновников Департамента земледелия В.И. Массальского и С.А. Мелик-Саркисяна, делопроизводителя Управления земельных и государственных имуществ Туркестанского края В.И. Шкапского, чиновников налоговой службы Туркестанского края А.И. Шахназарова и А.П. Демидова, агронома Управления по переселенческим делам Сырдарьинской области В.И. Юферева, агронома земельно-податного отдела Сырдарьинской области С.В. Понятовского. Тот факт, что авторы этих работ были чиновниками колониальной администрации, работавшими в сфере сельского хозяйства края, и, следовательно, хорошо владевшими ситуацией, повышает их информационную значимость. С нашей точки зрения, их нельзя обвинять в субъективизме или стремлении приукрасить положение дехкан. В связи с тем, что крупные плантаторские хозяйства, выращивающие хлопок, в крае не получили распространения и основным производителем этой культуры был дехканин, работавший на небольшом (2-3 десятины) участке земли, перед ними стояла четкая задача не восхвалять жизнь туркестанского дехканина, а дать анализ реального экономического положения его хозяйства и найти пути его укрепления. Эти пути они искали через общества мелкого кредита, ссудно-сберегательные кассы, простейшие кооперативы, которые позволили бы небольшим дехканским хозяйствам увеличить их эффективность и тем самым выращивать как можно больше хлопка для текстильной промышленности метрополии. Приводимые в работах А.П. Демидова, В.И. Юферева, С.В. Понятовского расчеты доходности хлопка в сравнении с другими сельскохозяйственными культурами, объясняют причину наличия в крае преимущественно небольших дехканских хозяйств. Получалось, что выращивать такую высокодоходную и товарную культуру, как хлопок, на относительно небольшом земельном наделе дехканской семье было выгодно, так как она получала возможность, используя вековой опыт предков в высокоинтенсивном труде, обходиться только своими силами, не прибегая к найму дополнительных рабочих рук, и весь доход оставлять в семье. Анализ же бюджета таких хозяйств показывает, что выращивание хлопка силами только своей семьи, делало эти хозяйства вполне самодостаточными (хотя, конечно, им нужна была помощь кредитами, удобрениями и т.д.). Все это позволяет сделать вывод о том, что в начале XX в. в туркестанском кишлаке значительную часть составляли небольшие дехканские хозяйства среднего достатка. Однако, этот вывод опровергает сложившееся в советской историографии мнение, что в туркестанском кишлаке в этот период большинство составляли малоземельные хозяйства бедняков, для которых выход из нужды был возможен только в коллективных хозяйствах, что дехканин не способен был единолично вести эффективное хозяйствование.

Для исследования социальной структуры общества среднеазиатского региона историография исследуемого периода дает достаточно много материала. В той или иной степени сведения по этой проблеме содержатся почти во всех названных выше работах. Их дополняют также труды таких видных краеведов и этнографов, как Н.С. Лыкошин, В.П. Наливкин, Н.П. Остроумов, Н.Л. Мордвинов, А.И. Добросмыслов, Н.А. Маев [Лыкошин, 1899, с. 17-57; Наливкин, Наливкина, 1886; Остроумов, 1881; Мордвинов, 1908, с. 204, Добросмыслов, 1912; Маев, 1876, с. 260-313]. Все эти исследования дают достаточно материала, чтобы сделать вывод, что в результате изменившейся политической и экономической ситуации в регионе в конце XIX – начале XX вв. складывается новая социальная структура общества, формируется и утверждается новая социальная сила – слой собственников, функционирующих в различных сферах деятельности. Кровно заинтересованные в сохранении и приумножении своей собственности, как основы благополучия и общественного положения, собственники становятся главной фигурой, участвующей в развитии производительных сил общества, упрочении его стабильности. Причем, большую часть этого слоя собственников составляли средние собственники, которые преобладали в сельском хозяйстве, промышленном, кустарно-ремесленном производствах, торговле, интеллектуальной сфере.

Кроме данных о социальной структуре туркестанского общества, работы этих авторов содержат интереснейшие материалы о социальных отношениях, религиозных воззрениях, социальной психологии, чертах характера и быта населения региона. Хотелось бы отметить их оценку характера и ментальности коренных туркестанцев. Известный этнограф Н.П. Остроумов писал, что туркестанские мусульмане «отличаются религиозностью, честностью, трезвостью и умеренностью в жизни. Религиозность составляет основную черту их воспитания и поддерживается широко распространенным среди населения начальным образованием, отличающимся религиозно-нравственным направлением, а честность, трезвость и умеренность составляют естественные черты их патриархального быта. Все эти качества весьма важны по их благотворному влиянию не только на жизнь современного населения, но и на жизнь будущих поколений". Русских исследователей в Туркестане удивляли благопристойные взаимоотношения местного населения, которые по словам другого известного краеведа и этнографа В.П. Наливкина «отличались сдержанностью и вежливостью, а многотысячная толпа, собиравшаяся в городах во время праздников, не оставляла желать ничего лучшего в отношении благочиния и благопристойности". Особенно поражала их воспитанность мусульманских детей, их «умение владеть собой и поддерживать порядок в какой угодно обстановке, даже при соблазнительности предстоящих лакомств" [Наливкин, 1913, с. 36]. Уважительно относились русские ученые к деятельности махаллей в городах и кишлаках с их этической системой, в которой главенствовали взаимопомощь, гостеприимство, уважение к старшим, особая забота о детях, родителях, стариках и которая стала одной из черт национальной культуры и психологии коренного населения региона, сохранившись до настоящего времени.

Завершая историографический обзор, можно сделать вывод, что социально-экономические проблемы колониального Туркестана были достаточно разработаны в русской литературе конца XIX – начала XX вв., которая создала солидную историографическую базу проблемы. Ее достоинством является большое разнообразие исследуемых вопросов и высокий информационный уровень собранного и обобщенного фактического материала, поэтому она широко используется большим кругом исследователей.

Источники и литература:

1. Гейер И.И. Путеводитель по Туркестану. Ташкент. 1901. 255 с.
2. Гейер И.И. Туркестан. Изд. 2-е. Ташкент, 1909. 346 с.
3. Граменицкий С.М. Постановления мусульманского законодательства о дольщиках // Туркестанский сборник. Т. 459. Ташкент, 1908. С.136-147.
4. Губаревич-Радобыльский А. Экономический очерк Бухары и Туниса. Опыт сравнительного исследования двух систем протектората. СПб., 1905. 261 с.
5. Губаревич-Радобыльский А. Постройка железных дорог в Бухарском ханстве и влияние этих дорог на хлопководство СПб., 1912; Его же. Значение Туркестана в торговле России с сопредельными странами Азии // Материалы для изучения хлопководства. Вып. 2. СПб., 1912. 239 с.
6. Гулишамбаров С.И. Экономический обзор Туркестанского района, обслуживаемого Среднеазиатской железной дорогой (Закаспийская, Самаркандская, Сырдарьинская и Семиреченская области, а также Бухарское и Хивинское ханства). Ч. 1-3. Асхабад, 1913.
7. Демидов А.П. Экономический очерк хлопководства, хлопковой торговли и промышленности в Туркестане. Ташкент, 1912, 1922. 256 с.
8. Демидов А.П. Экономический очерк хлопководства, хлопковой торговли и хлопковой промышленности в Туркестане. Ташкент, 1912. 256 с.
9. Джихадали газават (Перевод мусульманских постановлений о войне с неверными) / Пер. Ярового-Равского // Сборник материалов по мусульманству. Т. 1. Ташкент, 1899. С. 101-128.
10. Добросмыслов А.И. Ташкент в прошлом и настоящем. Исторический очерк. Ташкент, 1912. 520 с.
11. Заорская В.В., Александер А. Промышленные заведения Туркестанского края. Разработка данных анкеты, произведенной летом 1914 г. экономической

организацией изысканий по устройству водохранилищ в верховьях реки Сырдарьи. Петроград, 1915. 559 с.
12. Лыкошин Н.С. Казии // Русский Туркестан. Ташкент, 1899. С.17-57.
13. Лыкошин Н.С. Результаты сближения русских с туземцами // Справочник по Туркестанскому краю на 1903 г. Ташкент, 1903.
14. Лыкошин Н.С. Полжизни в Туркестане. Очерк быта туземного населения. Петроград, 1916. 412 с.
15. Лыкошин Н.С. Чапкулинская волость Ходжентского уезда Самаркандской области (опыт исследования экономических и бытовых условий жизни населения Чапкулинской волости) // Справочная книга Самаркандской области. Вып. 8. Самарканд, 1905. 25 с.
16. Маев Н.А. Азиатский Ташкент // Материалы для статистики Туркестанского края. Вып. 4. СПб., 1876. С. 260-313.
17. Массальский В.И. Хлопководство, орошение государственных земель и частная предприимчивость. СПб., 1910. С.21.
18. Массальский В.И. Хлопковое дело в Средней Азии (Туркестан, Закаспийская область, Бухара и Хива) и его будущее. СПб., 1892. 166 с.
19. Массальский В.И. Хлопководство, орошение государственных земель и частная предприимчивость. СПб., 1910.
20. Мелик-Саркисян С.А. Хлопковое дело Ферганской области и меры его упорядочения. М., 1914. 68 с.
21. Мордвинов Н.Л. Суд у оседлых инородцев Туркестана; Богоугодные и благотворительные учреждения (вакф) у оседлых инородцев Туркестана; К вопросу о положении оседлых инородцев Туркестана // Туркестанский сборник. Т. 454. Ташкент, 1908.
22. Мухаммад Садык-и-Кашкари. Абд-ул-салихын (Кодекс приличий на Востоке) / Пер. Н. Лыкошина // Сборник материалов по мусульманству. Т. 2. Ташкент, 1900. С. 21-83.
23. Наливкин В. и Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886. 244 с.
24. Наливкин В.П. Очерк благотворительности у оседлых туземцев Туркестанского края // борник материалов по мусульманству. Т. 2. Ташкент, 1900. С. 131-147;
25. Наливкин В.П. Положение вакуфного дела в Туркестанском крае до и после его завоевания // Ежегодник Ферганской области. Т. 3. Новый Маргилан, 1904. С. 1-57.
26. Наливкин В.П. Туземцы раньше и теперь. Ташкент, 1913. 144 с.
27. Наливкин В.П. Сведения о туземных мадраса Сырдарьинской области в 1890/91 учебном году. Ташкент, 1916. 93 с.
28. Оглоблин В.Н. Промышленность и торговля Туркестана. М., 1914.
29. Остроумов Н.П. Введение в курс исламоведения. Ташкент, 1914. С.117.
30. Остроумов Н.П. Исторический очерк народного образования в городах и укреплениях бывшей Сырдарьинской линии в Туркестанской области с 1860 г. по 1867 г. Ташкент, 1881. 198 с.
31. Остроумов Н.П. Сарты. Этнографические материалы. Вып.1. Изд. 2-е, доп. Ташкент, 1896. 272 с.
32. Остроумов Н.П. Мусульманское законоведение (из курса, читанного в 1908/1909 году офицерам на курсах индустани. Ташкент, 1909. 82 с.
33. Остроумов Н.П. К 50-летию Ташкента (15 июня 1865 г. – 15 июня 1915 г.). Ташкент, 1915. 80 с.
34. Понятовский С.В. Опыт изучения хлопководства в Туркестане и Закаспийской области. СПб., 1913. 357 с.
35. Понятовский С.В. Сельское хозяйство, промышленность и торговля Туркестана за 50 лет русского владычества // Туркестанское сельское хозяйство. 1915. № 6.
36. Рисоля сартовских ремесленников / Собрал и перевел М.Гаврилов. Ташкент, 1912. 59 с.
37. Россия. Полное географическое описание. Настольная и дорожная книга под ред. В.П. Семенова-Тяньшанского. Т. 19. Туркестанский край, составил князь В.И.Массальский. СПб., 1913. 861 с.

38. Хидоя. Комментарии мусульманского права / Пер. с англ., под ред. Н.И. Гродекова. Вып. 1-4. Ташкент, 1893. Вып. 1. 513 с.; Вып. 2. 462 с.; Вып. 3. 243 с.; Вып. 4. 319 с.
39. Шариатские статьи с переводом на русский язык о правовых отношениях мусульманского населения Туркестанского края, извлеченные из коренного действующего арабского изложения, по вопросам, предложенным сенатором графом К.К. Паленом на обсуждение комиссии ученых туземцев, созванной из трех областей края в Ташкенте. Ташкент, 1910. 77 с.
40. Шахназаров А.И. Сельское хозяйство в Туркестанском крае. СПб., 1908 512 с.
41. Шкапский В.И. Амударьинские очерки к аграрному вопросу на нижней Амударье. Ташкент, 1900. 283 с.
42. Юферев В.И. Труд в хлопковых хозяйствах Туркестана (опыт характеристики рабочего вопроса в хлопковых районах Туркестанского края). СПб., 1914. 60 с.
43. Юферев В.И. Хозяйство сартов Ферганской области. Ташкент, 1911. 76 с.
44. Юферев В.И. Русский хлопок. Петроград, 1916. 28 с.

Ташкенбаева Д. А. (Ташкент, Узбекистан)

ВОПРОСЫ РАЗВИТИЯ МУСУЛЬМАНСКОГО ДУХОВЕНСТВА В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛА XX ВВ. (НА ПРИМЕРЕ КОЛОНИАЛЬНОГО ТУРКЕСТАНА)

Во второй половине XIX в., как известно, в результате завоевательных акций Российской империи большая часть территории региона была превращена в ее колонию – Туркестанский край, а над Бухарским эмиратом и Хивинским ханством был установлен протекторат и свою самостоятельность они сохранили только формально. Вся политическая и административная власть в Туркестанском крае была сосредоточена в руках колониальной администрации. Но, реально оценивая внутреннюю ситуацию в регионе и понимая какую огромную роль играет мусульманская религия и мусульманское духовенство в жизни его населения, метрополия оставила все сферы их влияния неизменными. Ислам по-прежнему оставался организатором юридической, социальной, производственной, культурной, духовно-нравственной сфер жизни всех слоев и страт мусульманского населения Туркестанского края, которое составляло его подавляющее большинство. По данным переписи населения Российской империи 1897 г. мусульмане составляли в Сырдарьинской области 96,41%, Ферганской – 99, 09%, Самаркандской – 97,62% их населения [Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897].

Конечно, нельзя сказать, что религиозные воззрения населения оставались в Туркестанском крае в исследуемый период неизменными. Под влиянием изменившейся политической и экономической ситуации – включения Туркестана в орбиту экономической жизни России, активного развития товаро-денежных отношений, интенсивного развития сельского хозяйства, строительства железных дорог и промышленных предприятий по переработке сельскохозяйственного сырья – произошла определенная трансформация отдельных религиозных понятий и положений. Тем не менее, влияние Ислама оставалось в крае очень сильным. Нравственное достоинство каждого частного лица, как и прежде, оценивалось в обществе степенью его подчинения общепринятым законам шариата. Мусульманин, не исполняющий полностью и точно внешних обрядов религии или занимающийся не только запрещенными, но даже не одобряемыми шариатом действиями (пьянство, ростовщичество, клевета и др.), считался неблагочестивым, ненадежным лицом и лишался в своей общественной среде доверия. Например, он не допускался к свидетельским функциям (а свидетельство на Востоке было признаком высоко общественного доверия) и опекунству, так как это были богоугодные дела, а он нарушил божественные заповеди [Торнау, 1892, с. 13–14]. Такие представления не искореняются быстро из общественного сознания.

Вся система мусульманского образования и духовно-нравственного воспитания была исключительной прерогативой духовенства, а мусульманское законоведение было не просто наукой о праве в европейском понимании, а являлось религиозным правом, поэтому служители мечетей, преподаватели мактабов и мадраса, мусульманские законоведы были образованными богословами, хорошими знатоками Корана, законов шариата и его толкований. Это и определяло громадное влияние и приоритетное

положение в обществе мусульманского духовенства. В «Бухарском трактате о чинах и званиях», написанном бухарским ученым и государственным деятелем конца XIX – начала XX вв. Шарифджаном-Махдумом говорилось, что первыми четырьмя должностями, установленными «государями Мавераннахра в согласии с блестящим шариатом» были должности, занимать которые могли только духовные лица: судья шейх-уль-ислам; верховный судья кази-калян; мухтасиб (или раис) – наблюдающий за правильностью мер и весов, за соблюдением установленных цен и исполнением религиозных обязанностей; мударрис – преподаватель высшей конфессиональной школы [Шарифджан-Махдум, 1948, с. 139–140].

При жестком политическом строе среднеазиатских ханств духовенство находилось на особом положении и полновластные эмиры и ханы при принятии важных решений вынуждены были считаться с ним. Это наглядно показывает борьба за открытие в Бухарском эмирате новометодных мактабов в начале XX в. Их открытию способствовала поддержка бухарского казия Баддреддина, который, как пишет С. Айни, «будучи человеком сведущим в происходящих в мире событиях, понимая необходимость, не препятствовал их открытию» [Айни, 1975, с. 306–307], а также поддержка известного бухарского муфтия Домулло Икрама [Умняков, с. 90]. Растущая популярность этих школ встревожила основную массу консервативного духовенства и оно выступило против новых школ. После смерти в 1908 г. казия Бадреддина они добились у эмира согласия на закрытие новометодных мактабов в сентябре 1909 г. Причем закрыты школы были по велению другого видного духовного лица Бухары – кази-каляна Бурханиддина-садра. Он же категорически отказал в просьбе русской колониальной администрации на имя эмира в сентябре 1917 г. о восстановлении этих школ. Эмир не возражал против их открытия, но сделать это без согласия кази-каляна не решился [Хамраев, 1975, с. 10].

Превращение Туркестана в колонию Российской империи привело к непосредственному столкновению мусульманских традиций, религиозных предписаний и привычных жизненных устоев с совершенно новыми реалиями. Серьезные изменения в жизни местного общества сильнее всего ударили по мусульманскому духовенству. Прежде всего оно лишилось политической власти, была разрушена традиционная бюрократическая система, упразднены прежние ханские чиновничьи должности – кази-калян, кушбеги, раисы, занимаемые раньше духовными лицами и дававшие им большую власть над мусульманским населением. Кроме того, в крае появилась новая религиозная страта – христианское духовенство, развернувшее активную миссионерскую деятельность, которой надо было противостоять в борьбе за духовное лидерство. Начали ломаться традиционная социальная структура общества и меняться социальные приоритеты, появились новые социальные страты. Из купцов, кустарей и ремесленников начал формироваться новый социальный слой промышленных предпринимателей, в кишлаке появилась сельская буржуазия – баи. Это меняло их образ жизни и смягчало непререкаемое значение религии. Появились новые технические, строительные, культурные и бытовые новшества в виде телеграфа, телефона, конки, электричества, европейской городской архитектуры, мебели, предметов домашнего быта и т.д. Многие мусульмане начали строить свои дома в русской части городов и организовывать свой быт по европейскому образцу. Происходило стирание резких граней между людьми разной национальности и разной веры и, как пишет известный этнограф и исламовед Н. П. Остроумов, «мало помалу страх неизвестности прошел, религиозная нетерпимость ослабела» [Остроумов, 1896, с. 101].

Все это внесло раскол в прежнюю монолитность рядов мусульманской духовной элиты, которая встала перед необходимостью оценки новых явлений, привносимых русскими, и формированием отношения мусульманского населения к ним. Наиболее фанатичная и реакционная часть духовенства враждебно противостояла всему новому – и вторжению русских на их земли, и привнесенным русскими изменениям. Этому было свое объяснение: всю жизнь изучая свои богословские книги, основанные на непререкаемых положениях Корана, мусульманские богословы были глубоко проникнуты духом своего учения и невозможностью его оспаривать, поэтому им было, конечно же, трудно вдруг нарушить, казалось бы нерушимые, заповеди и перейти к пониманию новых явлений. Ташкентский богослов Мирза Алим ибн Рахим Ташканди, андижанский ишан Мухаммад Али (известный под именем Дукчи-ишана) и многие другие были категорически настроены

против российских колонизаторов. По мнению исследователя Б. Бабаджанова, они полагали, что не следует пользоваться предметами, произведенными «иноверцами», или пользоваться ими крайне осторожно, согласуясь с религиозными предписаниями. Они исключали всякую возможность сближения с русскими и призывали все взаимоотношения с ними свести только к неизбежному минимуму [Бабаджанов, 2004, с. 16].

Была и другая часть мусульманской духовной элиты, которая, придерживаясь прогрессивных взглядов, признавала возможность тесного сотрудничества с русскими, необходимость получения новых знаний, принятия и применения технических новшеств, которые пришли в край с ними, поскольку они нужны для развития народов региона по пути прогресса и цивилизации. В их числе были Тура-Курганский казий Исхак-хан тура ибн Джунайдаллах Хаджа (Ибрат), выдающийся просветитель, историк и поэт Ахмад ибн Мир Насир ибн Йусуф ал-Ханафи ал-Сиддики ал-Бухари (Ахмад Даниш), служивший при дворе бухарского эмира Насраллаха, а затем казием в провинциях Хузар и Нахрапай; ташкентский казий Мухитдин-Хаджа; ташкентский ишан Абдулкасим-хан, бухарский просветитель и поэт Абдурауф Фитрат. Исхак-хан тура считал, что духовенство обязано призывать верующих к восприятию новшеств и не проявлять свое невежество. В работе «Мизан-аз-заман» («Весы эпохи») он писал, что настала жизнь промышленности, ремесел и науки, осваивать которые обязанность мусульман, а улама должны призывать их к этому, а те, кто отвергает новые вещи, вроде машин или новых видов одежды проявляют свой фанатизм [Исхак-хан тура ибн Джунайдаллах Хаджа (Ибрат). Мизан-аз-заман, 2001].

Причем, за пользу знаний выступали не только активные просветители, как, например, Фитрат или Ахмад Даниш, который обращаясь к молодому поколению писал: «Конечная цель ваших внутренних стремлений и тех обещаний, которые сулят изучающим светские науки, состоит в том, чтобы побудить людей к овладению знаниями, дабы эти науки вечно развивались на земле» [Даниш, 1960, с. 235]. Но, что особенно важно, за пользу знаний выступали и ученые богословы, основным занятием которых было каждодневное общение с простыми верующими. Например, в «Туркестанской туземной газете» за 1885 г. были приведены слова очень популярного среди жителей Ташкента ишана Абдулкасым-хана: «От усвоения знаний какого бы ни было народа получается только польза, так как каждый народ, усваивая знания другого народа, придает новую силу собственному знанию»[Туркистон вилоятининг газети, 1885, № 22]. Казий Сибзарской части Ташкента Мухитдин-Ходжа, сын последнего ташкентского кази-каляна Хакима-Ходжи, также высказывался за пользу знаний. При открытии 29 июля 1888 г. новой мечети Ходжи-Ахрара в Ташкенте он сказал: «Повсеместно на земном шаре и во все времена у образованных народов наиболее почитаются два предмета: один из них религия, а другой – знание» [Туркистон вилоятининг газети, 1888, № 30].

В то же время необходимо отметить – для всех прогрессивных представителей мусульманского духовенства Туркестана было характерен тот факт, что, призывая к изучению светских наук и использованию новых достижений цивилизации, они не стремились и не призывали к предательству своей религии, своих религиозных убеждений. Все они были за неизменное сохранение своей веры. А. Фитрат в сочинении «Рахбари-и нажот» («Путь к спасению») предупреждает читателя, что своими призывами к заимствованию у европейцев и русских он не призывает принять веру христиан, и вопрос технических и научных связей не может и не должен выноситься в плоскость религиозных дискуссий [Бабаджанов. Указ соч. С. 15]. Более того, будучи людьми глубоко верующими, они призывали единоверцев приобретать знания для того, чтобы, по словам Саттархана Абдулгаффарова, «по возможности постичь произведения своего Творца и Его совершенное могущество». «В богословии нашем сказано, – писал он, – что Бог премудр и мы верим этому; но если мы не знаем анатомии, физики, химии и др. светских наук, то мы не будем ясно понимать в чем заключается Божия премудрость. Кроме того, при помощи этих светских наук мы и себе и ближним своим будем в состоянии больше приносить пользы» [Туркистон вилоятининг газети. 1885. № 13]. В своих произведениях они, используя обширные богословские знания, создавали их в понятной для народа богословской манере изложения. Так, Исхак-хан тура свое вышеупомянутое произведение «Мизан-аз-заман» по стилистике построил как проповедь с наставлениями и напоминаниями с целью теологически оправдать и обосновать возможность использовать технические новшества новой цивилизации или предметы быта. Он пишет: «Новые вещи

появляются каждую эпоху и их стоит взвешивать на весах эпохи». Их он рассматривает как существующие в реальной жизни, не отраженные в шариате, но и не противоречившие ему [Исхак-хан тура (Ибрат). Указ соч. Предисловие, с. 6].

Как говорилось выше, утверждение в крае власти колониальной администрации имело для мусульманского сообщества и ряд негативных последствий. Одним из таких проявлений было ухудшение качества судопроизводства для местного населения, осуществляемого судами казиев. Мы уже отмечали, что казии были не просто юристами, а образованными богословами, прекрасно знающими Коран, множество его толкований и толкований законов шариата. До завоевания края Российской империей казии назначались кази-каляном. Причем, только из богословов, прошедших полный курс наук в мадраса, где ученики должны были показать не только свои способности в знаниях, но и прилежание, и безукоризненное поведение в быту.

В соответствии с «Положением об управлении Туркестанским краем», для коренного населения были сохранены народные суды – суды казиев. Но должность кази-каляна была упразднена, а казии стали избираться обществом на 3 года. От кандидатуры на должность казия теперь не требовалось обязательного богословского образования, просто он должен был быть не младше 25 лет, пользоваться уважением и доверием народа, не состоять под судом и следствием. Он был, по словам крупного колониального чиновника и этнографа Н. Лыкошина, «избранником толпы, а вернее какой-либо определенной группы, победившей на выборах» [Лыкошин, 1916, с. 56]. Отсутствие требований об образовательном уровне будущих судей открыло широкий доступ к судопроизводству людям малограмотным и невежественным, а это немедленно сказалось на его качестве. Чиновник колониальной администрации Н. Мордвинов писал «Русском вестнике» в 1899 г.: «Среди современных казиев есть немало таких, которые не знают не только ни Корана, ни шариата, но и почти безграмотные. Кази-калянов давно уже нет, следовательно, нет и обычного в прежнем суде надзора за познаниями казиев и за нравственной стороной их жизни. Современный суд казиев сохранил только прежнюю форму, а не содержание, да и форму то существенно испорченную» [Мордвинов, 1908, с. 801].

Кроме того, в исследуемый период в крае наблюдалось общее снижение уровня знаний у казиев, имеющих высшее мусульманское образование, то есть окончивших полный курс туркестанских мадраса. Прежде всего, среди них отмечалось ухудшение знания арабского языка. А поскольку все мусульманские трактаты по юриспруденции были написаны только на арабском языке, то это обусловило, прежде всего, затруднение их прочтения, а значит и детальное знание законов шариата. Туркестанские мадраса заметно стали снижать уровень своего обучения. Специалисты объясняли это тем, что с упразднением должности кази-каляна ухудшился надзор за расходованием доходов с вакфного имущества, на которые содержались мадраса. Кроме того, много значительных вакфов находилось под непосредственным надзором кокандского хана и его видных сановников, которые считали лучшим средством для прославления своего имени учреждение богатых вакфов в пользу крупных мадраса. Тем самым объективно они способствовали развитию мусульманского образования и богословия. Отстранение государства от управления вакфным имуществом и фактическая передача его частным лицам, которые «уже не так близко принимали к сердцу благополучие ученых и процветание учебных заведений» [Лыкошин, с. 68], привели к тому, что доходы туркестанских мадраса стали падать, а с ними начало ухудшаться и качество преподавания в них. И только в Бухаре, благодаря наличию мадраса с очень богатыми вакфами [Осроумов, 1914, с.167] и хорошему надзору за ними, по свидетельству современников, изучение мусульманского законоведения продолжало поддерживаться на прежнем, высоком уровне и «хорошо подготовленные ученые выходили только из мадраса Бухары» [Остроумов, с. 167]. Поэтому на имя туркестанского генерал-губернатора постоянно поступали прошения о разрешении выезда в Бухарский эмират для получения там богословского образования [ЦГА РУз, ф.И- 1, оп. 20, д. 46].

И все же, несмотря на все эти негативные моменты, мусульманское население края принимало свои суды казиев, как данную им шариатом неизбежность и даже не помышляло об их возможной замене европейским судом. Более того, чиновники колониальной администрации с удивлением констатировали тот факт, что в начале XX в.

русское население начало широко пользоваться предоставленным им «Положением об управлении Туркестанским краем», правом по исковым делам с местным населением обращаться в народные суды – суды казиев. «Казалось бы, – пишет Н. С. Лыкошин, – до крайности нелепо предпочитать решению дела у мирового судьи по строго определенным статьям европейского кодекса разбирательство в народном суде и отдавать свое дело в руки иноверца и иноплеменника, не связанного никакими нам известными положениями и во всем ссылающегося на юридические тонкости шариатских судов. Однако, русские люди в своих делах все чаще обращаются к народному суду» [Лыкошин, с. 107]. Можно предположить, что русских привлекало то, что у казия вопрос решался быстро, а у мирового судьи он мог превратиться в долгое разбирательство.

Факты говорят, что и в начале XX в. ислам все также регламентировал взаимоотношения всех слоев мусульманского общества, сопровождал и направлял жизнь и труд дехканина, ремесленника, торговца. И те некоторые трансформации исполнения религиозной обрядности, произошедшие под влиянием изменившейся экономической ситуации и некоторых цивилизационных процессов, не дают оснований для утверждения о наличии ее кризиса. Тем более, что мусульманское духовенство по-прежнему владело системой мусульманского образования и религиозно-нравственного воспитания, народным судопроизводством, регламентировало бытовые отношения мусульман. Сильные позиции Ислама в Туркестане вынуждена была признавать колониальная администрация на самом высшем уровне. Туркестанский генерал-губернатор С.М. Духовской в своем всеподданнейшем докладе Николаю II «Ислам в Туркестане», написанном в 1899 г. с позиций явного превосходства русского колонизатора, констатировал, что Ислам в крае «до сего времени представляет собой солидную силу, с которой нам неизбежно придется считаться еще долгое время». И далее он пишет: «Никак не следует форсировать нашу миссионерскую деятельность... Ислам в Туркестане столь силен, что на быстрый перелом и особенно поколения, выросшего под обаянием его нынешней силы, было бы напрасно рассчитывать» [ЦГА РУз, ф. И-1, оп. 11, д. 1832-а, лл. 2 об, 6 об]. Таким образом, ислам и в колониальном Туркестане продолжал оставаться влиятельной силой мусульманского общества.

Источники и литература:

1. Айни С. История мангытских эмиров. Собр. соч. Т. 6. М., 1975. С. 306–307.
2. Ахмад Даниш. В назидание детям о пользе ремесел и занятий // Путешествие из Бухары в Петербург. Избранное. Душанбе, 1960. С. 235.
3. Бабаджанов Б. Русская колонизация Центральной Азии: взгляд местных интеллектуалов // Исламские ценности и Центральноазиатские реалии. Рабочие документы ИФЕАК. Вып. 7.(март 2004 г.). Ташкент, 2004. С. 15–16.
4. Бабаджанов Б. Андижанское восстание 1898: "дервишский газават" или антиколониальное выступление? // Общественные науки в Узбекистане. 2001. № 2. С. 25–30; № 4. С. 61–67.
5. Исхак-хан тура ибн Джунайдаллах Хаджа (Ибрат). Мизан-аз-заман / Подг. к изд., предисл., ред. текста проф. Х. Коматцу, Б. Бабаджанова. Ташкент-Токио, 2001. Предисловие . С-8, текст л. 14 а-в, 24 в-25 в.
6. Лыкошин Н.С. Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. Петроград, 1916. С. 56, 68, 107.
7. Мордвинов Н. Л. К вопросу о положении оседлых инородцев Туркестана // Туркестанский сборник. Т. 454. Ташкент, 1908. С. 801.
8. Осроумов Н.П. Введение в курс исламоведения. Ташкент, 1914. С. 167
9. Остроумов Н.П. Сарты. Этнографические материалы. Изд. 2. Ташкент, 1896. С. 101.
10. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. 86. Сырдарьинская область. СПб., 1905. С. XII; Том 89. Ферганская область. СПб., 1904. С. IV; Том 83. Самаркандская область. СПб., 1905. С. V.
11. Торнау. Особенности мусульманского права. СПб., 1892. С. 13–14.
12. Туркистон вилоятининг газети. 1885. № 13.
13. Туркистон вилоятининг газети. 1885. № 22.
14. Умняков И.И. К истории новометодной школы в Бухаре // Бюллетень САГУ. № 16. С. 90.

15. Хамраев А. Некоторые черты феодального способа производства в Бухаре XIX века // Из истории Узбекистана XIX–XX вв. Сборник научных трудов Ташгоспединститута. Ташкент, 1975. С. 10.
16. ЦГА РУз, ф. И-1, оп. 11, д. 1832-а, лл. 2 об, , 6 об.
17. ЦГА РУз, ф.И- 1, оп. 20, д. 46.
18. Шарифджан-Махдум. Бухарский трактат о чинах и званиях (и об обязанностях носителей их в средневековой Бухаре) / Перевод и комм. А. А. Семенова // Советское востоковедение. М., Л., 1948. Т. 5. С. 139–140.

Теуш О.А. (Екатеринбург)

РУССКОЕ ЗАХОЛУСТЬЕ: ЯЗЫКОВОЙ ОБРАЗ

Европейский Север России является крупным и в то же время малонаселенным регионом России. Северное положение, суровый ландшафт, холодный климат обусловили специфику заселения территории: поселения нередко замкнуты, оторваны друг от друга, расположены на значительных расстояниях. На этой территории есть как крупные центры, так и небольшие малонаселенные деревни, не имеющие регулярной связи с центром. Такие места нередко называют *захолустьем*.

Согласно традиционной этимологии, лексему *захолу́стье* /место, далекое от культурных центров, глухая провинция/ сближают с древнерусским *халуга* /тын, изгородь/ или русск. диал. *холуди́на* /жердь, хворостина / [ТСРЯ, 271]. Тем самым внутренняя форма слова восстанавливается как /место, находящееся за забором, изгородью/. Приведенное сопоставление слишком прямолинейно. Во-первых, отмечена лексема с тем же значением без приставки: *холу́стье* / захолустье/ (Влг.: В.-Важ.) [КСГРС]. Во-вторых, приставка *за-* многозначна: образует не только существительные со значением нахождения по ту сторону или позади чего-нибудь, но и глаголы со значением распространения действия за какие-нибудь пределы [ТСРЯ, 238-239]. В этимологической интерпретации лексемы *захолу́стье*, в первую очередь, следует учесть семантику праслав. корня **xol-*: < и.-е. **(s)kel-* /резать, сечь/ [ТСРЯ, 1069]. Однотипными по структуре образованиями к *захолу́стье* будут *за́сек*, *засе́к* / отдаленный лес, находящийся за полями / (Влг.: Ник.) [КСГРС], ср. также *отсе́к* / край, часть деревни / (Арх.: Плес.) [СРГК 4, 328], *отре́зка* / участок земли, отведенный кому-либо и находящийся далеко от дома / (Яр.: Рост.) [ЯОС 7, 67]. Таким образом, внутренняя форма лексемы должна быть реконструирована как / отделенная, отрезанная часть пространства /, а производящим для *захолу́стье* следует считать отглагольное прилагательное ** холосто́й* / отрезанный / (> русск. литер. *холосто́й* / неженатый / [ТСРЯ, 1069], диал. / нежилой, пустой / (Ленингр.: Кириш.) [СРГК 6, 731]). Тем самым исходная форма слова восстанавливается как **захоло́стье* с дальнейшим развитием *ô* > *у*, характерным для севернорусских диалектов. С упрощением группы *-ст-* и экспрессивным озвончением лексема *захолу́стье* отмечена П.А. Дилакторским: *захолу́сье*, *захолу́зье* /захолустье, глухое и малонаселенное место / (Влг.) [Дилакторский, 165].

Параллельным образованием от того же корня **xol-* является *холу́й* / одинокий поселок, однодворок / (Влг.: Кадн.) [Дилакторский, 543], для которого исходная семантика / отрезанный, отсеченный / подтверждается фиксацией слова *холу́й* в значении / завал мусора, лесного хлама на берегу или в реке / (Арх.: В.-Т., Леш., Уст.) [КСГРС], (Влг.: Кадн., Ник.) [Дилакторский, 543].

Однокоренной синоним к *захолу́стье* это *за́хлище* /отдаленное от культурных центров место, захолустье (Арх.: Вин.) [КСГРС]: корень *хл-* < *хол-* с диерезой *о*.

В русском литературном языке в значении /захолустье/ функционирует также лексема *глушь* [ТСРЯ, 155] – производное образование от *глухо́й* тихий, без проявления жизни [ТСРЯ, 154]. В севернорусских диалектах активны производные с корнем *глуш-* и приставкой *за-*, имеющей усилительное значение: *заглу́шина* /отдаленное от культурного центра место, глушь/ (Ленингр.: Подп.) [СРГК 2, 104], *заглу́шица* /то же/ (Карел.: Медв.) [СРГК 2, 104-105], *за́глушь* /то же/ (Карел.: Медв.) [СРГК 2, 105], *заглу́шье* /то же/ (Влг.: Бел., Выт., Кир.) [КСГРС], (Влг.: Баб., Выт., Череп.; Карел.: Медв.) [СРГК 2, 105], *заглу́шный* /находящийся в глуши/ (Олон.: Выт., Пт.) [Куликовский, 25].

Слово *глуби́нка* /глубинный, далекий от центра пункт, район / реализует семантику производящего *глуби́нный* /находящийся далеко от центра, центрального пункта / [ТСРЯ, 154]. Тот же корень отражен в *заглу́бка* /глухая деревня/ (Карел.: Медв.) [СРГК 2, 104].

Идеограмма /захолустье/ представлена многочисленными диалектными реализациями. Попытка описания русских представлений о захолустье по языковым данным предпринималась ранее Е.Л. Березович в работе «Языковой портрет русского захолустья» [Березович 2007, 150-176]. Анализируемые далее лексемы, отмеченные в говорах Европейского севера России, позволяют дополнить и скорректировать имеющийся портрет, представить региональный ракурс образа захолустья.

Основной корпус севернорусских диалектных лексем является отглагольным. Производящие с семантикой деструктивного действия послужили основой наименований *отбро́сок* /глухомань, захолустье/ (Арх.: Вин.) [КСГРС] (ср. *отбро́сить* /бросить в сторону/ [ТСРЯ, 583]), *отши́бье* /отдаленное от центра место, захолустье/ (Арх.: Вин.) [КСГРС] (ср. *отшиби́ть* /отделить, отломить ударом, отколоть/ [ТСРЯ, 602]), *залóмное ме́сто* /захолустье/ (Арх.: Вин.) [КСГРС] (ср. *заломи́ть* /согнув, надломить/ [ТСРЯ, 254]).

Значение предела действия [ТСРЯ, 582], реализуемое приставкой *от-* в глаголе *отста́вить* /отодвинуть и поставить в стороне/ [ТСРЯ, 598], воплощается в производном *отста́в*: *на отста́ве* /на краю, в глуши, в стороне/ (Влг.: Бабуш.) [КСГРС]. Та же семантика предела действия [ТСРЯ, 582], воплощенная в приставке *от-* глагола *отрасти́* /достигнуть в росте каких-нибудь размеров/ [ТСРЯ, 596], реализована в существительном *отро́сток* /сторона, край деревни/ (Влг.: М.-Реч.) [КСГРС].

Значение движения изнутри, представленное у приставки *вы-*, в основе наименований *вы́былье* /задворки, околица, граница селения/ (Яр.) [Мельниченко, 47] (ср. *вы́быть* /перестать находиться или числиться где-нибудь/ [ТСРЯ, 125]), *вы́ползово* /предместье или крайние в поселении дома, избы/ (Новг.) [Даль 1, 305] (ср. *вы́ползти* /выйти ползком, ползя/ [ТСРЯ, 133]). С приставкой *за-*, имеющей семантику распространения действия за какие-нибудь пределы, функционирует прилагательное *за́шлый* /глухой, малонаселенный/ (Карел.: Пуд.) [СРГК 2, 241].

В нескольких приставочных образованиях функционирует корень *тур-*/*тыр-* (ср. *тури́ть* /грубо прогонять, гнать/ [ТСРЯ, 1007]): *оботу́рок* /отдаленное место, захолустье/ (Арх.: Вин.) [КСГРС], *буты́рки* /отдаленное от села или деревни жилье/ (Арх.: Арх., Холм., Шенк.) [Подвысоцкий, 12], /маленькая отдаленная деревня/ (Влг.: Сок.) [КСГРС], /отдаленное место на краю деревни/ (Влг.: Сок.; Киров.: Халт.) [КСГРС].

Праслав. корень **kul-*, восходящий к и.-е. **koul-* /сжатый, согнутый/ [ТСРЯ, 389], в основе лексемы *кули́га* /группа деревень, расположенных близко друг от друга/ (Яр.: Люб.) [ЯОС 5, 105], /местность, селения которой расположены по обеим сторонам небольшой речки и видны друг от друга, т. е. в груде, в куче/ (Влг.: Череп.) [Герасимов, 47], /место, на котором была деревня/ (Яр.: Тут.) [ЯОС 5, 105], /проулок/ (Арх.: В.-Т.) [КСГРС], развивающей значения /отдаленная глухая местность/ (Яр.: Люб.) [ЯОС 5, 105], отдаленная деревня/ (Влг.: Баб., В.-Уст., М.-Реч., Ник., Сямж., Тот.) [СВГ 4, 17], (Влг.: Усть-Сысол.) [Дилакторский, 222], /удаленный участок деревни/ (Арх.: Вин.) [КСГРС], /починок, выселок или деревня в лесу/ (Вят.) [Даль 2, 216], ср. также *кули́жские дере́вни* /деревни, расположенные в глухом краю/ (Яр.: Люб.) [ЯОС 5, 105], *кули́жские* /жители отдаленной глухой местности/ (Яр.: Люб.) [ЯОС 5, 106], *жить в кули́ге* /жить в стороне/ (Арх.: В.-Т.) [КСГРС], *кули́га бесседе́лочная* /о некультурном человеке из деревни, расположенной в глухом краю (Яр.: Люб.) [ЯОС 5, 105].

Образованиями от русск. диал. *кут* /угол чего-нибудь/ (< праслав. **kǫtъ* /внутренний или вогнутый угол/, < и.-е. причастию настоящего времени **kompto* от глагола, реализовавшегося, например, в греч. *kāmptō* /гнуть, изгибать/ [ТСРЯ, 253]) являются *кутепя́га* /захолустье/ (Влг.: У.-Куб.) [КСГРС], *закутóк* /отдаленное место, находящееся в стороне от жилья/ (Влг.: В.-Важ.) [КСГРС], *заку́тье* /отдаленное место, находящееся в стороне от жилья/ (Ленингр.: Кириш.) [СРГК 2, 146]. Идентично по внутренней форме *куку́й* /дальний конец деревни, расположенный в стороне от других/ (Влг.: В.-Важ.) [КСГРС], *коку́й* /то же/ (Арх.: Прим.) [КСГРС], отражающее праслав. корень **kuk-*, восходящий к и.-е. **kouk-* /изгибать, искривлять; загнутое/ [ТСРЯ, 388].

Лексема *край* /предельная линия, предельная часть чего-нибудь/ (именное образование от глагола *крои́ть* /разрезать/ [ТСРЯ, 382]) развивает значение /сторона, конец, часть деревни, села и т. д. / (Влг.: В.-Важ., Сямж., Тот.) [СВГ 3, 118], (Костр.: Парф.) [ЯОС 5, 85]. Ту же семантику, что и диал. *край*, имеет слово *кра́йность* (Влг.: Сок.) [СВГ 3, 118]. Приставочные производные, включая русск. литер. *окра́ина* /край, крайняя часть какой-нибудь местности/, /удаленная от центра часть города, прилегающая к границе его/, /отдаленная от центральных областей пограничная часть государства/ [ТСРЯ, 563], диал. *покра́й* /окраина, дальняя деревня или несколько деревень/ (Арх.: Кон.) [КСГРС], *укра́ина* /то же/ (Влг.: Влгд.) [Дилакторский, 523], (Влг.: Бел.; Костр.: Чухл.) [КСГРС] трансформируют семантику предела в семантику далекого пространства.

Синонимично лексеме *край* русск. литер. *зад* /задняя часть чего-нибудь/ [ТСРЯ, 246], имеющее в диалектах значение /место, где кончается селение и начинается поле/ (Костр.: Суд.; Яр.: Пош.) [ЯОС 4, 67]. Производные лексемы обозначают окраины, дальние части селений, участков, районов: *оза́дки* /конец деревни за домами/ (Арх.: Вель.; Влг.: Бел., Выт.) [КСГРС], /места в стороне (от деревни, дороги) / (Арх.: Карг., Пин.) [КСГРС], /дальние участки земли в поле/ (Влг.: Баб.) [СВГ 6, 38], *оза́док* /край, задняя часть деревни/ (Арх.: Карг., Пин.) [КСГРС], (Арх.: Карг., Он.) [СРГК 4, 164], (Новг.) [Даль 2, 658], /удаленная от центра, глухая часть района/ (Ленингр.: Лод.) [СРГК 4, 164], *поза́дки* /зады селения/ (Моск.) [Даль 3, 225]. Более редок еще один синоним слово *коне́ц* /часть деревни/ (Влг.: В.-Уст.) [КСГРС], (Влг.: К.-Г., Сямж.) [СВГ 3, 97], в семантике которого реализуется сужение значения русск. *коне́ц* /предел, последняя грань чего-нибудь в пространстве или во времени/ [ТСРЯ, 357].

Приставка *за-*, с которой этимологически связано *зад*, образует «существительные со значением нахождения по ту сторону или позади чего-нибудь» [ТСРЯ, 246]: литер. *задво́рки* /место за двором (дворами), позади самой крестьянской усадьбы/ [ТСРЯ, 246], диал. *задо́мье* /участок земли за домом и дворовыми постройками/ (Помор.) [Гемп, 430], *заклі́нье* /деревня за клином, т. е. за лесом, растущим на болотной почве/ (Пск.) [Доп.-Опыт, 57], *зале́ски* /маленькие деревни среди леса/ (Влг.: Выт.; Карел.: Медв., Пуд.) [СРГК 2, 148], *зале́сье*, *зале́шина* /отдаленная деревня, плохо связанная с центром, живущая своей жизнью/ (Влг.: Сок.) [КСГРС], *заул*е́*шина*, *заул*е́*шица* /глухое безлюдное или малонаселенное место/ (Влг.: Чаг.) [КСГРС], *за́толшь* /глухое отдаленное место, захолустье/ (Влг.: Череп.) [КСГРС], *за́толш* /то же/ (Влг.: Череп.) [Герасимов, 41], *зато́лша* /то же/ (Влг.: Кад.) [СРГК 2, 217], *за́толшье* /то же/ (Влг.: Череп.) [СРГК 2, 218], *зато́лшный* /глухой, захолустный (о деревне)/ (Влг.: Череп.) [СРГК 2, 218] (ср. *то́лща* /еловый лес, ельник/ (Влг.: Кир.) [СРГК 6, 479]).

Этимологически неясным образованием является *залухме́нье* /глухомань, захолустье/ (Арх.: Нянд.) [КСГРС]. Корень *лухм-* представлен в диалектных лексемах, характеризующих человека: *лу́хман* /нерасторопный и простоватый человек/ (Пск., Твер.), /неловкий, нескладный, неуклюжий человек/ (Влад.) [СРНГ 17, 208].

Лексема *заты́лок* /задворки деревни/ (Арх.: Вин.) [КСГРС] является анатомической метафорой, ср. *заты́лок* /задняя часть черепа, головы/ образование от *тыл* /задняя часть шеи/ [ТСРЯ, 270]. Производно от *уста́* /рот, губы/ [ТСРЯ, 1035] слово *у́стье* /край деревни/ (Арх.: Прим.) [КСГРС], которое используется также в гидронимии в значении /место впадения реки [ТСРЯ, 1037]. Бытовая метафора представлена в *коше́ль* /часть населенного пункта в стороне от дороги или от реки/ (Влг.: Бабуш.) [КСГРС], ср. *коше́ль* /большая сумка/ (< др.-русск. *кошь* /корзина/ из праслав. **ko ь* /то же/) [ТСРЯ, 374].

Экспрессивные описательные наименования захолустья содержат негативную оценку: *а́дово дно́* /захолустье, далекое жилое место/ (Влг.: М.-Реч.) [КСГРС] (ср. *а́дово дно́* /топкое, вязкое, труднопроходимое место/ (Влг.: М.-Реч.) [КСГРС]), *воро́на не лети́т* /о захолустье, глухом месте/(Яр.: Пош.) [КСГРС], *к не́бу дыра́* /захолустье, населенный пункт в глухом лесу/ (Арх.: Вель., Вил.; Влг.: Тарн.) [КСГРС], (Влг.: К.-Г.) [СВГ 2, 69], *ле́с-гора́ в не́бо дыра́* /захолустье, отдаленная деревня/ (Арх.: Вин.) [КСГРС], *на не́бо дыра́* /о захолустье/ (Влг.: В.-Уст.) [КСГРС] (ср. *к не́бу дыра́* /о высоком лесе/ (Арх.: Вель., Вил.; Влг.: Тарн.) [КСГРС]).

Источники и литература:

1. Березович Е.Л. Языковой портрет русского захолустья // Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М., 2007. С. 150-176.

2. Гемп К.П. Сказ о Беломорье. Словарь поморских речений. М., Архангельск, 2004. 637 с.
3. Герасимов М.К. Словарь уездного череповецкого говора. Сб. ОРЯС. Т. 87. № 3. 1910. 111 с.
4. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1-4. М., 1955.
5. Дилакторский П.А. Словарь областного вологодского наречия в его бытовом и этнографическом применении. Вологда, 1902. 677 с.
6. Доп.-Опыт – Дополнение к «Опыту областного великорусского словаря». СПб., 1858. 328 с.
7. КСГРС – Картотека «Словаря говоров Русского Севера» (хранится на кафедре русского языка и общего языкознания УрФУ).
8. Куликовский Г. Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898. 151 с.
9. Мельниченко Г.Г. Краткий ярославский областной словарь. Ярославль, 1961. 224 с.
10. Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885. 198 с.
11. СВГ – Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983-2007. Вып. 1-11.
12. СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Вып. 1-6 / Гл. ред. А.С. Герд. СПб., 1994-2005.
13. СРНГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 1. М.; Л., 1965.
14. ТСРЯ – Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов. М., 2008. 1175 с.
15. ЯОС – Ярославский областной словарь. Вып. 1-10. Ярославль, 1981-1991.

Тимощук А.С. (Владимир)

ВОПРОСЫ АНТРОПОЛОГИИ И ПАЛЕОЛИНГВИСТИКИ ФИННО-УГРОВ

Владимирская область представляет интерес не только как новый центр политической власти на Древней Руси, она хранит в своей топонимике историю контактов славян и местных финно-угорских племен: веси, муромы, мещеры.

Русская колонизация продвигалась из Киева и Новгорода вглубь волго-окского междуречья от юго и северо-запада на северо-восток, где славяне встречались с местными финно-угорскими народностями; приведем некоторые их исторические названия: меря, весь, черемисы, самоядь, чудь, ливы, остяки, вогулы, ижоры и др.

Этнограф Н.Ф. Мокшин дает системное понимание формирования угрофинской общности, которую возводит к 8 тыс. до н.э., к уральской праэпохе с ареалом их вероятного древнего бытования на Южном Урале и Западной Сибири. В качестве возможных источников этой общности называются алтайские (тюркские), индоиранские народы; выдвигается версия смешанного монголоидно-европеоидного этногенеза [Мокшин, 2009].

Если принимать последнюю трактовку, то это может быть одной из самых больших общностей на земле, куда входят не только евразийские ханты и манси (обские угры-югра), мордва, удмурты, пермяки, вотяки, марийцы, коми, карелы, вепсы, финны, саамы, эстонцы, венгры; но с которой связаны все монголоиды, включая американских индейцев.

Антропология угрофинов за несколько тысячелетий изменилась от монголоидных ханты и манси (крупные кости, невысокий рост, округлое уплощённое лицо, узкий разрез глаз, эпикантус, маленькие ресницы и узкие брови, прямые темные волосы, карие глаза, выступающие скулы, среднеширокий нос с низкой переносицей, умеренно утолщенные губы) до европеоидных венгров, карелов и финнов, сибирский компонент которых можно определить только генетически [Назарова, 2013].

Депигментация волос, глаз и кожи европеоидных угрофинов видимо объясняется специфической мутацией или расширением круга брачных связей. Отдельные сибирские признаки можно наблюдать лишь у некоторых саамов, эстонцев: округлое лицо, заметные скулы, курносость, слабый рельеф лица.

Метисация в результате увеличения экзогенных браков приводит к сдвигу параметров носа, увеличению лицевого рельефа, уменьшению скуловых и нижнечелюстных диаметров, ослаблению брахиоцефалии в сторону мезо- и

долихоцефалии [Парамонова, 2011].

Угрофинские народы занимали Поочье и центральную Россию. Их топонимы до сих пор у нас в ходу: Ока, Клязьма, Москва, Протва, Сосьва, Лозьва, Муром, Суздаль, Тума, Кибол, Кистыш, Пекша, Кидекша, Ворша, Сомша, Колокша, Ильмехша, Олекша, Кщара, Исихра, Юхар, Печхар, Санхар, Смехар, Мордыш, Весь.

Поскольку русские и мещёрские названия идут вперемешку, можно предположить, что имела место постепенная мирная ассимиляция. Встречаются мещерские топонимы с возможными санскритскими корнями, которые корни могли быть заимствованы в период индоиранских палеоконтактов [Грот, 2011].

Топонимика представляет собой особенно древний срез лексики, так как некоторые названия рек, озер и холмов могут сказать больше, чем археологические изыскания. Как отмечает исследователь славянской топонимики Г.П. Смолицкая, «если же учесть тот факт, что названия водных объектов почти никогда не изменяются по экстралингвистическим причинам, сохраняются веками и тысячелетиями, то трудно переоценить лингвоисторическую ценность гидронимии» [Смолицкая, 1976, с. 3]. Конечно, незначительные изменения все-таки происходят. Часто древние, незнакомые названия сближаются со словами более современными и понятными (так называемое явление «народной этимологии»), «обрастают» суффиксами, под влиянием диалектных фонетических условий частично изменяют звуковой состав, но древние основы остаются. Так, О. Н. Трубачев находит около 150 индо-иранских топонимов в Крымской области, а С. В. Жарникова приводит в своих работах около 80 гидронимов Мурманской, Архангельской и Вологодской областей, имеющих, предположительно, санскритские корни [Жарникова, 1996].

В Нижегородской области, напротив, порядка 90 % гидронимов восходят к эрзянскому языку [Смолицкая, 1976], что справедливо, ведь закрепиться у устья Оки славяне смогли позднее и даже воевали с князем мордвы Пургазом.

Если говорить о Владимирской области, то мною с коллегами была применена следующая методика [Ларина, 2005]. Сначала был составлен общий список гидронимов и среди них отобраны угрофинские (Гусь, Лух, Палех, Ландех, Киржач) и славянские (Уводь, Суводь). Реки, которые имели, по всей видимости, индоиранскую этимологию, оказались как в группе угрофинских гидронимов, так и тех, чья принадлежность не была ясна из их морфологии. Приведем список русских рек, в названиях которых обнаружены «водные» параллели в санскритских корнях.

Названия, связанные с очищением:

АНЖА anj (санскр.) – чистить, очищать; a~njas быстрый

ШОСА saucam (санскр.) – омовение, чистота.

Названия, связанные с питьевой водой:

ГАРАВА gara (санскр.) – напиток, va – подобный (т.е. 'подобный напитку'). Возможно также: gara – яд, gar – брызгать; ghar-ghara грохочущий, бурлящий.

ТУРТАПКА turta (санскр.) – быстрый, paya – питье, сок, вода. Подобный «монтаж» вполне возможен и наблюдается в топонимах довольно часто. Так, название индийского штата Кашмир происходит из словосочетания «кашаф мар» («дом Кашафа»).

Названия, связанные с водой, влагой:

УРДА urja (санскр.) – освежение, сок. Udaka – вода.

ДАНДУР danu (санскр.) – сочащаяся жидкость. Применение этого корня известно очень широко (Дон, Днепр).

ВАЗА, ВАЖЕЛЬ vaja (санскр.) – вода.

КОВАРДА ka (санскр.) – вода, varda – дождевое облако, vardhani – сосуд.

Названия, связанные со словами «река, поток»:

ОКА ogha (санскр.) – разлив, поток.

ТАРА tara (санскр.) – переправа, taranga – волна, tarangini – река, tarani – текущий, быстрый.

ТОШМА tosa (санскр.) – текущий. Окончание -ма не имеет точного объяснения в науке. Б.А. Серебренников считает, что элемент -ма, наряду с -га, -та, -са, -ва, имел значение «река» в языке неизвестной народности, слившейся впоследствии с мордвой, мещерой.

САРА sara (санскр.) – ручей, sarit – река.

ВАКЧЕЛА, ВАКШЕЛДА vaksana (санскр.) – русло реки.

Названия, связанные с характером течения:

УРДА urda (санскр.) – резвый, игривый (см. также выше).

НАРМА narma (санскр.) – забава, игра, веселье. Современная Нарбада в Индии раньше называлась Нармада.

ИНГИРЬ ing (санскр.) – двигаться, идти; Irya – бодрый, подвижный (не стоит удивляться подобным названиям, они не являются редкостью. Во Владимирской области есть река Кубрь, берущая название от слова кубрить (арханг. диал.) – играть, резвиться).

М. Фасмер объясняет «ингирь» через änger – ручей (мордовск.), но элемент ир- часто встречается и в других гидронимах. В Тамбовской и Воронежской областях протекает река Ира. Название объясняется через тюркск. ир – излучина, финно-угорское ир, иир – омут, яр, глубина, крутой обрыв на дне, через тюркск. аир, ир – растения типа камыша. Версия через санскрит – это ira – освежающий напиток, irina – ручей, irya – бодрый, подвижный [Фасмер, 1964].

МАРСА mara (санскр.) – препятствие, sah – преодолевать.

МАХА mahina (санскр.) – резвый, mahi – реки, воды.

МОКША maksuyu (санскр.) – быстрый; менее вероятно – mekhala – пояс, а также все, что опоясывает (это одно из названий реки Нарбады в Индии). См. также МОКШУР.

Прочие названия:

ИНДРУС indriya (санскр.) – сила, мощь. В Латвии есть река Indraja. М. Фасмер считает, что название ее произошло из этого же корня. Другой вариант – Udras (санскр., авест.) – водяной зверек, может быть, выдра. Переход -у в -ы – нередкое явление, когда речь идет о сравнении русского и санскрита (sunu – сын; dhumos – дым). Могут возразить, что окончания -ус, -ос традиционно соотносятся с языком племени муромы, который теоретически принадлежит к языкам финно-угорской группы, но у Б.А. Серебренникова встречаем: «От языка муромы не сохранилось ни одного связного текста. По этой причине ничего определенного в отношении этого языка сказать нельзя» [Серебренников, 1989. С. 18].

ПЫНСУР pamsu (санскр.) – пыль, песок. Uru – широкий, простор (может употребляться как метафора в обозначении озера (Тикор, Чистур). Интересно отметить, что в этих названиях присутствует вариативность типа Тикор-Тикуру. Окончание –ор, судя по всему, финно-угорского происхождения. Как отмечает Н.В. Фролов, оно может значить «озеро» [Фролов, 1995, с. 2-3]. Здесь возможно уподобление уру – ор по аналогии с финно-угорскими Юхор, Печхар. Pamsu может указывать на характер дна. Лингвист-славист О.Н. Трубачёв признаёт иранизмами реки в бассейне Дона и Днепра: Надра, Дортоба, Пансова, Буг (Бог), Самара, Сура, Сердоба, Сара, Ира и др [Трубачёв, 2009. С. 680].

МОКШУР moksa (санскр.) – освобождение, meksanam – смешивать; uru – широкий, простор. И. Н. Зудина предполагает, что окончание -кша характерно для финно-угорских названий и может обозначать «приток, рукав реки»[Зудина, 1995]. В.В. Седов считает, что элемент -кша является словом неизвестного языка финно-угорской группы со значением «вода, река» [9]. По мнению Н.Д. Русинова, целая группа названий на –ша (Акша, Икша, Какша, Киша, Лемша, Нукша, Перша, Тёша, Шилекша и др.), которые можно истолковывать на основе иранского или балтийского языкового материала, хотя выводы получаются и не вполне точные, поскольку этимологизировать приходится такие предполагаемые индоевропейские гидронимы, которые сначала фонетически и семантически адаптированы на угрофинский лад, а потом – на русский [Русинов, 1994].

Смолицкая, подводя итог известным фактам, пишет, что происхождение -кса, -кша-элемента неизвестно: вымерший язык, неизвестный науке [Седов, 1994, с. 95]. Однако, в санскрите имеются слова ksal – «мыть, очищать», ksara – «вода» (см. КШАРА) и kha – «родник».

Следуя этому, легко предположить, что уже в индоепропейский период на территории Центральной России могли жить люди, говоривших на языке, близкому к санскриту. Названия, зародившись в древности, передавались из поколения в поколение и сохранились по сей день. Возможно уральские племена, колонизировавшие окский бассейн, сами уже застали какие-то названия. Не исключено, что мы имеем несколько

волн миграции, судя по всему, тех же индоиранцев, одна ветвь которых шла через юг (скифо-сарматы), а другая – через север (культура Синташты –> уральские народы). Затем эти ветви встретились в Поочье на разных стадиях развития. Южная, славянская оказалась более технологична, а северная чудь перешла на присваивающее хозяйство.

Источники и литература:

1. Грот Л. П. Праиндоевропейские корни населения на Севере России // Российская история. 2010. № 3. С. 171–190.
2. Жарникова С. В. Древние тайны русского севера // Древность: Арьи. Славяне. М: Палея, 1996. С. 93–125.
3. Зудина И. Н. О географических названиях Ковровского уезда // Знамя труда. 1995. С. 4.
4. Ларина Е. А., Пискарев В. А., Тимощук А. С. К вопросу об арийских корнях славян // Академия Тринитаризма. М., Эл. № 77-6567, публ.11970, 15.04.2005. Режим доступа: http://www.trinitas.ru/rus/doc/0211/008a/02110017.htm (дата обращения: 11.02.2018).
5. Мокшин Н.Ф. Происхождение финно-угорских (уральских) народов // Финно-угорский мир. 2009. № 3. С. 42–53.
6. Назарова А.Ф. Генетика и филогенез финно-угорских популяций // Электронное научное издание альманах «Пространство и время». 2013. Т. 4. № 1. С. 15–21.
7. Парамонова А. В. Изменение внешности коренного населения Удмуртии в период с XVII–XVIII вв. до современности (по результатам реконструкции лица по черепу) // Вестник Московского университета. Серия 23: Антропология. 2011. № 1. С. 55–61.
8. Русинов Н.Д. Этническое прошлое Нижегородского Поволжья в свете лингвистики. Н. Новгород: Нижний Новгород, 1994. 202 с.
9. Седов В.В. Гидронимические пласты и археологические культуры Центра // Топонимия Центральной России. Сб. 94. М.: Вопросы географии, 1974. С. 20–33.
10. Серебренников Б. А. Волжско-окские племена на Европейской части СССР // Вопросы языкознания. 1955. № 6. С. 19–34.
11. Финно-волжская языковая общность / Б.А. Серебренников, Г.И. Ермушкин, К.Е. Майтинская; Отв. ред. Б.А. Серебренников; АН СССР, Ин-т языкознания. М. : Наука, 1989. 271 с.
12. Смолицкая Г.П. Гидронимия бассейна Оки (Список рек и озер) / АН СССР, Институт русского языка / Отв. ред. О. Н.Трубачев. М.: Наука, 1976. 405 с.
13. Сывороткин М. М. Происхождение названий рек и озер левобережья р. Тёши Нижегородской области // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2013. № 5–1 (23). С. 183–185.
14. Трубачёв О.Н. Труды по этимологии. В 4-х томах. Т. 4. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 696 с. С. 680.
15. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Режим доступа: https://lexicography.online/etymology/и/ингирь (дата обращения: 11.02.2018).
16. Фролов Н. В. Деревня Смехра на озере Смехро. Выпуск 3. Ковров Владимирская областная офсетная типография, 1995. 18 с.

Тюгашев И. Е. (Санкт-Петербург)

ЭНЕОЛИТ КАК ЭПОХА И РЕГИОНАЛЬНОЕ ЯВЛЕНИЕ (ГЕОЭКОНОМИЧЕСКИЙ РАКУРС)

В археологии спор об энеолите обычно ведется в контексте решения задачи уточнения археологической периодизации. Поскольку указанная периодизация имеет всемирно-исторический характер, то выделение энеолита в отдельную эпоху или включение его в эпоху камня или в эпоху раннего металла имеет смысл лишь при понимании его как глобального феномена. При интерпретации энеолита как регионального явления как стадия он может быть выделен в рамках региональных периодизаций.

Но глобальное видение энеолита не общепринято. Так, Е.Н. Черных полагает, что эпоха раннего металла – «чисто евразийский феномен» [Черных, 2013, т. 1, с. 104]. В ареал этой эпохи он не включает Мезоамерику и Африку южнее Сахары. Поэтому выделение медного века, по его мнению, допустимо только в региональной периодизации

[Черных, 2013, т. 2, с. 334]. Факты о металлоносных культурах Америки Е.Н. Черных не считает основанием для причисления их к эпохе раннего металла или энеолита. Археологические культуры Америки и Евразии Е.Н. Черных противопоставляет не по отсутствию или присутствию металлических изделий, а по их предназначению. По его оценке, в Америке изделия из цветных металлов были направлены лишь на ритуально-религиозные нужды, а в регионах Евразии основная доля металла шла на изготовление орудий и оружия [Черных, 2013, т. 1, с. 103]. Е.Н. Черных признает, что это просто два противоположных направления в развитии металлургии, дивергенция которых обусловлена особенностями нормативной культуры. Следовательно, в Америке также можно выделять эпоху раннего металла, но она развивалась в рамках несколько иного культурного типа, чем в Евразии. Е.Н. Черных различает металлопроизводящие и металлоносные культуры [Черных, т. 1, 2013, с. 129]. Он также территориально дифференцирует производственные очаги, ареалы распространения и ареалы воздействия этих культур. Говоря о резкой неравномерности распределения минеральных богатств на Земле, Е.Н. Черных пишет о «почти немедленно возникшем международном разделении труда» между народами – производителями металла и народами – его потребителями [Черных, 2013, т. 1, с. 101]. Таким образом, он рассматривает эпоху раннего металла в геоэкономическом ракурсе. Этот ракурс и ранее присутствовал в археологическом анализе. Например, В.И. Равдоникас указывал на возникновение межрегионального разделения труда, когда население, жившее у месторождений меди, специализировалось на добыче метала для его обмена на обширных территориях [Равдоникас, 1947, с. 305]. В энеолитическую геоэкономическую систему, следовательно, были включены те народы, которые участвовали в международном разделении труда, возникшем благодаря выделению и специализации металлопроизводящих культур. В.М. Массон отмечал, что в присваивающем хозяйстве комплексов лесной зоны медь использовалась, но это не всегда вело к существенным изменениям в наборе орудий, хозяйстве и в образе жизни [Массон, 1982, с. 8]. Таким образом, к энеолиту он относил ареал культуры металлоносной, но не металлопроизводящей.

С.В. Кузьминых писал о периферийном энеолите – энеолите, который развивался за пределами основных металлургических провинций [Кузьминых, 2017, с. 387–388]. Понятие периферийного энеолита навеяно, вероятно, популярным понятием периферийного капитализма [Пребиш, 1992]. Согласно концепции периферийного капитализма, возникновение в одном из регионов мира центра капиталистического развития ведет к включению в орбиту его влияния через мировой рынок и колонизацию других регионов – периферию капиталистического мирового хозяйства. На капиталистической периферии могут отсутствовать капиталистические формы хозяйства, консервироваться докапиталистические формы и регенерироваться архаические социальные формы. Но все эти формообразования в определенной мере детерминированы своим существованием в мир-капиталистической системе. Капитализм, оказывающий глобальное влияние на свою периферию, с одной стороны, есть региональное явление, а с другой стороны – историческая эпоха.

Очевидно, что подобные геоэкономические системы – евразийская и американская – формировались в эпоху энеолита. Идея периферийного энеолита позволяет уточнить ряд положений концепции Е.Н. Черных. Например, неточное определение металлоносной культуры как культуры, знакомой с металлургией или хотя бы с металлообработкой [Черных, 2011, с. 47]. Более правильно считать металлоносными те культуры, которые являются носителями металла, то есть используют металл хотя бы в виде украшений или в ритуалах. Металлические изделия они могут получать в рамках межрегионального обмена, не осуществляя металлообработку. Е.Н. Черных формулирует следующее утверждение: «К медному веку относятся археологические культуры и связанные с ними очаги металлургии и металлообработки, входившие в металлургическую провинцию, все очаги которой производили орудия и оружие из металлургически “чистой” меди или же сплавов естественного характера» [Черных, т. 2, 2013, с. 335].

Очевидно, что по столь строгому критерию к медному веку не будут отнесены очаги металлургии и металлообработки, ориентированные на производство украшений и

ритуальных предметов в рамках систем престижной и сакральной экономики. Между тем, при характеристике медного века подчеркивалась престижная функция меди, из которой первоначально изготавливали украшения, а лишь затем орудия и оружие [БСЭ, т. 26, 1954, с. 646]. И важно подчеркнуть, что к медному веку относятся не только металлургические провинции с центрами металлургии и металлообработки, но и связанные с ними через международное разделение труда археологические культуры, как металлопотребляющие, так и не являющиеся металлоносными, но испытавшими непосредственное или опосредствованное влияние энеолитических макрорегиональных систем.

В заключение заметим, что наличие региональной неравномерности в переходе к энеолиту и даже регионов-изолятов недостаточно для ограничения категории энеолита рамками только региональной археологической периодизации, как это предлагает, в частности В. Шир [Schier, 2014, p. 431]. Аналогия с концепцией периферийного капитализма позволяет понять, что факты неповсеместности либо неодновременности медного века не опровергают его эпохального значения для всемирной истории. Энеолит действительно является региональным явлением, поскольку он появляется в отдельных регионах. И его не было, например, в Австралии. В данном плане энеолит схож с бронзовым веком, который не был повсеместным.

Согласимся с А.Л. Монгайтом, полагавшим, что выделение энеолита в отдельную эпоху «не имеет принципиального значения» [Монгайт, 1973, с. 200]. Существует компромиссный вариант включения энеолита в эпоху раннего металла. Тогда энеолит не будет выделяться в качестве отдельной эпохи, но в периодизации будет отражена роль металлопроизводства и широкомасштабных изменений, которые могли произойти в энеолите и уж точно произошли в бронзовом веке. Данное решение позволит включить в географические рамки периода энеолита Африку и Америку. В исследовании энеолита как целой эпохи должен применяться глобальный подход.

Источники и литература:

1. Кузьминых С. В. Энеолит периферийный // Большая российская энциклопедия. М.: Большая российская энциклопедия, 2017. Т. 35. С. 387–388.
2. Массон В.М. Введение. Постановка вопроса. Понятие «энеолит» // Энеолит СССР / Отв. ред. В. М. Массон, Н. Я. Мерперт. М.: Наука, 1982. С. 5–8.
3. Медный век // Большая советская энциклопедия. 2-е изд. / Гл. ред. Б. А. Введенский. М.: Большая советская энциклопедия, 1954. Т. 26. С. 645.
4. Монгайт А. Л. Археология Западной Европы. Каменный век. М.: Наука, 1973. 355 с.
5. Пребиш Р. Периферийный капитализм: есть ли ему альтернатива. М.: ИЛА РАН, 1992. 337 с.
6. Равдоникас В. И. История первобытного общества. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1947. Ч. 2. 392 с.
7. Черных Е. Н. Культуры номадов в мегаструктуре Евразийского мира. М.: Языки славянской культуры, 2013. Т. 1. 368 с.; Т. 2. 432 с.
8. Черных Е. Н. Парадигма археологии сквозь призму естественно-научных методов // Вестник Российской Академии наук. 2011. № 1. С. 43–55.
9. Schier W. The Copper Age in Southeast Europe – historical epoch or typo-chronological construct? // The Neolithic and Eneolithic in Southeast Europe. New approaches to dating and cultural dynamics in the 6 th to 4 th millennium BC. Rahden, 2014. P. 419–435.

Учанева Е. Н. (Санкт-Петербург)

АНАЛИЗ ФОРМЫ ТРЕПАНАЦИОННЫХ ОТВЕРСТИЙ МЕТОДАМИ ГЕОМЕТРИЧЕСКОЙ МОРФОМЕТРИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ИЗ ТЕСИНСКИХ СКЛЕПОВ)

Работа выполнена в рамках гранта РФФИ № 16-31-01050 «Миграции населения Южной Сибири в раннем железном веке по данным антропологии»

Ранний железный век на территории Минусинской котловины (Хакасия) связан с тагарской археологической культурой. История ее изучения крайне богата и насчитывает много работ и по археологии, и по антропологии. Завершающим периодом тагарской культуры является тесинский этап, который характеризуется совершенно новым погребальным обрядом по сравнению с предыдущими этапами тагарской культуры, на

основе чего Н.Ю. Кузьмин выделяет этот этап в самостоятельную тесинскую культуру [2011, с. 14]. Около III–II в. до н.э. появляются ранние тесинские курганы-склепы [Кузьмин, 2011, с. 222], отличительной особенностью которых является большое число погребенных в кургане – от 100 человек. Также на этом этапе впервые ритуал посмертного нарушения целостности свода черепа становится важным условием погребения. Практически каждый череп из тесинских склепов имеет следы посмертных трепанаций. Появление нового погребального обряда исследователь тесинских памятников Н.Ю. Кузьмин объясняет приходом нового населения, связанного культурно с пазырыкскими популяциями Алтая [Кузьмин, 2011, с. 191]. Последние антропологические исследования населения Минусинской котловины в раннем железном веке согласуются с такой гипотезой, поскольку население, погребенное в тесинских склепах, не связано происхождением с тагарскими популяциями и имеет генетические связи с популяциями Тувы и Алтая [Учанева и др., 2017].

Существуют разные классификации нарушений свода мозговой коробки человека. Общим моментом является деление трепанаций на прижизненные, выполняемые с медицинскими целями, и посмертные ритуальные. Прижизненные трепанации в последнее время изучаются довольно активно, им посвящен ряд работ [см., например, Чикишева и др., 2014; Медникова, 2001; Наглер 2013]. Посмертным трепанациям посвящено гораздо меньше публикаций [Гохман, 1989; Медникова 2001]. Антропологический материал из тесинских склепов с большим числом погребенных индивидов позволяет уделить особое внимание посмертным ритуальным трепанациям.

В работе использованы материалы из могильников тесинской культуры Степновка II, Большое Русло, Белый Яр VI (фонды МАЭ РАН), Черногорск, Чалпан (фонды КрасГМУ). Всего было исследовано более 300 черепов. На первом этапе была проведена фотофиксация трепанационных отверстий. Также выполнено описание отверстий, которое включало в себя локализацию на черепе, форму трепанации, наибольшие вертикальный и горизонтальный размеры.

Поскольку локализация отверстий и их форма довольно вариативны, интерес представляет анализ формы отверстий с помощью методов геометрической морфометрии. В современной науке методы геометрической морфометрии находят все большее применение не только в биологии, но и в антропологии и археологии. Основные методические принципы ГМ (геометрическая морфометрия) изложены в статье Павлинова И.Я., Микешиной Н.Г. [2002].

Для анализа формы трепанаций оказались пригодными 96 черепов, сохранивших целостность в процессе археологизации или пригодных для реставрации. Анализ изменчивости формы отверстий реализован в программах tpsDig, MorphoJ [Rohlf, 2006; Klingenberg, 2011]. На фотоизображении каждого отверстия на черепе было поставлено 30 точек на равном расстоянии друг от друга, описывающих контур отверстия. Контуры трепанационных отверстий, полученные по координатам точек, были подвергнуты прокрустову анализу в программе MorphoJ, а затем изменчивость контуров трепанаций анализировалась с помощью метода главных компонент. В качестве группирующих факторов использована информация о право- и левостороннем или центральном расположении отверстий, а также кости черепа, которые были затронуты при трепанировании.

В результате анализа главных компонент первые две компоненты отражают 59,7% изменчивости. В распределении черепов на графике (рис.1). преимущественно в правом верхнем углу расположены черепа с левосторонней трепанацией, отверстия с этой стороны имеют, как правило, наибольшие значения вертикального диаметра. Трепанации, зафиксированные на правой стороне черепа, сконцентрированы в области отрицательных значений по первой и второй компонентам. Форма и направление этих отверстий больше связаны с височным швом и имеют большие горизонтальные диаметры, чем с левой стороны (рис.2). Трепанации, локализованные на затылочной кости, распределились равномерно по всему графику.

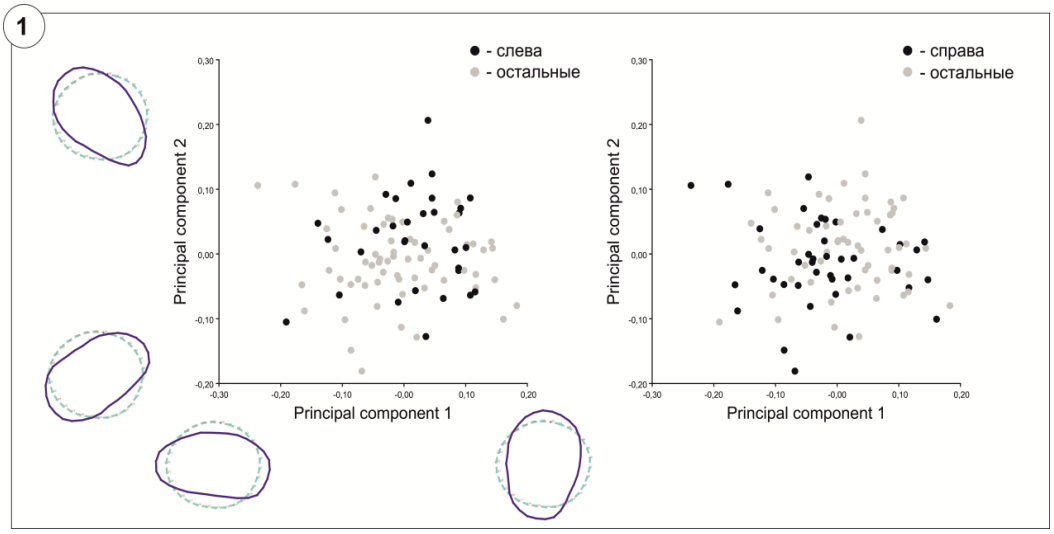


Рис. 1. Положение различных форм трепанационных отверстий в пространстве первой и второй ГК.

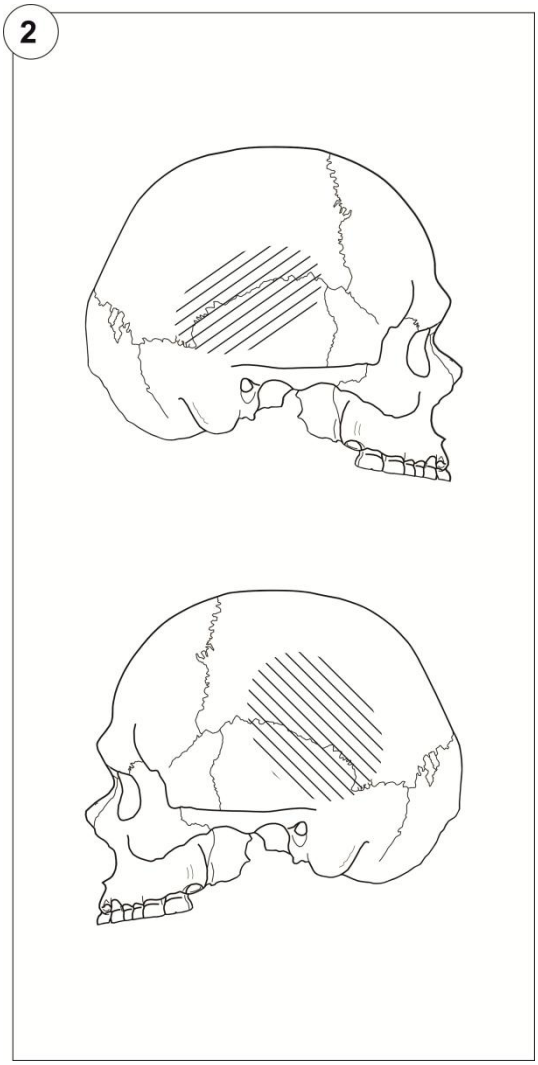


Рис.2. Локализация и форма трепанационных отверстий.

Возможно, такая корреляция между формой отверстия и стороной на черепе может объясняться морфологией черепа. При трепанировании правой височной кости черепа основное направление движений орудия могло быть направлено в сторону височной ямки, что повышает вероятность соскальзывания орудия вдоль чешуйчатого шва в ямку и могло систематически приводить к увеличению горизонтального размера отверстия. С левой стороны угол между височной костью и орудием, с помощью которого выполняется трепанация, более прямой. В такой ситуации кажется более простым увеличение вертикального диаметра отверстия без риска соскальзывания орудия в височную ямку, то есть не расширяя в сторону клиновидной и лобной костей. Безусловно, для более точных реконструкций нужны дополнительные данные. В частности по следам на краях отверстий было зафиксировано минимум две различные техники трепанирования с использованием, очевидно, разных орудий. Исследование в этом направлении еще предстоит провести.

Источники и литература:

1. Гохман И.И. Палеоантропология и доисторическая медицина // Антропология – медицине. М., 1989
2. Кузьмин Н.Ю. Погребальные памятники хунно-сяньбийского времени в степях Среднего Енисея. Тесинская культура. СПб., 2011.
3. Медникова М.Б. Трепанации у древних народов Евразии. М., 2001.
4. Наглер А. О наличии медицинских инструментов у населения Евразии в эпоху раннего железа (к постановке проблемы) // Фундаментальные проблемы археологии, антропологии и этнографии Евразии: К 70-летию академика А.П. Деревянко. Новосибирск, 2013. С. 337–351.
5. Павлинов И.Я., Микешина Н.Г. Принципы и методы геометрической морфометрии // Журнал общей биологии. М., 2002. Т. 63. № 6. С. 473–493.
6. Чикишева Т.А., Зубова А.И., Кривошапкин А.Л., Курбатов В.П., Волков П.В., Титов А.Т. Комплексное исследование трепанаций у ранних кочевников Горного Алтая // Археология, этнография и антропология Евразии. 2014. № 1. С. 130–141.
7. Учанева Е.Н., Казарницкий А.А., Громов А.В., Лазаретова Н.И. Население Минусинской котловины в раннем железном веке: к вопросу о внутригрупповой и межгрупповой изменчивости // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень, 2017. № 1 (36). С. 78–87.
8. Klingenberg C.P., 2011. Morphoi: an integrated software package for geometric morphometrics // Molecular Ecology Resources. Vol. 11. P. 353–357.
9. Rohlf F.J., 2006. TpsDig, digitize landmarks and outlines, 2.05. Department of Ecology and Evolution, State University of New York at Stony Brook. URL: http://life.bio.sunysb.edu/morph/index.html. Date of access: 14.05.2015.

Ушницкий В. В. (Якутск)

ОБЩИЕ ИСТОКИ ЭТНОГЕНЕЗА САХА И БУРЯТ

Проблема этногенеза саха для многих представителей этноса представляется краеугольным камнем мировоззрения и этнического самосознания. Для народа, обитающего в отдаленной земле, наполненной остатками плейстоценовой фауны, вопрос происхождения считается чуть ли не основным в осмыслении истории народа. Каждый год появляются труды, претендующие на научность, о происхождении саха от древних ариев, викингов, скифов.

По своему языку саха относятся к тюркам, хотя лексика включает до 30–40% монголизмов. Территория формирования народа саха – Средняя Лена. Однако по материалам участника Второй Камчатской экспедиции второй половины XVIII в. И. Линденау, пользовавшегося древними преданиями, которые дошли до нас в его интерпретации, народ саха сформировался в степях вокруг Байкала в количестве восьми родов. При предводителе Баджее все племена переселились из района Верхней Лены, современного Качуга Иркутской области, на Среднюю Лену [Линденау, 1983, с. 3]. Таким образом, их переселение могло происходить не ранее середины XVI в.

По материалам археологических памятников, в Южном Приангарье эта дата вполне согласуется с распадом в начале XV в. усть-талькинского обьединения. После него, теснимые своими противниками, предки саха могли ютиться на узком участке суши. По сведениям И. Линденау, это район Качуга на Верхней Лене [Линденау, 1983], а по эвенкийским преданиям – Баргузинская долина [Шубин, 1973]. Антропологические материалы свидетельствуют о принадлежности западных бурят и саха к ангаро-ленскому типу монголоидной расы. Характерные для усть-талькинцев «погребения с конем» распространяются вместе с саха по всему Северо-Востоку Сибири, однако традиция характерна и для бурятской погребальной традиции. Таким образом, усть-талькинцев можно считать общими предками саха и булагатов, изначальных бурятов.

В этом свете интересным является анализ материалов якутских легенд о прародителях Эллэе и Омогое. Якутский фольклор относит их то к народу *бырааскай*, русскому обозначению бурят, то к этносу *татаар*. Этническое самосознание интересная вещь, как и рождение новых народов. Источники XIII в. (арабо-персидские, юаньские и монгольские) упоминают в качестве насельников Приангарья племена усуту-мангун, баргут, тумат и хори (кури) [Рашид-ад-Дин, 1952 с. 100]. Видимо усуту-мангуны Анкары-Мурен и были усть-талькинцами [Николаев, 2004 с. 154]. Данное название воспроизводится как водяные монголы (иногда татары), их можно поставить в один ряд вместе с упоминанием диких или черных монголов (татар) [Юрченко, 2002, с. 154]. Следует указать, что бурятские легенды связывают древние археологические памятники края с некими хара-монголами (черными монголами) [Тиваненко, 2012, с. 103-109].

Интересен факт времени появления племени усуту-мангун на Ангаре. «Сокровенное сказание» не упоминает их, зато там упоминается племя бурят, вручившее белого Орла Джучи [Козин, 1941, с. 5-22]. Орел был тотемом средневековых бурят, а большая часть якутских родов почитала орла в качестве своего предка, другая часть лебедя, и лишь бётюнцы имели тотем волка [Элерт, 2001, с. 119]. Усть-талькинцы освоили всю территорию Прибайкалья уже в XII в., то есть до распада татарского союза племен на территории Внутренней Монголии. Это было на догланском этапе усть-талькинской археологической культуры Южного Приангарья XIV в. С XIII в. начинается новый этап, усть-удинский, когда в усть-талькинской среде видимо происходит распад рода и наступает главенство семьи.

Рашид-ад-Дин повествует о появлении беглых татар в истоках Анкара-Мурен вместе с остатками представителей племен из конфедерации Джамухи: салджиут, хонхират, хатагин, джалаир и дорбен [Рашид-ад-Дин, 1952, с. 102]. Они принимали участие в этногенезе тувинцев (салчаки), бурят (хонгодоры), саха (хатылынцы), эвенков (иологир), ойратов (дурбен). Абульгази, автор XVII в., пользовавшийся 14 древними источниками, упоминает о проживании на Ангаре вокруг города Алакчин множества татарских племен, богатых серебром и имеющих пегих коней [Абульгази, 1906, с. 40]. Следовательно, действительно какая-то часть некогда многочисленного центральноазиатского народа татар могла переселиться из района озера Буир-Нур в Приангарье. До сих пор не стали объектом научного изучения устные источники народа саха, повествующие о бегстве прародителя саха Эллэя с отцом Татаар-Тайма после истребления «татаар», проигравшего в войне против народа «нуучча» [Ксенофонтов, 1977, с. 46–49, 162]. Точно такая же легенда существовала у бурят, появившихся на Байкале, преследуемых бродячим народом «ниуча» [Туголуков, 1985]. Впервые этноним бурят упоминается в сочетании «айриуд-буйрууд» в составе татарских племен, ушедших во времена первых ханов государства Хамаг Монгол в леса Прибайкалья [Козин, 1941, с. 5–22]. Это, безусловно, ойрат-буряты, видимо в древности единый народ, делящийся на две фратрии.

В этой связи интересными представляются сведения фольклора о племенной принадлежности Омогоя, второго прародителя саха. По устной истории, он то брат Эллэя из народа «татаар», ранее прибывший в этот край, то богатый скотовладелец, владыка племени «бырааскай» [Ксенофонтов, 1977, с. 162]. Упоминаемые в «Сокровенном сказании» буряты могли быть частью ойратского племени, как впоследствии баргу-буряты. Булагаты, изначальные буряты, не были однородными. Кудинские буряты, потомки Батлая, в русских документах XVII в. являются потомками батулинцев [Нанзатов, 2008, с. 397]. Г. Ф. Миллер различал среди якутских родов батулинцев и хоринцев, почитавших

орла, от намцев и жителей остальных волостей, почитавших лебедя [Элерт, 2001, с. 112-113].

Таким образом, получается, что большинство якутских родов ранее относились либо к батулинцам, либо к хоринцам (по якутски хоролоры). К ним, судя по всему, относились даже такие крупные племена как кангаласцы [Элерт, 2001], борогонцы и мегинцы. Не говоря уже о намцах и байагантайцах. В некоторых генеалогиях предками двух последних улусов является человек по имени Баараҕай Баатылы. Батулинцы Байкала фигурируют вместе с хоринцами – "коринцы и батулинцы". Поэтому обычное для хоринских родов деление на две фратрии связывают с включением и ассимиляцией в составе монголоязычных хоринцев ранее тюркоязычных батулинцев, связывая их с найманами Монгольского Алтая [Цыдендамбаев, 1972, с. 227].

Калмыкский род багут (укороченное от баргут) проживает в станице Батлаевская [Эрдниев, 1980, с. 56]. В этой связи, следует сказать, что эпоним Баараҕай схож со словом барга – «богатый, могущественный». Слово *баараҕай* переводится в якутском языке как «громадный, огромный». От слова *барга* происходит название племени баргут и их предполагаемых предков байырку. Однако хотелось бы отметить, что баргуты считаются монголоязычными. Во Внутренней Монголии проживают баргуты, выходцы из Баргучжин-Тукума. В бурятской генеалогии Барга Батор общий предок бурят и ойратов. Поэтому хотелось бы сказать, что батурусцев в составе саха как представителей акающего диалекта, принято относить к потомкам Омоҕой Баайа. Часть историков, даже считает, что на территории Батурусского улуса Саха (Якутии) жили некие монголы [Гоголев, 1993, с. 50].

Таким образом, этногенез бурят и саха имеет общие истоки. Как видно формирование этноса саха связано с Байкальским регионом. Поскольку этногенез народа саха и бурят происходил на одной территории, то в ней могли принимать участие одни и те же племенные группировки. Главенствующую роль в этногенезе саха сыграло племя усуту-мангун, представлявшее собой потомков буир-нурских татар, с подачи Абульгази более известное как алакчины. Также активное участии в формировании народа саха сыграли туматы, баргуты, хори. Батулинцев в составе саха следует связывать с бурятами или булагатами, отколовшейся ветвью татарских племен.

Источники и литература:

1. Абульгази. Родословное древо тюрков, пер. Г.С. Саблукова // «Известия об-ва археологии, истории и этнографии» при Казанском университете.Т. 21, вып. V–VI. Казань, 1906.
2. Гоголев А. И. Якуты (Проблемы этногенеза и формирования культуры). Якутск, 1993.
3. Ксенофонтов Г. В. Эллайада. Якутск, 1977.
4. Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Монгольский обыденный изборник. Т. I. М., Л., 1941. С. 5–122.
5. Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Магадан, 1983.
6. Назатов Б.З. Расселение и племенной состав номадов Центральной Азии в предчингисовское и чингисовское время (по данным летописей Рашид ад-Дина) // Монгольская империя и кочевой мир. Материалы межд. научной конференции. Кн. 3. Улан-Удэ, 2008. С. 377–444.
7. Николаев В. С. Погребальные комплексы кочевников юга Средней Сибири в XII–XIV веках. Усть-Талькинская культура. Владивосток, Иркутск, 2004.
8. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т.1. Кн.1. М–Л., 1952.
9. Туголуков В.А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. М., 1985.
10. Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Историко-лингвистическое исследование. Улан-Удэ, 1972.
11. Эрдниев У.Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста, 1980.
12. Элерт А. Х. Новые материалы о пантеоне якутских божеств и духов в первой половине XVIII в. // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. Новосибирск, 2001. С. 107–124.
13. Шубин А. С. Краткий очерк этнической истории эвенков Забайкалья. Улан-Удэ, 1973.
14. Юрченко А.Г. Христианский мир и «Великая Монгольская империя». Материалы францисканской миссии 1245 г. СПб., 2002.

Фадеев П. В. (Москва)

РОЛЬ БИБЛИОТЕК ГОРОДА УФЫ В ФОРМИРОВАНИИ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ ЧИТАТЕЛЕЙ

Вопрос реальной роли, которую играют библиотеки в воспитании молодёжи и формировании ценностей у старшего поколения является значимым для общества. Библиотеки занимаются воспитанием подрастающего поколения и формированием у него общественно полезных образцов и моделей поведения на встречах и праздниках, посвященных различным поводам: государственным праздникам, дням рождения писателей, презентациям новых книг и др. Наше исследование затрагивает соотношение этнического – гражданского в тематике мероприятий библиотек Уфы. Мы понимаем, что за одну встречу в библиотеке проблематично сформировать у человека «деятельностный» патриотизм. Однако повторение, когда оно ложится на благодатную почву, может принести плоды.

Как показывают данные отчёта Централизованной системы библиотек за 2017 год, самой освещаемой темой стало военно-патриотическое воспитание молодёжи (328 мероприятий, 7 393 участника) (см. табл. 1). Для воспитания читателей в духе гражданственности и патриотизма, гордости за Родину были использованы лучшие образцы взрослой и детской литературы, документальные и художественные фильмы, повествующие о героическом прошлом страны, организованы встречи с ветеранами Великой отечественной войны, уроки патриотизма. Две библиотеки системы профилировано работают в этом направлении: модельная библиотека №6 и библиотека №46 [Отчёт о работе…, 2017, с. 8].

Табл. 1. Тематика мероприятий и встреч в библиотеках Уфы, потенциально направленных на формирование идентичностей.

Название	Число мероприятий	Число посетителей	Тип идентичности (на формирование которой направлена тематика мероприятий)
Досуговая деятельность, в т.ч. клубы по интересам	646	14623	Нейтральная
Военно-патриотическое воспитание	328	7393	Государственно-гражданская (российская, в некоторых случаях с элементами советской)
Год экологии	305	6916	Нейтральная
Библиотека и семья	220	5249	Нейтральная
Краеведческая работа	141	3610	Башкортостанская/уфимская
Реализация Закона «О языках народов Республики Башкортостан»	120	2414	Башкирская/татарская
Профилактика экстремизма и терроризма	124	1572	Толерантная
Правовое воспитание. Профилактика правонарушений и борьбы с преступностью	68	975	Нейтральная

Особенно отчётливо значимость патриотического воспитания в деятельности библиотек (которая в свою очередь зависит государственной национальной политики)

проявляется в сравнении с мероприятиями других тематик. 2017 год был объявлен годом экологии, что наложило на библиотеки дополнительные обязательства по проведению мероприятий, направленных на понимание школьниками особенностей окружающего их мира, привитие бережного отношения к окружающей среде. Тем не менее, число мероприятий и посетителей уроков патриотической направленности, направленных на укрепление единства российской нации, превышает число связанных с экологической тематикой (305 мероприятии с посещением 6916 человек).

С экологией тесно связана краеведческая работа библиотек по сохранению литературы о Башкортостане, популяризации и повышению осведомлённости о республике и у подрастающего поколения, и у взрослых жителей. Эта задача достигается во многом при помощи встреч с писателями, описывавшими свои путешествия в книгах и журналах. Распространены и мероприятия, на которых рассказывается об истории города, районов, раскрывается происхождение названий с детства знакомых мест. На подобных встречах проводятся конкурсы, викторины, что укрепляет как осведомлённость, так и уфимскую идентичность. Всего за год краеведческой тематике было посвящено 141 мероприятие, в которых приняли участие 3610 человек (см. табл. 1). Краеведческая работа затрагивает разные аспекты жизни республики. При этом необходимо понимать, что региональная специфика Башкортостана сохраняется благодаря разным вещам: природе, жителям, башкирским деревням и т.д. Однако идентичность, самобытность культуры башкир и татар, проживающих в республике, может пострадать в связи с угрозой утраты родных языков и переходом на русский язык. Дабы не допустить такого сценария республиканское правительство приняло закон «О языках народов Республики Башкортостан», в рамках реализации которого в библиотеках МБУ ЦСМБ был проведен цикл мероприятий, посвященных Международному дню родного языка (120 мероприятий, 2414 человек).

Ещё одним важным направлением деятельности библиотечных мероприятий является борьба с радикальной (в том числе террористической) пропагандой. В Уфе за год было проведено проведено 124 мероприятия по профилактике экстремизма и терроризма, в которых приняло участие 1572 человека. На встречах учащимся объясняется опасность и радикальной идеологии, оборачивающаяся для новообращённых погубленными судьбами. В библиотеках также проведена работа по разъяснению мер безопасности в случае возникновения террористической угрозы. Особое внимание уделялось толерантности как единственному возможному пути развития общественного сознания [Отчёт о работе…, 2017, с. 11]. Мы рассматриваем шаги в этом направлении, как попытку сформировать позитивную идентичность (этническую, религиозную, социальную и т.д.), построенную на отсутствии предрассудков к представителям любых групп.

Таким образом, анализ деятельности библиотек Уфы за 2017 показал достаточную равномерность тематик мероприятий, направленных на выработку российской, башкортостанской, этнической идентичностей и принципов толерантного взаимодействия между людьми разных национальностей, что особенно актуально для полиэтничной республики.

Источники и литература:

1. Отчет о работе Муниципального бюджетного учреждения Централизованная система массовых библиотек городского округа город Уфа Республики Башкортостан за 2017 год. Доступ: http://arhiv.ufa-lib.ru/assets/files/report2017.pdf

Фазылова Ф.С. (Уфа)

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ОТРАЖЕНИЕ НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЫ В СОВРЕМЕННОЙ БАШКИРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

Испокон веков человек с той или иной целью прибегал к необходимым знаниям, накопленным народом на протяжении веков. Он верил во всевозможные приметы, природные явления («Если в начале месяца стоит ясная погода, то ясным будет и весь месяц», «Если солнце выглядит удлиненным, то будет поздняя весна» и т.д.). Кроме того человек всегда хотел узнать свою судьбу, разгадать увиденный сон, с чем он и обращался

к гадалкам, предсказателям. Дабы же излечиться от хвори, болезни он прибегал к помощи знахарей.

Наряду с неполно перечисленными видами народной традиции последнее – народная медицина – нашло свое художественное отражение в литературе вообще, и в современной башкирской, в частности.

На этом хотелось бы остановиться подробнее.

Во-первых, обратим внимание на некоторые поверья и свадебные обряды в произведении «В ночь лунного затмения» Мустая Карима:

а) нельзя провожать тогда, когда отправляются на войну, не выходить навстречу тем, кто возвращается с битвы, того, кто переступил обычай, повстречает беда.

б) жениха и невесту угощают кумысом из двух чашек, чаша жениха падает – кумыс проливается; «Это, не к добру, дети, кабы и ваше счастье не упало».

Остановимся на образе Сыуакай-аби (Старуха-Сыуакбикэ) в романе Зайнаб Биишевой «Униженные».

Сыуакай-аби – человек с мягким и добрым характером. Лицо у нее светится как ясное солнышко. Она же и знахарка, и повивальная бабка в селе. Когда внезапно захворала Емеш (героиня романа), тогда и Сыуакай-аби говорит, что ее сглазили. И тут же принимается к заклинаниям и ворожит. Потом Емеш заворачивает в шкуру только что зарезанной овцы. Она сильно пропотеет и уснет крепким сладким сном. В результате, девочка поправляется.

Народные способы исцеления встречаются в произведении Нугумана Мусина «Белый олень – на синь-горе». Здесь сильно обгоревшего при пожаре охранника-Хызыра лечат следующим образом: во-первых, его рану намазывают конским жиром. Затем незажившую рану Хызыра накрывают шкурой только что освежеванного барсука. Нутряным барсучьим салом обмазываю его руку и лицо. Парень выздоравливает.

Подобные приемы лечения ясно видны и в «Акман-токмане»е Яныбая Хамматова, где на раны сильно избитой мужем-Нигматуллой Нафисы намазывают гусиный жир. Раны заживают.

С некоторыми видами народной медицины можно ознакомиться и в повести Айсылу Ягафаровой «Не расседлай коня, джигит»:

1. Мальчика, который сильно захворал, напившись болотной воды лечат так: режут белую козу, растапливают ее жир, и дают его больному глотнуть при температуре, чтобы не обжигало горло. Волосатики (вид червей) выйдут из его нутра.

2. Чтобы исцелить ногу от нарывов, по этому (то есть по нарыву) вводят пятикопеечной медной монетой, читая несколько раз молитву. А еще больное место накрывают чистой тряпкой, добавив некий состав в кислое тесто, поутру опухоль спадает.

3. Вывихнутую руку вправляют, смазав маслом, и приговаривая нужные заклинания.

4. Картина проведения заговора: Над головой больного держат сосуд с водой, в которую вливают расплавленный свинец; по отличившейся фигурке отгадывают существо, которое якобы испугало больного и лишило его души. Заклинание делают три раза. Больной чувствует тогда облегчение.

Как видим, народные способы исцеления нашли свое художественное отражение в произведения башкирских писателей. Они несут определенную художественную нагрузку, помогают раскрыть образы героев. С этой целью авторы прибегали к фольклорным традициям, этнографии, к народному опыту, накопленному веками. Надо также отметить, что проблема народной медицины нуждается в научном исследовании и анализе вообще.

Хабибуллина З. Р. (Уфа)

К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ТАТАР БАШКОРТОСТАНА В СОВРЕМЕННЫЙ ПЕРИОД

Статья посвящена условиям и факторам формирования современной религиозной идентичности татар в Республике Башкортостан. Она основана на результатах исследований, проводимых отделом религиоведения Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева по проблемам конфессий, их истории, места в обществе,

исламского фактора в развитии поликонфессионального и полиэтничного общества Южного Урала, межконфессиональным отношениям в регионе, проявлениям радикализма в религиозной среде. В рамках данных исследований особое внимание уделяется проблеме религиозной идентичности тюркских народов, проживающих в регионе.

В Башкортостане проживает 160 народов, из которых татары по переписи 2010 г. составляют 25,4%, а по численности населения находятся на третьем месте после русских и башкир [Национальный состав, 2012, с. 22–23]. Также татары Башкортостана представляют собой достаточно многочисленную группу в пределах страны, в республике проживает более 20% всех татар в России [Народы, 2002, с. 116].

С конца XIX в. этнографами в Башкортостане выделено 4 этнографических группы татар: казанские (казанлы), мишари (мишәр, томән), кряшены (кряшен, нагайбак) и тептяри (типтәр) [Кузеев, 1992, с. 250]. Основная часть татарского населения компактно проживает в северо-западной части Башкортостана – это 18 районов республики из 54 (в Балтачевском, Белебеевском, Бижбулякском, Благоварском, Буздякском, Бураевском, Дюртюлинском, Ермекеевском, Калтасинском, Кигинском, Краснокамском, Кушнаренковском, Стерлибашевском, Туймазинском, Чекмагушевском, Чишминском, Шаранском и Янаульском районах). Татары республики являются высокоурбанизированным населением – более 70% татар проживает в городах [Национальный состав, 2012, с. 22–23].

Татары Башкортостана обладают рядом особенностей, связанных с происхождением, расселением, делением на этнографические группы, ментальностью, условиями проживания. Ведущий этнограф, специалист по тюркским народам Р. Г. Кузеев отмечал, что в процессе взаимодействия с башкирами, русскими, чувашами, марийцами, удмуртами, мордвой и другими народами сформировалась особая группа приуральских татар со своеобразной региональной культурой. Тесные контакты с упомянутыми народами оставили заметный след в культуре, быте, разговорном языке [Кузеев, 1992, с. 250]. Особенностью приуральских (уфимских) татар также является ассимиляция ими части башкир, что способствовало неустойчивости национального самосознания у татаро-башкиро-тептяро-мишарского населения, особенно на западе и северо-западе Башкортостана [Этнокультурные процессы, 2015, с. 20].

Основная масса татар по религиозной принадлежности является мусульманами, небольшая часть – кряшены (4,5 тыс.) и нагайбаки (около 8 тыс., в 1985 г. получили статус коренного малочисленного народа Российской Федерации [Белоруссова, 2017, с. 4]) – исповедует православие. Зафиксированы единичные случаи перехода татар в протестантизм [Кляшев, 2012, с. 99–106]. Согласно информации Совета по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостан, исламские объединения в Башкортостане составляют около 68% от общего количества религиозных организаций, 20% – православные, около 12% – протестантские течения [Пятков, 2016, с. 14].

Религиозное сознание выступает одним из важных компонентов этнонациональной идентичности татар. Важное место среди этноконсолидирующих факторов для татарского населения республики занимает ислам. Степень актуальности конфессиональной принадлежности, характер и формы проявления религиозности татарского населения в настоящее время зависят от многих факторов. В первую очередь от общественно-политических условий в самой республике и в России.

Перемены в религиозном законодательстве в конце XX века привели к росту религиозности среди татар. Существенно возросло количество мусульманских общин, мечетей, верующие получили возможность беспрепятственно совершать религиозные обряды. Условия по возвращению религиозности в 1990-е гг. в Башкортостане были примерно одинаковыми для всех вероисповеданий. Официальная позиция республиканских властей в тот период базировалась на невмешательстве в дела конфессий.

Несмотря на антирелигиозную направленность советской системы, религиозность мусульман не была вытеснена из духовно-нравственной сферы. Ислам продолжал сохраняться в массовом сознании тюркских народов Башкортостана. Исследования религиозной идентичности мусульманского населения современного Башкортостана показывают продолжающийся рост исламского самосознания до уровня приблизительно

68%. Цифра основана на результатах опроса населения РБ в 2000-х гг., когда около 70% тюркских народов республики продекларировали свое мусульманское вероисповедание [Хабибуллина, 2015, с. 23].

Следует отметить, что понятия «верующий» и «мусульманин» не совсем тождественны в сознании татар республики. «Мусульманин» для части татарского населения означает не конфессиональную, а национальную принадлежность. Поэтому участие в религиозных обрядах и традициях воспринимается даже неверующими людьми как дань национальным обычаям, уважение к своему народу. Для большей части татар Башкортостана характерно субъективное причисление себя к исламу как символу национальной принадлежности, этническая идентичность в их среде преобладает над религиозным самосознанием. Данный факт подтверждает выводы исследователей о том, что «религиозное возрождение в современной России связано, прежде всего, с тем, что посредством конфессиональной идентичности человек в современном мире подтверждает и идентичность этническую. Обращаясь к религии, современный человек, рано или поздно, задается и вопросами своей этнической самоидентификации, в равной степени и человек, подчеркивающий свою этничность, рассматривает конфессиональный фактор как один из важнейших способов выражения и подтверждения этничности» [Лошкарева-Имгрунт, 2014, с. 197].

Важную роль в укреплении исламской идентичности среди татар играют семья, социальное окружение, образование, религиозные праздники, этническая принадлежность, религиозные авторитеты и, как показывают наши собственные исследования, хадж и местные паломничества.

Хадж совершается незначительным количеством мусульман из республики, около 500 человек в год, однако почти в каждом селе есть хаджи (человек, совершивший хадж), к которому уважительно относятся местные жители. Чаще всего человек из хаджа возвращается глубоко религиозным и в дальнейшем старается выполнять все предписания ислама. Хаджи играют активную роль в мусульманской умме. Современный мусульманин может не сомневаться, что его духовный опыт в хадже будет серьезно воспринят общиной. Хадж повышает и статус женщины в мусульманской общине. При встрече с хаджи или хаджией другим женщинам требуется надеть платок, как при посещении мечети. В школьных музеях райцентров и сел республики на специально оформленных стендах выставляется информация о современных паломниках-односельчанах [Хабибуллина, 2016, с. 110]. Местные культовые практики паломничества, как посещение могил «святых» (аулия), которых на территории республики более 100, и где проводятся мусульманские обряды, также способствуют поддержанию и развитию исламской идентичности мусульманских народов.

Ключевую роль в процессах исламизации играет мусульманское духовенство. Духовные деятели поддерживают существование и развитие исламских институтов, норм и традиций в татарском обществе. Организационная структура мусульманского сообщества в Башкортостане обладает рядом особенностей. На сегодняшний день духовенство республики объединено двумя духовными управлениями – Центральным духовным управлением России (ЦДУМ) и Духовным управлением Республики Башкортостан (ДУМ РБ), позиционирующими себя как российское и республиканское управления.

В 1990-е гг. ЦДУМ идентифицировалось с татарами, ДУМ РБ соответственно с башкирами. В настоящее время национальное разделение менее выражено, и на нем стараются не акцентировать внимание руководители духовных управлений. Духовное управление мусульман Башкортостана официально заявляет о себе как о наднациональной структуре. Однако в момент его образования в 1992 г. этнический фактор сыграл значительную роль, на волне суверенизации идеологи башкирского национального движения поддержали выход общин с башкирским населением из Духовного управления мусульман Европейской части СССР (ДУМЕС). После распада ДУМЕС последовал процесс перераспределения общин между двумя духовными управлениями. В ЦДУМ вошли в основном районы с преобладающим татарским населением, а в ведение ДУМ РБ – с башкирским [Юнусова, 1999, с. 293]. Следует отметить, что именно среди татарских мусульманских общин чаще всего встречается ситуация, когда община относит себя одновременно к обоим духовным управлениям.

По духовным управлениям происходит поляризация мусульманских учебных заведений, и даже светские вузы-партнеры в той или иной мере стараются на них ориентироваться. Так, Башкирский государственный педагогический университет им. Акмуллы – более тесно сотрудничает с ЦДУМ, в Башкирском государственном университете кафедра теологии, созданная в 2014 г., – с ДУМ РБ.

ДУМ РБ по сравнению с ЦДУМ охватывает большее количество мусульманских общин – 54% и 46% соответственно. Опрос духовных деятелей (выборка составила 300 чел.) на предмет социально-демографических характеристик, общественно-политических взглядов показал, что в национальном составе опрошенного духовенства преобладали представители двух этносов – татары (51%) и башкиры (46%), доля представителей другой национальности составила 3%. В настоящее время в ЦДУМ большинство имамов – татары, в ДУМ РБ – башкиры. При этом ни одно из двух духовных управлений не является исключительно моноэтничным, около 30% духовных лиц, работающих в приходах под их юрисдикцией, имеют «непрофильную» национальность [ПМА, 2011].

Специфика религиозной ситуации в Башкортостане, связанная с поликонфессиональностью, определила особый характер взаимоотношений власти и различных конфессий. Государственные власти дистанцировались от проблемы разногласий мусульманских лидеров в 1990-е гг., но в настоящее время играют существенную роль в конфессиональной жизни республики. Наличие двух мусульманских центров в республике создает необходимость соблюдения паритетности, равного отношения власти к обоим духовным управлениям. Взаимодействие государства и религиозных конфессий первостепенно направлено на решение проблем экстремизма и радикализма, реализацию социальных программ.

Еще одним фактором, влияющим на религиозную идентичность татар республики, является преподавание курса «Основы религиозных культур и светской этики» в светской школе. По последним данным, в Башкортостане большинство родителей выбрали модуль «Основы светской этики» – 73,5%; «Основы мировых религиозных культур» – 21,7%; «Основы исламской культуры» – 4%; и менее 1% – «Основы православной культуры» [Надыршин, 2014, с. 40]. В 2014 г. мы проводили исследования в сельских школах по проблемам введения данного курса. В ряде татарских сел в преподавании курса «Основы исламской культуры» активно принимало участие духовенство, консультировало преподавателей, присутствовало на уроках, разъясняло основы вероучения. Интервью с духовными лицами по вопросу преподавания модулей ОРКСЭ показало, что духовенство положительно относится к введению курса, осуждает выбор родителями модуля «Основы светской этики», связывая его с принципами советского воспитания. Считают своей задачей убедить детей и родителей выбирать религиозные модули, отмечают некомпетентность школьных учителей в знаниях о религии и, следовательно, в преподавании основ религиозных культур. Настаивают на том, что предмет должны преподавать учителя, окончившие высшие религиозные учебные заведения.

В среде современных татар Башкортостана в настоящее время наблюдается рост религиозности. Феномен формальной религиозности и поверхностное отношение к религии постепенно отступает. Религия за последние два десятилетия приобрела достаточный авторитет и определенный потенциал. Однако национальную принадлежность большинство татар продолжает ставить выше религиозной идентичности, а конфессиональный фактор рассматривает как один из важнейших способов выражения и подтверждения своей этничности. Этнический фактор продолжает играть значительную роль в конфессиональном развитии. Желание подчеркнуть свою национальную особенность даже в религиозном плане внутри ислама присуще мусульманским этносам Башкортостана.

Источники и литература:

1. Белоруссова С. Ю. Динамика этничности нагайбаков в XVIII–XIX вв.: Автореф. … дис. к.и.н. Екатеринбург, 2017.
2. Кляшев А. Н. Этнодемографические характеристики неопротестантов Республики Башкортостан. Известия Уфимского научного центра Российской академии наук. 2012. № 3. С. 99–106.
3. Кузеев Р. Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. М., 1992.

4. Лошкарева-Имгрунт С. И. Перспективы интеграции конфессиональных традиций России в контексте формирования общегражданской идентичности. Историческая и социально-образовательная мысль. 2014. № 3 (25). С. 195–198.
5. Надыршин Т. М. Курс «Основы религиозных культур и светской этики» глазами учителей // Начальная школа. 2014. № 11. С. 39–42.
6. Народы Башкортостана: историко-этнографические очерки. 2-е изд., доп. Уфа, 2002.
7. Национальный состав населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года: статистический бюллетень. Уфа, 2012.
8. Пятков В. П. Государственно-конфесссиональное сотрудничество в профилактике радикализма и экстремизма в Республике Башкортостан // Общественная безопасность: новые идеи и вызовы времени. Уфа, 2016. С. 14–19.
9. Хабибуллина З. Р. Мусульманское духовенство в Республике Башкортостан на рубеже XX–XXI веков. Уфа, 2015.
10. Хабибуллина З. Р. От Урала до Хиджаза: путешествие мусульман к святыням ислама // Уральский исторический вестник. 2016. № 2 (51). С. 105–112.
11. Этнокультурные процессы на Южном Урале в XX – начале XXI в. / Ф. Г. Галиева, Р. Р. Садиков, Е. Е. Нечвалода и др.; под общ. ред. Ф. Г. Галиевой. СПб., 2015.
12. Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999.

Харасова Р.Г., Филимонова Н.В.
(Самарская область)

ВЛИЯНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ БАШКИРСКИХ ЭТНОГРАФОВ НА РАБОТУ ОБЪЕДИНЕНИЙ «КУРАЙ» И «МУЗЕЙНОЕ ДЕЛО» СП ЦЕНТР ДЕТСКОГО ТВОРЧЕСТВА ГБОУ СОШ №1 ИМ. И.М. КУЗНЕЦОВА С. БОЛЬШАЯ ЧЕРНИГОВКА САМАРСКОЙ ОБЛАСТИ

Современная российская система обучения детей и подростков давно основывается на совместной деятельности массовых общеобразовательных школ и учреждений дополнительного образования. Дополнительное образование является средством выявления, поддержки и развития творческого потенциала обучающихся. Наши объединения «Курай» (рук. Харасова Р. Г.) и «Музейное дело» (рук. Филимонова Н. В.) на базе ГБОУ СОШ «ОЦ» с. Украинка Большечерниговского района социально-педагогической и туристско-краеведческой направленности имеют несколько выпусков. Мы работаем по авторским программам.

Основной материал изучается на практических занятиях. Они проходят в форме экскурсий, встреч с интересными людьми, деловых игр, мастер-классов, походов, творческих вечеров, посиделок, диспутов и т.д. Применяются инновационные педагогические технологии. Одной из них является технология социального проектирования, которая позволяет через усвоение и воспроизведение ребенком социального опыта, сформировать образ жизни, принятый в обществе, разные формы жизнедеятельности (образовательную, трудовую, общественно-полезную, профессиональную, культурно-досуговую, семейно-бытовую), что приводит к возникновению у ребёнка убеждений общественно-одобряемых форм поведения, развитию духовного потенциала личности. За последние годы наиболее признанными на различных уровнях стали проекты: «Юбилейный подарок», «Навеки в юных сердцах», «Бакеевские прялки», «Наши корни».

В 2018–2019 учебном году мы реализуем социальный проект «Певцы Иргиза», посвященный юбилейной дате башкирских поселений на реке Большой Иргиз Большечерниговского района Самарской области и связанный с изучением творчества известных писателей и поэтов прошлого столетия и современности. Работа началась с изучения творческого наследия известной писательницы Хадии Давлетшиной. Казалось бы, о нашей землячке уже все изучено, но проникновенный документальный фильм «Хадия» (автор фильма – башкирский публицист Шафиков Газим Газизович, режиссер – Нуруллин Ренат Хамматович), книги и статьи современных ученых, а именно публикация историка Манапова Марселя Муритовича «О бурзянских корнях башкирской писательницы Хадии Давлетшиной» [Маннапов, 2015, с. 16–22], Рахматуллиной Загиды

Аюповны «Башкирская языковая картина мира в произведениях Хадии Давлетшиной» [Рахматуллина, 2009] и Каскиновой Гульнур Нуримановны «Хадия Давлетшина. Жизнь и творчество. 1905–1954» [Каскинова, 2010] расширили наши знания, познакомили учащихся, родителей и односельчан с новыми фактами и архивными материалами о «звезде» Иргиза.

В рамках проекта мы:

– встретились с главой с.п. Украинка Крятовым В.А.;

– посетили библиотечный урок в СДК «Колос» с. Украинка, где познакомились с новинками литературы башкирского издательства и со сборниками научных трудов историков, филологов, этнографов и краеведов Республики Башкортостан;

– организовали юбилейные концерты и мастер-классы в дд. Хасьяново, Имелеево, Утекаево, сс. Украинка, Большая Черниговка;

– осуществили поездки на родину Х. Давлетшиной в д. Хасьяново и п. Костино, где находится мемориальный камень писательнице;

– посетили Этнографический музей в ГБОУ ООШ п. Иргизский;

– встретились с жителями д. Денгизбаево, родины поэта Рашита Нигмати;

– посетили этнографический мастер-класс зав. клубом Шамгуновой Ф.Б. в с. Утекаево;

– побывали на творческом вечере уважаемого педагога и замечатетельной поэтессы Хазеевой (Салиховой) Г. Ш.;

– участвовали в открытии мечети в с. Утекаево.

В рамках проекта по заказу родителей учащихся башкирской национальности и содействии Курултая (конгресса) башкир Самарской области (председатель Вилданов С.Н.) в программу «Курай» введён новый раздел «Родной язык». Занятия первого года обучения проходят по учебнику Хисамитдиновой Ф.Г. «Башкирский язык для малышей».

13 октября 2018 года в стенах ГБОУ СОШ «ОЦ» с. Украинка состоялась встреча членов объединений, родителей и жителей близлежащих башкирских деревень с кандидатами наук, научными сотрудниками Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН Аккубековым Рашитом Юмадиловичем (отдел восточных рукописей) и Маннаповым Марселем Муритовичем (отдел этнологии). Они отвечали на вопросы присутствующих. Маннапов М.М. объяснил методы поиска своей родословной при самостоятельном исследовании учащихся (обращения в ЗАГС, материалы сельсовета, документы личного характера (партбилеты, награды и проч.)), примеры работы с размещенными первоисточниками в интернете, наглядно показал образцы ревизских сказок, метрических и похозяйственных книг, предоставил информацию о составлении родословных в Уфе. Аккубеков Р. Ю. разъяснил ценность составления родословной. После проведения мастер-класса инициативная группа проекта объединений ДО ЦДТ с гостями из Уфы приняла участие в изучении эпитафийных памятников. Для этого был произведен выезд на территории мусульманских кладбищ башкирских деревень Имелеевка, Кинзягулово и Хасьяново. Здесь Рашит Юмадилович Аккубеков показал способы реставрации записей на надгробных плитах, прочтение текста и др. Воспитанниками объединений осуществлялась видеосъемка данной работы. По итогам мероприятий был сделан вывод о ценности работы ученых в полевых условиях и проявлении интереса учащихся к истории и этнографии башкирского народа.

Таким образом, для объединений СП Центр детского творчества «Курай» и «Музейное дело» неоценима роль башкирских этнографов в качестве информационно-научной, методологической и практико-ориентированной помощи для реализации программ и просвещения местного социума.

Источники и литература:

1. Маннапов М.М. О бурзянских корнях башкирской писательницы Хадии Давлетшиной // Творческое наследие Хадии Давлетшиной и актуальные проблемы современной филологии. Выпуск VI. Материалы межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 110-летию со дня рождения Х. Давлетшиной. Бирск, 2015. С.16–22.

2. Рахматуллина З.А. Башкирская языковая картина мира в произведениях Хадии Давлетшиной: Автореферат дис. ... кандидата филологических наук. Уфа, 2009.
3. Каскинова Г.Н. Хадия Давлетшина. Жизнь и творчество. 1905–1954. Уфа, 2010.

Харитонов А. М. (Владивосток)

ЭТНОГЕОГРАФИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ИЗУЧЕНИИ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ ДРЕВНИХ УЙГУРОВ

Современные уйгуры относятся к тюркским народам. Однако, строго говоря, тюркские народы Восточного Туркестана получили обобщенное имя более древнего народа по предложению ученых не так давно, хотя возможно некоторые из них и являются отдаленными потомками древних уйгуров.

По распространенной версии, имя *угры* происходит из тюркского *огур*. В таком случае и имя *уйгуры* надо относить к этой же группе этнонимов по происхождению. В Википедии, впрочем, в данной связи уйгуры конкретно не упоминаются, хотя названы другие – болгары, оногуры и т.п. И действительно, большинство сохранившихся потомков перечисленных огур сегодня относятся к тюркам. Но было ли так раньше? Некоторые сомнения на этот счет возникали еще в XIX веке, но были в конечном итоге отброшены наукой. Однако в наше время один из ведущих специалистов в отечественной исторической уралистике В.В. Напольских в послесловии к своей монографии [Напольских, 1997] ратует за развитие альтернативных точек зрения, которые должны побуждать ученого к расширению перспектив поиска и избавлять от профессиональной узости взглядов.

Сегодня к угорской группе финно-угорской языковой семьи относят прежде всего венгров (мадьяры, дунайская подгруппа) и проживающих в Западной Сибири хантов и манси (обская подгруппа). Считается, что у вышедшего из Зауралья угорского населения Западной Сибири в языке и культуре прослеживаются также иранские черты. Генетические материалы, напротив, связывают угров с равниной Сунляо и рекой Ляохэ в Маньчжурии. Здесь протекает река Сунгари (ср. с современным названием Hungary - Венгрии, где **s** могло перейти в **h**, что характерно, например, для ряда индоевропейских языков). Да и название средневекового государства Бохай отдаленно напоминает … Бу(л)га(р). А ведь на современной карте Европы Венгрия и Болгария являются соседями. Вряд ли подобные совпадения случайны. Очень интересны нам показались рассуждения А.А. Кривошеева [Кривошеев, 2009] о еретическом характере прежней мадьярской религии на основе анализа некоторых религиозных венгерских терминов. Но мы обратили внимание, что именно древние уйгуры увлекались схожими ересями. Более того, элементы манихейства прослеживаются у хантов [Кызласов, 2000]. Хорошо известна также и болгарская ересь богомильства. Случайно ли это? Не были ли все же уйгуры по языку когда-то близки к угорским народам? Впрочем, взгляды Л.Р. Кызласова на возможный угорский характер некоторых племен Минусинской котловины были тогда же жестко раскритикованы другими исследователями [Бутанаев, Худяков, 2000].

Возможно, какие-то более определенные выводы можно было бы сделать, если бы сохранились подлинные тексты европейских ересей. Ведь обычно религия тесно увязывалась с какой-то одной системой письма. Однако, к сожалению, уцелели только некоторые переводы. Мы бы обратили особое внимание на автора отвергнутой современной наукой теории славянского происхождения императора Византии Юстиниана I некоего аббата Теофила (Богумила), чей труд был издан Никколо Аламанни. У нас возникает подозрение, что подлинным автором данной идеи мог быть сам основатель богомильского учения поп Богомил (Богумил). Кроме того, на Ближнем Востоке в древности известны некие хурриты, языки которых до сих пор толком не расшифрованы. Может быть, стоит привлечь к их расшифровке иной ностратический материал, тем более, что ностратический пласт в этих языках прослеживают?

Возможно, наши предположения помогут разобраться в некотором внешнем сходстве топонимики современного Востока и древнего Запада. В частности, интересно было бы сопоставить название реки Амур и древнего народа амореев (амурру), притока Амура Уссури и страны Ассирии, реку Кумар (также приток Амура) и народ киммерийцев

(ср. также историческую область Имерети в Грузии), реки Оронт и Орхон, страны Табал и Тува, имя столицы Митанни Вашшуканне и Васюганье в Западной Сибири и т.п. Видимо, «западные» древние топонимы могли быть перенесены на восток европеоидными переселенцами, которые смешались здесь с аборигенами [Харитонов, 2015]. Некоторые следы взаимодействия между угро-финскими языками и языками тохаров также могут косвенно свидетельствовать в пользу наших предположений [об этих связях см. Сверчков, 2012. С. 15]. Подозрительно в этом свете выглядит также название государства Когуре в Корее (по имени одного из племен).

Возникают и некоторые технические сложности и географического характера. Если Уйгурское государство располагалось в современной Восточной Монголии и близ Байкала, то как его достигли кыргызы с Енисея? Почему оставшихся кыргызов во время многомесячного похода не разгромили соседи? Пожалуй, подобное расстояние все же великовато для раннего средневековья. Да и Байкал явно стал известен весьма поздно [Харитонов, 2014]. Уж не размещалось ли государство уйгуров где-то западнее? При этом рядом могли размещаться крупные лесные массивы. На это указывают некоторые более поздние косвенные данные.

Так, по распространенному преданию, якутский предводитель на последнем этапе пути в современную Якутию утерял мешочек с письменами, что и привело к потере письма целым народом. Как ни парадоксально это выглядит, но, похоже, что это чистая правда. Типографский шрифт в Китае был известен задолго до его применения в Европе. Что-то похожее могло быть с собой и у вождя якутского народа (возможно, это был образчик как раз уйгурского письма).

В пользу этого предположения свидетельствует то, что только уйгуры имели алфавитную письменность среди народов Дальнего Востока. На это наводит и давнее предположение, что изобретателями разборного типографского шрифта были представители уйгуров. Именно их упоминают историки средневековья в качестве одного из передаточных звеньев в Европу наряду с армянскими купцами [Владимиров, 1988]. На странице 95–96 последней монографии как раз упоминается, что армяне научились печати у уйгуров и научили некоего Костера тому же.

По нашему мнению, при переходе части уйгуров после разгрома их государства в современные места обитания на западе современного Китая сложилось положение, при котором для печати методом ксилографии, обычной в это время, просто стало не хватать древесины. Ведь при такой печати тексты вырезались прямо на досках, что требует много древесины и расположения крупных лесных массивов рядом. Но древесина и сегодня в дефиците в этих районах на западе Китая. По этой причине и могла возникнуть потребность в изобретении разборного шрифта (который требует меньше древесины), перенятого затем соседними народами. Изготовлялись шрифты, видимо, в самом Турфане. Отсюда они и распространялись в другие места. Эти наши предположения могли бы подкрепить некоторые доводы о развитии типографского дела у уйгуров, приводимые в соответствующем разделе монографии «Вопросы истории …» [1987].

Наши дальнейшие изыскания подтвердили и странное совпадение начала книгопечатания в Европе, традиционно относимое к 40-м годам XV века, со сроками появления китайского посла в Риме у Г. Мензиса [G. Menzies, 2008]. Г. Мензис [2006] уже давно выступает против европоцентризма в истории географических открытий. Он предполагает, что еще до путешествий Колумба и Магеллана земли Австралии, Антарктиды, Америки и Сибири были исследованы китайскими мореходами. В последнее по времени седьмое путешествие китайского флота в XV столетии одно из судов экспедиции достигло Рима. Связь эта с началом книгопечатания тем более вероятна, что на Востоке бумага и печатание книг были известны задолго до их проникновения в Европу. Многочисленные споры по поводу приоритета в налаживании книжного дела на европейской земле могут служить тому косвенным доказательством, подобному случаю с опережающими свой век изобретениями из записных книжек Леонардо да Винчи. На самом деле, как удалось показать Г. Мензису, многие изобретения, относимые к эпохе Возрождения в Европе, встречаются в несколько более ранних китайских энциклопедиях. При этом Г. Мензису не были известны труды отечественных востоковедов, которые исследовали вопросы начала периода Возрождения и говорили об эпохе VIII–XII века в

Китае как о движении близком европейскому Возрождению XV–XVI веков (см. обзор в работе Н.И. Конрада [1974]), которые Мензис фактически углубил и продолжает, но уже не в плане идеологическом, а в чисто техническом отношении.

Таким образом, недостаток данных в вопросе о связях древних уйгуров с угро-финнами пока не позволяет сделать четкие выводы. Тем не менее, приводимые нами аргументы косвенно могут свидетельствовать о возможности некоторых таких связей в древности. Вероятно, в связи с историей уйгуров следует более внимательно присмотреться и к истории возникновения книгопечатания в Европе – уж слишком подозрительно выглядит его появление по времени в связи с возможной последней экспедицией китайских мореходов. Возможно, также нуждается в корректировке и положение территории уйгурского государства на карте в средние века. Пожалуй, оно несколько расширено по сравнению с действительным.

Источники и литература:

1. Бутанаев В.Я., Худяков Ю.С. История енисейских кыргызов. Абакан, 2000.
2. Владимиров Л.И. Всеобщая история книги. М.: Книга, 1988.
3. Вопросы истории и культуры уйгуров. Алма-Ата, 1987.
4. Конрад Н.И. Об эпохе Возрождения // Конрад Н. И. Избранные труды. История. М.: Наука, 1974. С. 236-264.
5. Кривошеев А.А. Мадьяры. Исход от Камы до Дуная. Ростов н/Д, 2009.
6. Кызласов Л.Р. Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии // Древности Алтая. Известия лаборатории археологии. Горно-Алтайск: Изд-во Горно-Алтайского гос. ун-та, 2000. №5. С.66–81.
7. Мензис Г. 1421 – год, когда Китай открыл мир. М., Яуза, 2006.
8. Напольских В.В. Введение в историческую уралистику. Ижевск, 1997.
9. Сверчков Л.М. Тохары. Древние индоевропейцы в Центральной Азии. Т.: SMI ASIA, 2012.
10. Харитонов А.М. К происхождению некоторых топонимов Сибири и Дальнего Востока // Материалы XV научного совещания географов Сибири и Дальнего Востока. Иркутск, 2015. С.362–364.
11. Харитонов А.М. Дорусские географические исследования Сибири и проблема происхождения названия озера Байкал // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири. Часть II. Материалы V Междунар. науч. конф: В 2-х частях. Кызыл, 15-19 сентября 2014 г. Кызыл: ТувГУ, 2014. Ч. 2. С. 102–106.
12. Menzies G. 1434. The year a magnificent Chinese fleet sailed to Italy and ignited the Renaissance. London: HarperCollinsPublishers, 2008. 368 p.

Хөсәйенова Г.Р. (Өфө)

ҠУРҒАН БАШҠОРТТАРЫНЫҢ ХӘТЕР һАНДЫҒЫНАН ҠАЙҺЫ БЕР МӘҒЛҮМӘТТӘР (2016 ЙЫЛҒЫ ЭКСПЕДИЦИЯ ВАҠЫТЫНДА ЯҘЫП АЛЫНҒАН МАТЕРИАЛДАРҘАН)

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

1997, 2010 йылдарҙа Ҡурған башҡорттарының тарихын, тормош-көнкүрешен (шөғөлдәрен, матди мәҙәниәтен, халыҡ медицинаһын), рухи ҡомартҡыларын өйрәнеү маҡсатында ойоштороlған экспедицияларҙың һөҙөмтәләре айырым китаптар булып донъя күрҙе [Курганские башкиры, 2002; Ҡурған башҡорттары, 2013; Фольклор курганских башкир, 2008]. 1997 йылғы экспедицияла күренекле ғалим-антрополог Р.М. Йосопов та ҡатнаша һәм, Ҡурған башҡорттарының антропологик составы һәм расогенезы сағыштырмаса аҙ өйрәнелгән өлкә булыуына баҫым яһап [Юсупов, 2004, с. 29], шул бушлыҡты тултыра: Сафакүл һәм Әлмән райондарының комплекслы экспедиция эшләгән бар ауылдарында ла ғалим ике енес вәкилдәренең дә ике проекцияла антропологик фотоһүрәттәрен, антропоскопияһын (тән һәм уның өлөштәрен тикшереү) эшләй һәм уларҙы өйрәнеп, зур ғилми мәҡәлә яҙа [Юсупов, 2004, с. 29–40]. Шулай уҡ ул ике коллегаһы менән берләшеп, курган башҡорттарының бармаҡ эҙҙәре (дерматоглифика) буйынса ғилми мәҡәлә яҙыуҙа ла ҡатнаша [Суворова, Долинова, Юсупов, 2004, с. 41–47].

2016 йылда аталған төбәккә беҙгә алты йылдан һуң йәнә сәфәр ҡылырға тура килде. Экспедиция РГНФ менән Башҡортостан Республикаһы тарафынан уҙғарылған “Урал: тарих, экономика, мәҙәниәт” региональ конкурсы сиктәрендә башҡарылған “Телдән йәшәгән эпик традиция ваҡыт һуҙымында (“Иҙеүкәй менән Мораҙым”, “Ҡуҙыйкүрпәс менән Маянһылыу” эпостары миҫалында” проектының (проект № 16-14-02002) матди ярҙамында атҡарылды. Фольклорсы Гөлнур Хөсәйенова, этнограф Зәрә Минибаева һәм водитель менән өс кешенән торған төркөм Әлмән районының Тәңреҡол (Ҡормаш), Алакүл (Ҡара күлмәк), Ҡаҙаҡҡол (Латҡай), Шәрип, Убалы ауылдарында эшләне.

Өҫтә иҫкә алып үтелгән экспедиция материалдары нигеҙендә сыҡҡан китаптарҙағы әҫәрҙәрҙе ҡабатламаҫҡа тырышыу ниәтенән, 2016 йылда яҙып алынған рухи ҡомартҡыларҙың, беҙҙең ҡарашҡа, сағыу, аһәмиәтле тип табылғандарына ғына иғтибар йүнәлтәбеҙ.

Экспедицияның уңышлы табыштарының береһе тип ошо юлдар авторының Шәрип ауылында яҙып алған “Ҡузыйкүрпәс менән Маянһылыу” эпик әҫәренең сираттағы вариантын атап була (эш мәлен этнограф, т.ф.к. Зәрә Минибаева видеокамераға төшөрҙө). Иң мөһиме: әҫәрҙе мәғлүмәт биреүсе әсәһенән отоп алған булып сыҡты. Әҫәрҙең үҙе һәм уның нигеҙендә урындағы халыҡтың йәнле һөйләү теле буйынса ҡайһы бер күҙәтеүҙәр 2017 йылда айырым мәҡәлә булып баҫылып сыҡты [Хөсәйенова, 2017. 299v302].

Был юлы 2010 йылғы экспедиция ваҡытында танышҡан мәғлүмәт биреүселәребеҙ менән ҡабаттан осрашыуҙан беҙ ҙә, улар ҙа бик ҡәнәғәт булдыҡ. Камила Исламитдин ҡыҙы ла шулар иҫәбендә ине.

Тәңреҡол ауылының иң өлкән кешеләренең береһе, 92 йәшлек Фәттәх ағай, әйтеүенсә: “ауылдан 3v4 саҡрым ерҙә белемле кешенең ҡәбере бар ине. Ҡәбер ташына боронғоса яҙылғайны. Нәмә яҙылғандыр, белмәйем. Яҙыуы күп ине. Таш үҙе 2,5 м бейеклектә булғандыр. Шул ташты гусеницалы трактор менән һөйрәтеп күл буйына алып киттеләр” [Шәңгәрәев]. Шундайыраҡ мәғлүмәтте ошо уҡ ауылда йәшәүсе 80 йәшлек апай ҙа бирҙе: “Тауҙа ҡәбер ташы булған, (ул) яҡтырған. Агроном Ильиных Виктор ул ҡәбер ташын иген уртаһынан сығартып күмдергән. Урыны әле лә бар, ҡалҡыу урында. Прицепта эшләгәндә йоҡо баҫа башлаһа, әүлиә ҡәбере янына етһәм, берәү тамаҡ ҡыра торғайны. Уянып китә инем. Прицепта йоҡлап үлгәндәр була торғайны” [Төхвәтуллина]. Совет заманында төрлө урындарҙа ла осраған был хәл ҡурған башҡорттарын да урап үтмәгән икән. Оло йәштә булыуына ҡарамаҫтан, ағайҙың хәтере яҡшы булып сыҡты. Бер нөктәгә төбәлеп, ул әллә ҡасанғы ваҡиғаларҙы бер-бер артлы иҫенә төшөрҙө: “Латҡайҙа байҙар булған. Ҡаҙаҡҡол бай малсылыҡ менән шөғөлләнгән; кибет тотҡан, сауҙа эше менән дә шөғөлләнгән. Ул ауылдан 600 км алыҫлыҡтағы Свердловскиға ит алып барып һатып, аҡсаһына тауар, һауыт-һаба алып ҡайта торған булған...

...Һуғыш ваҡытында ашарға, кейергә булманы. 1942 йылда совхозда эшләгән кешегә 700 г икмәк бирәләр ине. Шәһәр яғында ла тормош ауырайҙы. Эвакуированныйҙарҙы күп килтерҙеләр, еврейҙар ине күберәк. Ленинградтан, Белоруссиянан күп килтерҙеләр. Ҡайһы бер эвакуированныйҙар тороп та ҡалды. Крутой логта әле булһа бер эвакуированный йәшәй. Прискару Яков Никандрович исемле. Молдованан килгән, малай ғына ине килгәнендә. Местный ҡыҙҙы алды ла, тороп ҡалды...

...Мин 1942 йылда һуғышҡа киттем. Самолеттар хеҙмәтләндерҙем. Фронтҡа алалар ине буйы 1,50 м, ә минең буйым бәләкәй,1.46 м., ине...

...1948 йыл һуғыштан ҡайттым. Мин ҡайтҡанда, атайым 1944 йылда үлгән булып сыҡты, апайым Ҡаҙағстанға сығып киткәйне. Өйҙәр емерелеп бөткәйне. Бик ауыр йыл булды. Бар булған аҙыҡ-түлекте хөкүмәткә биреп торҙоҡ. Лаҡайҙа астан үлеүселәр күп булды, Тәңреҡолда астан үлеүселәр булманы...

...Газогенераторный тракторҙар булды. Горючий урынына өйҙәрҙе трактарға яндырып бөткәндәр” [Шәңгәрәев].

Ағайҙың хәләл ефете лә әңгәмәгә ҡушылып: “Алабутаны тирмәндә тартып он яһай инек. Шул ондан ҡамыр баҫып, табаны салиҙур менән майлап, лепешка бешереп ашай торғайныҡ...Өшөгән картуф ашаныҡ...

…Ауылда 7 класты башҡортса уҡыныҡ. 50 км-ға Әлмәнгә йөрөп уҡыным. Урта мәктәп башҡортса юҡ ине. Татар мәктәбендә уҡыным. Башҡорт тип көләләр ине беҙҙән. Аҙыҡ-түлеккә ауылға ҡайта торғайныҡ. Кире бармайым тип ҡайта торғайным. Инәйем 23

һум зарплата менән мәктәптә техничка булып эшләй ине. Йылына мәктәпкә минең өсөн ул 150 һум түләй торғайны. 40 баланан 8 бала ғына бөттөк 10 класты” [Сәйетғафарова].

Ауылдың исеме тураһында һорағас, ағай: “Тәңре – туры, дөрөҫлөк, ә ҡол һүҙенең мәғәнәһен беләһегеҙ”, - тип яуап бирҙе. Уның хәләл ефете лә һүҙгә ҡушылып: “Ҡәртнәйем һөйләүе буйынса, өс бер туған ҡайҙандыр килеп, берәүһе Ғәйетҡол, икенсеһе Ҡаҙаҡҡол, өсөнсөһө Тәңреҡол исемле булған, һәр береһе бер ауыл булып ултырған” [Сәйетғафарова].

Күл буйына теләккә сығыу булған: “...Һыу инеп сыҡҡас, һыңар аяҡта һикереп:
Ямғырҡайым, яу, яу,
И, раббым,
Күктән һыуыңды бир,
Ерҙән емешеңде бир!
Ҡыҙғанма! –

тип, һыу һибешә инек лысҡы һыу булғансы. Ямғыр яуып ебәрә ине. Әбейҙәр, бабайҙар шунда беҙгә: “Тәртипле булығыҙ. Тәртипле булмаһағыҙ, ямғыр яумай. Балалар һуғышһа, яман һүҙ һөйләһә, ололарҙы хөрмәт итмәһә, ямғыр шуның өсөн яумай”, – тип әйткәндәре хәтеремдә” [Сәйетғафарова].

Ҡыҙҙы һоратырға килгәндә әйтелгән һүҙҙәрҙе лә иҫенә төшөрҙө мәғлүмәт биреүсебеҙ: “Яусы һүҙ башлай:

–Һеҙҙә бар бер әйбер беҙҙә юҡ.
Шул юҡты һорап килдек.
Ҡыҙ яғы яуап бирә:
–Һеҙҙә булмаған әйбер беҙҙә бар.
Көсөгөҙ етһә, алығыҙ” [Шәңгәрәев].

Әлеге сәфәремдә миңә 2010 йылғы экспедиция ваҡытында коллегам Фәнирә Ғайсина эшләгән апай менән эшләргә насип булды. Унан шул уҡ материалдарҙан (йырҙар, мөнәжәттәр) тыш, тағы бер куплет йыр һүҙҙәре яҙып алынды:

“Бүҙәнәкәй тигән матур бер ҡош
Юрғалайҙыр туры юл менән.
Маңғайыңа яҙған хаҡ яҙмышты

Һыпырып ташлап булмай ҡул менән” [Төхвәтуллина] (сағыштыр: Ҡурған башҡорттары фольклоры, 2013, 77-се бит). Йәнә унан “Аҡ мәсет”, “Йома көн”, “Үлем мөнәжәте”, “Аналар теләге” тигән мөнәжәттәр ҙә яҙып алдыҡ. Ошо уҡ мәғлүмәт биреүсенең тағстамал таҡмаҡтары ла иғтибарға лайыҡ, һирәк осраған халыҡ ижады үрнәктәре:

Ҡаҙанда бешә ҡаҙ башы,
Табаҡ тулы сәтәше.
Бында ултырған ҡоҙаның
Ялтырайҙыр таҙ башы.
Быйылғы йыл ниндәй йыл,
Урата ла бурата.
Рәйес ҡоҙа, тиҙерәк ҡайт,

Күршең калушын һората (сағыштыр: Ҡурған башҡорттары фольклоры, 2013, 35-се бит):

Рәйес ҡоҙа намаҙ уҡый
Баҫып тороп балаҫҡа.
Малайы менән һуғышып сыҡҡан
Ярты һыныҡ ҡаласҡа.
Бөгөн ниңә аяҫтай,
Иртән ниңә болоттай?
Беҙгә килгән ҡоҙаның
Ирендәре ҡаяҫтай*.

Был ҡоҙаның урамы
Өс һыйҙырҙан* тотолған.

* ҡаяҙ (диал. ҡаяҫ)– туҙҙан тегелгән һауыт.

Беҙгә килгән был ҡоҙа
Ҡарт маржанан тотолған.

Ҡара һарыҡ тирегән
Ел төшөрөп, эт ашай.
Мында килгән был ҡоҙа
Бер һылтау мән ит ашай [Төхвәтуллина].

Бындай төртмә таҡмаҡтарҙы туй ваҡытында күршеләр, ҡыҙҙар, егеттәр таҫтамал алып түрҙә ултырған ҡоҙаларға төбәп әйтәләр.

Ҡурған башҡорттарында хәйер биреүҙең үҙ тәртиптәре булыуы ла асыҡланды: “Кешегә насар булһа, өс кешегә хәйер бирәләр: тауыҡ (ҡаҙ, һарыҡ) – тере булһын, тип; яулыҡ – башынан хәйер; ризыҡ – был донъяла ризығы бөтмәһен, тип”, “1 тин хәйер мең бәләнән ҡотҡара. Хәйер бер ваҡытта ла артыҡ булмай. Хәйер теренең ғүмерен оҙайта, үленең рухын күтәрә” [Хәмзина].

Халыҡтың хәтер һаңдығында шулай уҡ һамаҡтар ҙа ярайһы ғына яҡшы һаҡланған. Мәҫәлән, эш башлағанда:

“Бисмиллаһ рәхмән рахим,
Эшебеҙ еңел булһын!
Икендегә етмәһен,
Ике кеше күрмәһен!
Шайтанға ауырлыҡ,
Миңә еңеллек! – тиҙәр.

Еләккә йәки сейәгә барғанда:

Шайтанға таш тейә,
Миңә аш тейә! – тип һамаҡлап баралар.

Бала бәүеткәндә:

Бәлли-бәлли бәү була,
Минең ҡыҙым бай була.
Келәте тулы май була.
Урамы тулы мал була.
Ҡырҡ ҡаҙы була,
Утыҙ өйрәге була.
Әлли-бәлли бәү була,
Минең ҡыҙым бай була.

Ҡыҙ баланы һикерткәндә:

Эй матур ҡыҙ икән,
Кемгә бирербеҙ икән?
Матурмикән егете,
Кемдә икән өмөтө?

Ир баланы һикерткәндә:

Сөтөрәйе беттәгән,
Аны ҡыҙҙар сүптәгән.
Таң атҡансы сүптәгән,
Сүптәһә лә бөтмәгән [Хәмзина].

Рухи ҡомартҡыларҙан тағы бер үрнәкте телгә алыу урынлы булыр. Убалы ауылының исеменә бәйле был риүәйәтте беҙ 88 йәшлек апайҙан яҙып алдыҡ: “Убалы йылғаһының боҙо йоҡа булып, бер һыбайлы уның аша сығып барғанда, күл һыбайлыны упҡан. Шаңа ауылды Убалы тип атағандар” [Фаттахова].

Хәҙерге заманда уҙғарылған экспедиция материалдары күрһәтеүенсә, халыҡ хәтерендә төрлө ғөрөф-ғәҙәттәр ҙә тотороҡло һаҡлана. Был күренеш ҡурған башҡорттарына ла хас. Әйтәйек, “кемдең күҙе тейгән, шуның эске күлмәген систереп алып, йылы һыуға парландырып, баланы шуға төрәләр. Арыулана бала”, “Һыу күрһәткәндә һыуҙы килен бер иңбашта ғына алып килергә тейеш. Бер кеше менән генә ғүмер итһен өсөн; һыу сайпылһа, тыныс йәшәмәйҙәр, һүҙгә ҡалалар, шуға ҡәйнәһенең йортона килен

* һыйҙыр – ағас кәртә.

һыуҙы сайпылдырмай ғына алып килергә тейеш”, “Аш-һыу араһында йөрөгәндә ҡатын кешенең башында яулыҡ, уң ҡулында көмөш йөҙөк, көмөш беләҙек булырға тейеш. Аш-һыу таҙа була”, “эсә торған һыуҙың өҫтөнә, ҡапҡасы булмаһа, арҡылы бер ағас булһа ла ҡуйырға кәрәк. Тегеләй һыуға шайтан төкөрә, һыу бысрана”, “Күршең менән татыу йәшәргә теләһәң, кер йыуған һыуыңды уның яғына түгергә ярамай”. Өҫтә һанап үтелгән ғөрөф-ғәҙәттәр Ҡурған башҡорттарында бала тәрбиәләүгә, туй йолаһына бәйле, ҡатын-ҡыҙҙың аш-һыу араһында йөрөгәндә, күршеһе менән мөнәсәбәттәре яҡшы булһын өсөн үтәлгән. Ошо рәттә ҡайһы бер тыйыуҙарҙы ла әйтеп үтәйек: “Өйҙә һыҙғырырға ярамай – өй ҡаҡ ултырып ҡала (кешеһеҙ ҡала)”, “кеше өйҙән юлға сыҡһа, артынан һыу һибергә, иҙән һеперергә ярамай. Кире ҡайтмаһын тип теләк теләгәнгә бәрәбәр була. Күралмаған кешеһенә кеше шалайтырға мөжет”, “Тыштан эскә тәҙрә аша ҡарамайҙар, үлгән кешегә ҡарауға тиң була” [Мәхмүтова].

Шулай итеп, беҙ 2016 йылғы экспедиция ваҡытында үҙебеҙ яҙып алған материалдарға байҡау яһап, халыҡтың рухи мәҙәниәтен өйрәнеүселәрҙе ҡыҙыҡһындырырҙайҙарын, киләсәктә ғилми әйләнешкә индерергә мөмкин булғандарын һайлап алып, түкмәй-сәсмәй, теүәл килеш уҡыусы иғтибарына тәҡдим иттек.

Әҙәбиәт:

1. Курганские башкиры: Историко-этнографические очерки. Уфа, 2002.
2. Ҡурған башҡорттары фольклоры (материалдар һәм тикшеренеүҙәр) / Төҙ. Г.Р.Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө, 2013.
3. Суворова Н.А., Долинова Н.А., Юсупов Р.М. Дерматоглифика башкир Курганской области // Курганские башкиры: Историко-этнографические очерки. Уфа, 2002. С. 41–47.
4. Фольклор курганских (ялан-катайских)башкир: материалы комплексной экспедиции / Подбор матер., сост. А.М. Сулейманова и Н.А. Хуббитдиновой; авт. предисл. и указателя информаторов А.М. Сулейманов; пер. Н.А. Хуббитдиновой; отв. ред. Р.М. Юсупов. Уфа, 2008.
5. Хөсәйенова Г.Р. Хәҙерге Ҡурган башҡорттарының йәнле һөйләү теле буйынса ҡайһы бер күҙәтеүҙәр (2016 йылда яҙып алынған "Ҡуҙыйкүрпәс менән Маянһылыу" тексы нигеҙендә) // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России. Уфа, 2017. С. 299–302.
6. Юсупов Р.М. Антропологический состав и расогенез // Курганские башкиры: Историко-этнографические очерки. Уфа, 2002. С. 29–40.

Мәғлүмәт биреүселәр:

1. Мәхмүтова Бибиғафә Әхмәтсәлих ҡыҙы (1936), Убалы ауылы
2. Сәйетғафарова Фәрзәнә Әхмәтсафа ҡыҙы (1937), Тәңреҡол ауылы
3. Төхвәтуллина Бибинур Хәкимйән ҡыҙы (1936), Тәңреҡол ауылы
4. Фәттәхова Зөһрә Ибраһим ҡыҙы (1929), Убалы ауылы
5. Хәмзина Камила Исламитдин ҡыҙы (1952), Шәрип ауылы
6. Шәңгәрәев Фәттәх Маннан улы (1924), Тәңреҡол ауылы

Шакиров И. А. (Уфа)

К ПРОБЛЕМЕ КОЛЛЕКТИВНОЙ ЭТНИЧЕСКОЙ СУБЪЕКТНОСТИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭТНОНАЦИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ РОССИИ

Исследование выполнено при поддержке РФФИ. Проект 18-49-020005 р_а «Трансформация башкирского общества в конце XX - начале XXI в. (на материалах Башкирской этнографической экспедиции 1986 г. и современных этносоциологических исследований)»

Этничность, как часть социальной жизни, не ограничивается рамками индивидуального. Поскольку человек может быть многоэтничен, может скрывать свою национальность, либо вовсе не придавать ей значения, постольку жизнь этноса во многом независима от национальной жизни его представителей. Большинство социологических и политологических теорий признают, что этнос является самостоятельным и едва ли не ведущим субъектом мировой истории. Однако юридически субъектами международного права признаны не этносы, а нации.

В последнее время стало популярным относиться к концепции «коллективных прав» этнических групп как к основе этнонациональной политики каждого прогрессивного государства и всего глобального социума. Стимулированные глобализацией «этнический ренессанс» и необычайная активизация международных миграций не только открыли новые возможности, но и серьезно усложнили процессы взаимодействия представителей различных культур и народов мира. На Руси, к примеру, этот принцип воплотился в концепции соборности и соблюдался неукоснительно.

Е.В. Регеда считает, что «этнические общности должны обладать определенными правами (так называемыми, коллективными правами) уже в силу того, что они являются значимыми субъектами политической жизни государства. Несмотря на то, что в основу конституционного устройства Российской Федерации официально не положен этнический принцип, его особая значимость подчеркивается уже тем, что именно многонациональный народ Российской Федерации назван единственным источником власти в России. На другие признаки российской нации (такие, как многоконфессиональность, например) в основном законе страны акцент не сделан. Поэтому регламентация этнических отношений в российском обществе должна быть равнозначной роли этих отношений в социальной жизни, то есть всеобъемлющей». Первым примером закрепления прав различных общностей, коллективов было положение Декларации независимости США 1776 г., провозгласившей право народа (в данном случае американских колоний Великобритании) на сопротивление угнетательскому правительству (имелось в виду королевское правительство метрополии – Великобритания). В африканских конституциях, принятых после крушения тоталитарных режимов в странах этого континента в 90-х годах, коллективное право народа на сопротивление угнетению подверглось определенным уточнениям, отражающим идеологию современной эпохи: право на сопротивление мирными средствами, включая кампании гражданского неповиновения (Бенин, Буркина-Фасо, Гана и др.). В Германии, Словакии отмеченные выше положения имеют и индивидуальный характер: каждый гражданин вправе оказывать сопротивление всякому, кто попытается устранить демократический строй, если иные средства не могут быть использованы.

В конституции стран тоталитарного социализма впервые было включено положение о праве наций на самоопределение вплоть до отделения. Оно приняло форму конституционной нормы о праве выхода (сецессии) субъекта федерации из ее состава (в странах тоталитарного социализма субъекты федераций создавались по национально-территориальному признаку). В международном праве это положение было истолковано расширительно – как право этносов самостоятельно распоряжаться своей судьбой, определять свой политический строй, форму организации жизни. С крушением социалистических федераций право сецессии исчезло из основных законов.

Из трех наиболее распространенных в юридическом дискурсе подходов к пониманию сущности коллективных прав наибольшую практическую значимость для теории права представляет подход, понимающий коллективные права как правомочия определенного группового субъекта. Согласно данному подходу, коллективные права – это права, принадлежащие условному или статистическому множеству, реализуемые целым множеством как таковым, не являющиеся простой суммой индивидуальных прав лиц, входящих в это множество, а имеющие качественно новые свойства (синергетический эффект), определенные целями и интересами данного коллективного образования. Коллективные права могут быть нарушены в отношении множества в целом, они требуют определенной обособленности в регламентации и создания должной институциональной среды в национальном законодательстве.

Права этнических общностей являются коллективными, поскольку их объект по своей природе связан с целыми сообществами людей (а не с личным интересом отдельного этнического индивида), их субъектом является группа, представляющая собой нечто большее, чем простая сумма индивидов, они не должны угрожать существующим стандартам прав человека и не должны отрицать ценностный приоритет индивидуальных прав.

Е.В. Регеда считает, что содержащаяся в ст. 2 действующего закона РСФСР «О реабилитации репрессированных народов» 1991 г. формулировка, включающая нации, народности или этнические группы и иные исторически сложившиеся культурно-

этнические общности людей в число разновидностей народов России нивелирует сущностную специфику данного термина. Поэтому она считает целесообразным изложить данную статью в следующей редакции: «Репрессированными признаются народы, а также нации, народности или этнические группы и иные исторически сложившиеся культурно-этнические общности людей, например, казачество, в отношении которых по признакам национальной или иной принадлежности проводилась на государственном уровне политика клеветы и геноцида, сопровождавшаяся их насильственным переселением, упразднением национально-государственных образований, перекраиванием национально-территориальных границ, установлением режима террора и насилия в местах спецпоселения» [Регеда, 2009, с. 3].

Закрепление в Конституции Российской Федерации такого этнического термина, как «национальное меньшинство», обусловлено требованиями международного права, поскольку данный термин употребляется в Конституции в контексте подтверждения обязательств Российской Федерации по соблюдению прав данной группы и практически не применяется в федеральном законодательстве.

А.Г. Осипов считает [Осипов], что в немалом числе текстов, выпущенных государственными чиновниками, общественными активистами и представителями академической науки в России и за рубежом, проводятся представления о том, что: а) «коллективные права» представляют собой общепризнанную норму и основу широко признанных практических подходов; б) признание и институциональное закрепление так называемых «коллективных прав» этнических групп должно рассматриваться как необходимое условие предотвращения дискриминации и обеспечения прав лиц, относящихся к национальным меньшинствам[*].

Практически все политические, социальные и культурные права не могут быть реализованы отдельно взятым и изолированным индивидуумом, они необходимо предполагают определенный институциональный контекст и стереотипное модельное поведение множества лиц. То же самое можно сказать и о большинстве личностных (гражданских) прав – в конце концов, право на вступление в брак и создание семьи может быть реализовано только при участии более чем одного индивида. Понятие коллективных прав применительно к общим правам человека и гражданина обычно используется этническими активистами в ситуации массовых или систематических нарушений прав лиц, относящихся к определенному меньшинству.

Понятие «специальных прав», то есть прав, которыми пользуются лица, относящиеся к определенным формальным категориям, как составного элемента прав человека, достаточно распространено в юридической литературе, как в России, так и за рубежом. Специальные права выступают как производные определенных социальных ролей и относятся к таким категориям, как женщины, дети, беженцы, инвалиды, заключенные или находящиеся под арестом, иностранные рабочие-мигранты, военнопленные и пр.

Советский юрист Р. А. Тузмухаммедов, описывая «групповые права», определил их как «права коллективов», и при перечислении субъектов «групповых прав» выстроил через запятую следующий ряд: «народы, расы, коренные народы, племена, меньшинства, беженцы, трудящиеся-мигранты, перемещенные лица, лица без гражданства, семья, женщины, дети, заключенные, инвалиды, умственно отсталые лица, религиозные организации» [Словарь прав человека и народов, 1993, с. 30].

Е.В. Регеда считает, что ключевым коллективным правом этнических общностей в Российской Федерации является право на развитие [Регеда, 2009, с. 14-15], которое она рассматривает как комплексную категорию, включающую в себя множество аспектов:

1) право на политическое самоопределение (которое было реализовано этническими общностями при образовании российского государства, но, в силу норм международного права и духа Конституции России, может быть ими реализовано повторно в случаях грубейшего нарушения Российской Федерацией коллективного права данной группы на развитие);

[*] В документах Совета Европы и ОБСЕ используется преимущественно термин «национальные меньшинства», в ООН – «этнические, религиозные и языковые меньшинства».

2) право на самоидентификацию (реализуется посредством этнической политики государства, в том числе, утверждения перечней народов России, издания нормативно-правовых актов, обуславливающих различный правовой статус разнообразных видов этнических общностей и т.п.);

3) право на самобытность, на этно-культурное определение (учет своеобразия потребностей различных видов этнических групп при формировании этно-культурной политики государства. В отношении коренных малочисленных народов, также предоставление ряда специфических экономических прав, связанных с зависимостью данного вида этнических общностей от природных ресурсов, без которых их существование невозможно).

Правовая защита этнических общностей как крупных трансляторов этничности в России – весьма актуальная задача, решение которой формируется двумя разными государственными установками в области национальной политики. С одной стороны, взят курс на формирование новой надэтнической индентичности – российской нации (при которой возможно снижение значимости этнической составляющей), с другой стороны, в Стратегии государственной национальной политики на период до 2025 г. от 19 декабря 2012 г. (далее – Стратегия) провозглашена задача сохранения и развития этнокультурного многообразия народов, но отсутствует механизм по ее реализации[*]. Так, по результатам глубокого анализа методологических оснований данного документа Ю. В. Попков делает вывод о том, что в нем «отсутствуют четкое осмысление и должная проработка механизма обеспечения взаимосвязи, с одной стороны, общероссийского гражданского самосознания и основанного на нем национального единства, с другой – этнокультурного многообразия» [Попков, 2015, с. 40]. Осложняет ситуацию тот факт, что этнические общности в Стратегии государственной национальной политики рассматриваются не в качестве активно действующих субъектов, а лишь как объекты политики в отличие от прежней Концепции государственной национальной политики 1996 г. [Попков, Тюгашев, 2013, с. 10–18].

В настоящее время официальным понятием, отражающим политику протекционизма государства над этничностью, является понятие «этнокультурного многообразия народов». Помимо Стратегии о нем заявляется также в Федеральной целевой программе «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России» (2014–2020), где оно признается важной ценностью, «конкурентным преимуществом, неотъемлемой частью мирового духовного наследия, необходимым элементом международного имиджа России»[**]. Вместе с тем, в собственно законодательной базе понятие «этнокультурное многообразие» не раскрывается – ни в одном из законов нет определения этого термина.

На первый взгляд установка на приумножение этнокультурного многообразия представляется очевидной и необходимой. В то же время, эта тема таит глубокие научные проблемы. При более внимательном изучении главного стратегического документа в области национальной политики, как справедливо отмечает Ю. В. Попков, можно увидеть, что главный акцент сделан на межэтнических отношениях, а этнокультурное многообразие во многих случаях остается просто фоном. В Стратегии не ведется речь об этнической структуре государства, совершенно не актуализирована задача проведения мониторинга социального самочувствия представителей разных этнических групп и этнокультурного развития в целом [Попков, 2015, с. 39–44].

Такая пассивная позиция государства в отношении этнокультурного многообразия может показаться рациональной, поскольку в исторически сложившихся российских условиях, когда в государстве, по официальным данным, проживают представители более 193 национальностей, обеспечение этнокультурного многообразия не представляется сложной задачей. Кроме того, вливание миграционных потоков в отмечаемый кризис

[*] Указ Президента Российской Федерации от 19 декабря 2012 г. № 1666 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года».

[**] Федеральная целевая программа «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014-2020 годы)» // Правительство России. URL: http://government.ru/media/files/41d4862001ad2a4e5359.pdf

этнической идентичности некоторых народов (например, финно-угорских) или кризис демографический (например, хакасов) дает основание прогнозировать, что в ближайшее время уменьшения многообразия не ожидается.

Парадокс в том, что, с одной стороны, Европа пришла к осознанию перманентной саморазрушительности территориально-государственной организации по национальному признаку, с другой – именно для нее характерным признаком остается то, что «этническое, религиозное и культурное многообразие выражается в наличии большого количества государств», а ЕС есть объединение малых государств, образованных по этническому признаку, но пытающихся «денационализировать» национальное государство, определить свои общности с помощью дополнительных (кроме этнического происхождения и языка) критериев [Альтерматт, 2000].

Для «этнических» прав главным является не действие, а его результат, например, сохранение самобытности, культуры, языка, жизненной формулы и т.д., их развитие и утверждение. Реализация этого подхода предполагает реификацию (овеществление) субъекта права в виде этнической общности. Признание того очевидного факта, что право без субъекта существовать не может [Коркунов, 2004], предполагает смещение акцента государственной политики с фактического этнокультурного многообразия на конкретных его носителей. Придание статуса субъекта права именно общностям во времена доминирования супериндивидуальных прав особенно актуально, поскольку этническая культура как системное свойство общности не может функционировать в рамках одного индивида [Тарбастаева, 2014]. Конкретный индивид определяет свою этническую идентичность, исходя из принадлежности к той или иной общности. Более того, индивид, являясь носителем отдельных сторон культуры, не может быть репрезентативен относительно всей этнической культуры. В одном пространственно-временном отрезке этнокультура представлена большим количеством планов бытия, и конкретный человек – лишь одномерный срез в этом культурном многообразии. Поэтому если признавать носителем этнических прав исключительно индивида, то это существенно сужает сферу действия права и выводит из-под ее влияния области, значимые для функционирования этнического как целого.

Вместе с тем, идеи коллективной правосубъектности в академических кругах встречают острое сопротивление. Неприятие этой идеи, с одной стороны, можно объяснить страхом этатизации этничности в ее негативных сценариях, часть из которых, к сожалению, реализовались после распада Советского Союза («парад суверенитетов» и др.). С другой стороны, существенную роль здесь играет стремление интеллектуальных кругов ориентироваться на западную социальную науку в лице П. Бурдье, Р. Брубейкера, Ф. Барта и других, в том числе на предложенную ими западную модель этничности, которая принципиально отличается от отечественной [Тарбастаева, 2015, с. 101–102].

Позиция супериндивидуализированных прав человека в каком-то смысле блокирует развитие коллективных прав. При этом односторонняя презентация индивида в правовых отношениях не совсем адекватна действительности, поскольку каждый индивид всегда связан с другими. В реальной жизни он не руководствуется соображениями исключительного личного плана; практически всегда в арсенале его размышлений присутствуют «другие». «В действительности люди не представляются обособленными, независимыми друг от друга, самодовлеющими, – пишет выдающийся философ права Н. М. Коркунов. – Осуществление наших интересов невозможно вне отношений к другим людям. Да и самые интересы <...> складываются под влиянием <...> общественных условий, и потому значительная их доля имеет не индивидуальный, а социальный, общий характер» [Коркунов, 2004, с. 57–58].

Главенство антропоцентрического подхода в отечественном и международном праве обусловило отсутствие всесторонней нормативной регламентации коллективных прав этнических общностей. Отмеченная тенденция вызывает опасения, поскольку этнические конфликты всегда связаны с групповой идентификацией, а не с личностным самосознанием, в силу чего роль этнических общностей в развитии государства нельзя недооценивать. Представляется, что должная регламентация коллективных прав этнических общностей в современной России может стать эффективным средством предупреждения межнациональных конфликтов, этнической напряженности и политической нестабильности в государстве.

Источники и литература:
1. Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. М., 2000.
2. Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права. 2-е изд. СПб., 2004.
3. Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права. 2-е изд. СПб., 2004.
4. Осипов А.Г. Являются ли групповые права необходимым условием недискриминации и защиты меньшинств? // http://www.igpi.ru/info/people/osipov/collrights.html.
5. Попков Ю.В. Национальная политика в России: целевые установки и региональные модели // Социологические исследования. 2015, №4.
6. Попков Ю.В., Тюгашев, Е.А. Целевые ориентиры региональных моделей государственной национальной политики // Новые исследования Тувы. 2013. №2 (18).
7. Регеда Е.В. Коллективные права этнических общностей в конституционном праве Российской Федерации: Автореф. дисс… канд. юрид. наук. Пенза, 2009.
8. Словарь прав человека и народов. М., 1993.
9. Тарбастаева И.С. К вопросу о правах этнических общностей // Этносоциальные процессы в Сибири / Под ред. Ю.В. Попкова. Новосибирск, 2014. Вып. 10.
10. Тарбастаева И.С. Коллективные права этнических общностей: к проблеме правосубъектности в этнонациональной политике // Проблемы культурологии. 2015. № 4.

Шарипов Р. Г. (Уфа)

О РОЛИ ДРЕВНЕТЮРКСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В ИСТОРИИ ЕВРАЗИИ В ЭПОХУ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания ИИЯЛ УФИЦ РАН на 2018 г.

В наших предыдущих работах мы постарались обосновать тезис о реальном существовании в историческом пространстве особой культурной ойкумены – единой Pax Turana, (Тюркский мир), охватывавшей внутренние просторы Евразийского материка [Шарипов, Хайруллин, 2007].

Как великая китайская цивилизация в Юго-Восточной Азии и римская цивилизация в Западной Европе, цивилизация древних тюрков на протяжении многих веков играла консолидирующую роль в глубинных районах Евразии. Важной вехой в истории цивилизации древних тюрков следует считать период раннего средневековья – VI–VIII вв. н.э. Именно в это время закладывались основы древнетюркской государственности, достигли своего наивысшего расцвета грандиозные кочевые империи – каганаты. Как правило, государственную и культурную традиции каганатов большинство исследователей связывают со сравнительно небольшим этносом, который появляется как бы неожиданно на глазах у удивленных соседей. В китайских летописях упоминания нового этнонима – *тугю* (*тюкуэ*) появляются примерно с V в. н.э. По их сведениям, род тугю возглавлял Ашина, который вместе со своей небольшой ордой в 500 семейств откочевал от китайской границы к южным отрогам Алтая, где его племя обрело наконец-то спокойные пастбища. Основным его преимуществом перед другими «варварскими» (по мнению китайских хронистов) племенами, сыгравшим немаловажную роль в их дальнейшей исторической судьбе, было то, что они в совершенстве освоили выплавку железа. Первым упоминанием об этом факте является сообщение о том, что тугю добывают железо в горах Алтая и даже платят дань железом жуань-жуаням, вассалами которых они тогда являлись [Киселев, 1951, с. 495]. Это еще раз подтверждается китайским известием середины VI в. о том, что, отказывая в сватовстве усилившемуся вождю тюрков-тугю, предводитель жуань-жуаней Анахуань, по-прежнему уверенный в своем могуществе, ответил: «Ты, мой плавильщик, как осмелился сделать такое предложение?» [Там же, с. 495].

Свое название, по одной из версий, тюрки-тугю получили от формы Алтайских гор, напоминающих шлемы (*тюкуэ* по-монгольски означает шлем). Имя Ашина – якобы тоже монгольского происхождения и, по всей видимости, означает волк [Гумилев, 1993, с. 22]. Из китайского источника 40-х гг. V в. н.э. мы узнаем версию о том, что тугю происходят из племени Со, которое некогда обитало к северу от хунну. Первоначально их было 70 братьев. Старший из них, Нишиду, родился от волчицы и обладал способностью вызывать ветры и дожди. Его женами были дочери лета и зимы, первая из них родила ему четырех сыновей, от которых и произошли тугю [Киселев, 1951, с. 493].

По другой версии, слово «*тугю-тукю*» – китайская транскрипция слова «тюрк-ют», то есть тюрки с монгольским суффиксом множественного числа. Орда князя Ашины, по мнению Л. Н. Гумилева, состояла из монголоязычных сянбийцев, бежавших в предгорья современного Монгольского Алтая, заселенные в ту эпоху племенами, происходившими от хуннов и говорившими на диалектах древнетюркского языка. Произошедшее смешение дало начало процессу этногенеза тюрков-тугю [Гумилев, 1993, с. 22, 24]. Некоторые современные исследователи не совсем согласны с теорией Гумилева о привнесении монгольской «пассионарности» на тюркский Алтай воинами князя Ашины [Бадгутдинов, 2001, с. 66]. Как бы там ни было, присутствовал или нет монгольский элемент на первых этапах этногенеза тугю-тюкуэ-тюркютов, бесспорно одно – формирующийся народ дал начало именно древнетюркской, а не монгольской государственной и культурной традициям.

Как уже упоминалось выше, первое время тугю-тюркюты находились в вассальной зависимости от разбойничьего государственного образования Жужань (жуань-жуаней), но уже в середине VI в. н.э. окрепли настолько, что обрели независимость и сами стали на путь экспансии и гораздо более успешной [Гумилев, 1993, с. 27–30].

После разгрома Жужани в 554 г. перед тюрками открылась дорога в Среднюю Азию. Почти молниеносно покорив Семиречье, Центральный Казахстан и Хорезм, к 555 г. они вышли уже к Аральскому морю. Заключив союз с державой Сасанидов, в 563–567 гг. тугю громят государство эфталитов. Срединная Азия оказалась под полным контролем нарождающейся империи тюрков [Степи Евразии…, 1981, с. 29].

В 70-е годы VI в. Великий Тюркский каганат простер свою власть вплоть до Северного Кавказа и приазовских степей. Каган Истеми (именуемый в византийских хрониках Дизавулом) установил дипломатические отношения с Сасанидским Ираном и Византией. Однако в дальнейшем в результате кровопролитных войн и междоусобиц Великий, по-другому – Первый, Тюркский каганат распался, разделившись на Западный и Восточный. Восточный каганат в результате недальновидной политики Шаболио-кагана подпал под власть Китая [Там же, с. 29].

В то же время апогея своего могущества под властью кагана Датоу (бывшего правителя западного крыла Великого каганата – т.н. тардуш-хана) достигает Западный каганат, который вновь вскоре подчинил себе все тюркские племена Великой степи – вплоть до Южного Урала. Центр каганата находился в Семиречье. Весь тюркский народ делился на десять подразделений, называемых «стрелами», и вся система в совокупности именовалась «он ок будун», положив начало традиционному для многих тюркских народов административно-территориальному делению [Там же, с. 29].

Однако середина VII в. оказалась неудачной и для Западного каганата. При кагане Ашина-хэлу он потерял независимость и признал вассальную зависимость от Танской империи (каганат народа табгач, как его именуют рунические тексты), которая, впрочем, во многом была номинальной и скорее напоминала федеративные отношения. Впоследствии возвысившийся Тибет фактически отделил тюрков от Китая [Там же, с. 29].

Тюркские племена тугю и теле тем не менее не смирились с потерей независимости. В результате ряда восстаний каганат был восстановлен. Второй Тюркский каганат, вновь объединивший и восточных (теле) и западных тюрков, просуществовал с 682 по 744 гг. Начало его взлета связывается с именами каганов Ильтереса (Гудулу), Капаган-кагана (Мочжо) и др. В 711 г. легендарный полководец Тоньюкук громит государство тюргешей, возникшее было на руинах Западного каганата, а в 712 г. тюрки сыграли решающую роль в судьбах Срединной Азии, но, несмотря на это, Самарканд (Афрасиаб) и другие города Согда им отстоять не удалось, тем не менее каганат стал тем мощным щитом, который остановил на востоке грозную экспансию Арабского халифата.

Наивысшего расцвета Второй каганат достиг при правителе – принце Кюль-Тегине, провозгласившем каганом своего старшего брата Бильге [Киселев, с. 30] (Л. Н. Гумилев считает, что Бильге, т.е. «знающий», «мудрый», – результат неправильного перевода и что следует читать его имя как Боке, т.е. «могучий, великий», но это опять-таки спорное мнение) [Гумилев, 1993, с. 114].

Однако после смерти царственных братьев и полководца Тоньюкука, образовавших блестящую триаду, в 30-40 годы каганат приходит в упадок. Центробежные силы вновь одержали верх, сыграли свою роль и поднявшие голову внешние враги. В 742 г. коалиция

уйгуров и басмылов нанесла поражение кагану Озмишу, который бежал и в 744 г. был убит [Степи Евразии…, 1981, с. 30].

Так пал Второй Тюркский каганат, на развалинах которого возникла новая степная империя – Уйгурский каганат (745–840), сохранявший гегемонию над степями в течение века, пока ее не перехватило государство кыргызов, сумевшее продержаться вплоть до XIII века, пока лавина воинов Чингисхана не сокрушила его, положив тем самым конец эпохе великих тюркских государств раннего средневековья [Там же, с. 30].

Роль, которую сыграли Первый и Второй Тюркский каганаты в исторических судьбах тюркской этнокультурной общности, неоценима. Степные империи тюркютов впервые в истории средневековья объединили в рамках единого государства большинство тюркоязычных этносов, и это государство вызывало страх и трепет у врагов. Дружбы с тюркскими каганами искали даже гордые ромеи – византийцы. Неоценимо значение каганатов в консолидации тюркоязычных племен, и многие из них, такие как уйгуры, карлуки, огузы, кимаки, болгары, хазары, вписавшие немало страниц в историю евразийских степей и положившие начало многим современным народам Европы и Азии, основной заряд своей этнической, политической и культурной активности получили именно в момент, когда все они плавились в одном огромном тигле, имя которому – Империя Тюрков.

Завоевательные походы Первого и Второго Тюркских каганатов распространили на необъятные территории – от Великой Китайской стены до рубежей Византии – общие культурные традиции как в материальной, так и в духовной сферах, засвидетельствованные целым рядом источников. «Общность пантеона, мифологии, обрядности, архаических верований и суеверий тюрко-огузских племен Центральной Азии и гунно-болгарских племен Северного Кавказа и Придунавья является одним их характерных проявлений имперской культуры, отражающей не столько границы политического влияния, сколько формирование за их пределами общих мировоззренческих категорий» [Васильев, Горелик, Кляшторный, 1993, с. 38]. Следует отметить, что эти складывавшиеся на протяжении веков общие мировоззренческие категории явились предпосылками к осознанию этнического и культурного единства древнетюркских племен, что, в конечном счете, привело к созданию тюркских империй, в границах которых происходят полная консолидация и становление древнетюркской цивилизации. В эту эпоху среди тюркских номадов Азии и Восточной Европы распространяются общие идеалы государственного строительства, широкое распространение получает руническая письменность.

Наличие собственной уникальной письменной системы, как известно, является «визитной карточкой» любой крупной цивилизации. Л. Н. Гумилев, развивая тезис Энгельса о варварстве и цивилизации, в своем монументальном труде «Древние тюрки» отмечал, что «высшая ступень варварства, как известно, начинается с плавки железной руды и переходит в цивилизацию в результате изобретения буквенного письма и применения его для записывания словесного творчества» [Гумилев, 1993, с. 63].

В настоящий момент существует множество версий происхождения рунической письменности, большинство из них стараются объяснить феномен древнетюркской руники как нечто заимствованное. Однако, как бы там ни было, существование собственной письменности у древнетюркских номадов раннего средневековья и, более того, широкое распространение письменной грамотности в их среде свидетельствуют о достаточно высоком уровне развития степной цивилизации древних тюрков, что ставит ее в один ряд с другими евроазиатскими цивилизациями, существовавшими и развивавшимися в ту же историческую эпоху. Древние тюрки эпохи каганатов, так же как и их ближайшие соседи, имели развитое мировоззрение и общественно-политическую мысль [Шарипов, 2015, с. 21].

Наличие таких весомых маркеров, как развитое мировоззрение, общественно-политическая мысль и другие формы литературы, зафиксированные в письменных носителях, дошедших, что как нельзя более ценно, до нашего времени, наталкивают на мысль о корреляции процессов развития древнетюркской государственности и эволюции духовной культуры тюркских номадов первого тысячелетия н.э.

Между тем оценки государственности древних тюрков со стороны ряда исследователей выглядят весьма предвзято. Особенно это характерно для трудов советских историков сталинской эпохи. Крупный исследователь Л. П. Потапов, например, считал Тюркский каганат «…непрочным военно-административным объединением, временным союзом различных кочевых племен под гегемонией тюркских каганов, не имевших своей

экономической базы» [Потапов, 1953, с. 94]. Примерно такую же оценку дает Е.М. Мелетинский: «…тюркоязычные племена вплотную подошли в своем развитии к феодальной государственности, но в силу специфических исторических условий так и не поднялись выше мощных племенных союзов» [Мелетинский, 1963, с. 251].

К сожалению, советская наука, внесшая свой весомый вклад в изучение тюркских народов и их предков, создав огромный задел для дальнейших исследований в области истории материальной культуры, языкознании и литературоведении – трех главных китов, на которых до недавнего времени зиждилось здание классической тюркологической школы, тем не менее, не избегла шор европоцентризма и предвзятого подхода к истории тюркской этнокультурной общности. Пытаясь вогнать историю кочевников Евразии в рамки Марксова учения об общественно-экономических формациях и упорно распространяя мерило классовости на все явления культуры – равно материальной, как и духовной, советская тюркологическая школа стремилась рассмотреть феномен степной древнетюркской культуры как явление, в целом так и не преодолевшее рубежа, отделяющего первобытность от развитых «цивилизованных» обществ, и застывшее на стадии «варварства» (по классификации Моргана – Энгельса) [Морган, 1924; Энгельс, 1945]. Для своей эпохи это было актуально – необходимо было как-то обосновать тезисы о скачке отсталых народов из первобытной и феодальной формаций прямиком в социализм.

Между тем беспристрастный анализ древнетюркской культуры эпохи каганатов заставляет прийти к выводу о довольно высоком уровне развития философских, политических и религиозных воззрений, которым сопутствовала широко распространенная письменная грамотность и приобщенность населения к другим достижениям цивилизации, что довольно удивительно, если продолжать считать древних тюрков только что вышедшими из колыбели первобытного мира.

Источники и литература:

1. Бадгутдинов Р.Р. Народ Божьей Силы. К проблеме этимологии этнонима «тюрк» // Философская и общественно-политическая жизнь Башкортостана в XX столетии. Уфа, 2001. С. 66–70.
2. Васильев Д.Д., Горелик М. В., Кляшторный С. Г. Формирование имперских культур в государствах, созданных кочевниками Евразии // Из истории Золотой Орды. Казань, 1993. С. 33–44.
3. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1993.
4. Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
5. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. М.,1963.
6. Морган Л.Г. Древнее общество или исследование человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Л., 1924.
7. Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. М., Л., 1953.
8. Степи Евразии в эпоху средневековья. Археология СССР. Т. 18. М., 1981.
9. Шарипов Р.Г., Хайруллин И. Р. Pax Turanum как городская цивилизация: pro i contra // Вестник АН РБ. 2007. № 2. С. 20–23.
10. Шарипов Р.Г. Духовная культура древнетюркской цивилизации: Менталитет. Религия. Искусство. Эпос. Уфа, 2015.
11. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности, государства. М., 1945.

Шаяхметов Р.А.(Уфа)

О ФОЛЬКЛОРЕ В ПОВЕСТИ «ОДИНОКИЙ СТРАННИК» АМИРА САЙФУЛЛИНА

В 2017 году вышла повесть «Одинокий странник» («Сказание о священной горе Торатау») А.М. Сайфуллина, уроженца Ишимбайского района Республики Башкортостан. Это произведение необычайно актуально, во-первых, оно опубликовано в формате электронной книги, во-вторых, его основной сюжет – это защита священной башкирской горы Торатау [5-8] и «попаданцы» (литература, по определению Рыльщиковой и Худякова, характеризующаяся наличием главного героя, испытавшего «внезапную, скачкообразную смену времени и географической локации своего обитания, причем перенос в новый локус и хронотоп осуществляется без внятных объяснений физики процесса» [3]). Темой попаданчества Амир Сайфуллин в своей повести соединяет разные времена и топосы в

одном герое – профессоре, офицере Советской Армии Мирзе Юнусовиче Карагулове, в прошлом – сыне предводителя башкирских войск в битве Тохтамыша и Тимура возле реки Кондурча. Торатау в повести – локус, где сплетаются пространство и время, географический и хронотопичный центр *мира* (по сюжету журналист-повествователь приезжает в родную деревню Ишеево под Стерлитамаком; знакомится с уроженцем соседней деревушки вблизи шихана Торатау «времяпопаданцем» Мирзой Карагуловым; тот рассказывает о своих путешествиях во времени и пространстве). Основополагающая, стержневая, цель автора и его читателя – спасение горы Торатау от судьбы уничтоженных шихана Шахтау. Уничтожение Шихана Торатау – конец Света. В народе (Салима Сахауетдиновна, по рассказу Сэхэу муллы, 1936-2012 гг.) говорят: «Мир перевернется, под водой останемся, если беспокоить, рыть Торатау. Башкортостан ведь центр, пуповина Земли – Ер кендеге» [8, с. 241].

В *Сказании* автор соединяет в целостной картине разнообразные формы описания мироздания: научную и художественную литературу, фольклор и собственные воспоминания.

В главе VIII [5, с. 54-56] профессор (фактически – уважаемый Автор) делится фольклорными преданиями из своего детства.

«Бабушка также рассказывала, что с другой, крутой и каменистой стороны горы Торатау, есть пещера. Сама она там никогда не была, но много слышала о ней от своих сородичей. Бабушка говорила, что её бабушка рассказывала, а той, в свою очередь, по секрету тоже поведала её бабушка о том, что вход в пещеру охраняет злой дух. И любого, кто попытается войти в ту пещеру, он тут же обращает в камень».

«… В пещере … золото и серебро ногайского хана из племени Чингисхана, привезённые на десяти верблюдах. И ни один из башкирских батыров, пожелавших овладеть этими сокровищами, видимо, так и не достиг своей цели, потому что никто из тех, кто отправлялся за ногайским кладом, так домой и не вернулся…».

«Поведала как-то бабушка и о том, что вход в пещеру охраняют огромная волчица и несколько волков. Иногда по ночам они выходят на охоту. Нападают на овечьи отары, хватают пару-тройку овец, взваливают их ещё живыми на спины и тащат в своё логово. А мать-волчица из пещеры никогда не выходит… Так что, дети, никогда даже близко не подходите к той пещере и уж тем более не заходите в неё. Мало ли что…А мы – ребятишки восьми-десяти лет – после подобных рассказов бабушки не то что зайти, даже подойти к пещере не пытались – боялись. Да и не знали мы толком, где именно расположен вход в неё. Впрочем, из взрослых башкир туда тоже никто не ходил…».

«…Особенно заманчивыми были походы на озеро Тугар-Салган, которое находилось у подножия горы как раз со стороны пещеры ногайского хана… На противоположном берегу… вода… стояла тёмная, неподвижная, страшноватая… Какая-то мёртвая… Мы, детвора…. к крутому берегу, где большие деревья нависали над черной водой, – даже не подплывали. Потому что от той части озера исходила какая-то жуткая загадочность, нагонявшая на всех нас страх…Аксакалы сказывали, что там, на самом дне озёрного омута, уже тысячи лет живёт огромный сом, который иногда поднимается на поверхность, чтобы утащить на глубину красивую девушку или домашний скот…».

Как нужно понимать рассказанное?

‘Волчице’ и ‘Сому’, очевидно, приносили жертвоприношение; их местообитания было запретно для посещения без обетов под страхом смерти. Хозяева, духи мест (у них много имен) имеют образ хищников, что отражает многовековое бессилие перед ними; лишь в последние десятилетия человек победил природу. Далеко за охотничьими примерами идти не надо: в авторском мире Амира Сайфуллина есть повесть «Волчица» (ставшая заглавием для его первой книги об охотниках) [4] и рассказ «Сом» [4, с. 183-229]. И если в повести нет фольклорных параллелей рассказ близок деталями к преданию – про охоту на обитавших в глубоком речном омуте страшных чудовищ-сомов, поймавших овцу, теленка, маленького мальчика.

В 2014 и 2016 гг. в Ишимбайском районе работали фольклорные экспедиции Института истории, языка и литературы УНЦ РАН, возглавляемые Розалией Асфандияровной Султангареевой. Из ее статей приведены [6-8] частично схожие сведения про жертвоприношения и темную воду:

«Возле пещеры и горы каждый год совершали жертвоприношения, резали барана и варили “Торатау ашы” (“Суп Торатау”), готовили халма (*халма* – квадратные кусочки теста) для супа (2014, Кутушева Х.Б., 1930 г. р., д. Карайган). Обряд восходит к древнейшим традициям, совершаемым на избранных участках земли, священных местах и типологичен с культурой многих народов» [6, с. 22; О жертвоприношениях с. 22-23].

«Если разрушат гору, выйдет большая черная вода и затопит все кругом» (Ишембаева Фарида Кульбулдыевна, 1931 г.р., д. Урман-Бишкадак), «Если на нее поднимается непрошеный (пьяный или без молитвы), то дух горы ни с того, ни с сего в ясный день поднимает бурю, ветер» (Мухамадуллина Фагиля Даутовна, 1919 г.р., д. Салихово; Мухаметьянова Альфия Шамиловна, 1961 г.р., дер. Урман-Бишкадак). «У горы есть «дух», «хозяин», который появляется в белом одеянии и охраняет ее.…» (Сулейманова Шамсехаят Ямлихаевна, 1926 г., с. Верхне Арметово) [8, с. 241].

‘Волчица’ (и ее волчья стая) у входа в пещеру Торатау – явно до-юрматинский образ, восходящий к древнебашкирским представлениям о волчице – предке племени, Волчице-Матери. Посвященную ей обрядность вели женщины, об этом говорит способ передачи сакральной информации от старшей (бабушке) к младшей (внучке) женщине в роде. Тем более, у юрматинцев (а также у минцев, их горы Торатав под Уфой, а также в Казани, в Астрахани) бытовали легенды о горе и пещере в ней с вредоносным змеем, которого изгоняют (подробнее см. [9]). Юрматинское в данных преданиях – это упоминание ногайского времени. ‘Волчице в пещере’ из повести, духу горы – повелителю непогоды (бури, ветра) в фольклоре, можно найти параллель в легенде о Шульган-таше, записанной Владимиром Ивановичем Далем: «Старики рассказывают о каменной, здесь находящейся собаке: это Див, окаменевший в принятом им образе. Замечательно, что каменная собака эта боится плети, что дождевые облака ей подвластны, и собака не может снести ста ударов плетью; она издает глухой вой, и обильный дождь окропляет окрестность». Пётр Иванович Рычков, первым описавший священную пещеру бурзянцев [2], также включает в линию сюжета ‘оборотничество’, ‘собаку’, ‘владыку воды’: «Кунурбай, ночуя у… озера [Шульген], поймал зверя, несколько собаке подобного, и привязал его тут к дереву…; из озера вышел престарелый человек, просил, чтоб ту собаку ему отдать, обещая,… за то такого жеребца, от которого не только он, но и все тутошние башкирцы богаты будут хорошими коньми.… старик вывел ему [Кунурбаю] из воды преизрядную лошадь, … приказав, чтоб он седши на лошадь, назад отнюдь не оглядывался... Башкирец… не мог утерпеть, чтоб назад не посмотреть. Сие учиня, увидел он, что лошади из оного озера одна за другой выходили, и за ним или паче за тем данным ему жеребцом следовали, но от сего его обороту и взгляду оной выход лошадиный тотчас пресекся; кои близки были к озеру, те, поворотясь, бросились паки во оное и скрылись, а прочие все остались у оного башкирца. И будто б в сей Усергенской, також и в Бурзенской волостях у башкирцев от оных лошадей хорошие кони размножились и для того то озеро Конским Выгоном прозвано».

Вот что говорит легенда об озере Тугар-Салгане, опубликованная стерлитамакским краеведом, литератором Василием Федоровичем Качкиным в 1975 году в городской газете [1]:

«Давным-давно жил в наших краях джигит.… на берегу озера у подножия Тра-Тау, увидел он прекрасную девушку.… не задумываясь, отправился за дочерью подводного падишаха. Опустились они на дно и попали в подводное царство. Была сыграна свадьба. Но не для живого человека эта чудесная жизнь под водой, даже с красавицей женой… Решил он [падишах] отпустить молодых с богатым приданым на землю. Но, провожая их, предупредил: «При выходе из воды ни при каком шуме и грохоте не оборачивайтесь назад» … оглянулся он [джигит] и увидел табун прекрасных лошадей. Как только взгляд его коснулся их, те, что не успели подняться на поверхность, в мгновение ушли под воду и исчезли навсегда. Поэтому люди назвали озеро, на котором по преданию произошло все это, Тугар-Салган, что значит “Обернулся и потерял”».

О Водном Змее на дне Тугар-Салгана как некой реалии рассказывали местные жители в сентябре 2011 года (фильм «Озеро Тугар-Салган: из цикла 7 жемчужин», снятый Рустамом и Олегом Сиразетдиновыми, URL youtube.com/watch?v=WavdJNcqwOE).

Таким образом, ‘Сом’ в повести 2017 года – естественная трансформация до-юрматинских представлений, параллельных мифу о Шульгене – хозяине нижнего мира,

водного царства, откуда выходят кони и их вожак Акбузат, где живет девушка-солнце, будущая невеста Героя.

Анализ преданий раскрывает изначальную дуальную оппозицию и, в тоже время, взаимосвязь противоположностей (а это со временем приводит к слиянию оппозиций, и созданию новых образов).

Если изустная передача ряда сакральных знаний о Торатау шла только по женской родовой линии многие века, значит, женщины не уходили в иные рода, в сторону от Торатау, а в своей местности. Тогда был необходим социальный институт с вхождением мужской стороны в родовую линию «жриц», хранительниц сакрального. Другими словами, запись фольклорного текста дает реконструкцию многовекового существования некой высокостатусной этносоциальной группы женщин-хранительниц сакральных знаний о Торатау, производивших обряды на усиление материнского начала, производительных сил природы. Косвенное подтверждение этому находим в фольклоре. Розалия Султангареева пишет, что у Торатау «бесплодные женщины дитя просили: «Идут к знахарке, а она и говорит, мол, а ты попроси у горы. Мы на горе произносили благопожелания во имя мира и счастья Ер-һыу (Земли-Воды) Она ведь всегда ждет молитвы от человека, тогда и земля, и мы сил набираемся"(Ф.Мухамадуллина)» [5, с. 212].

Далее, если юрматинская ‘волчица’ у входа в пещеру на склоне шихана Торатау и бурзянская ‘каменная собака’ в Шульган-таше восходят к одному образу Матери-Волчицы, то теоретически реконструируется у бурзянцев недостающий образ волчицы-хозяйки мест, повелительницы непогоды (дождя, ветра, бури), которой приносили жертвоприношения. Образ Матери-Волчицы у бурзянцев известен.

Фольклор в повести «Одинокий странник» А. М. Сайфуллина пересекается с фольклорными и этнографическими материалами, собранными возле Торатау в 2010 годы; сохраняет следы устной литературы доюрматинского и ногайского времени. Благодаря повести существует возможность теоретической реконструкции высокостатусной этносоциальной группы женщин-жриц, хранительниц сакральных знаний о Торатау, которые вели обряды на усиление материнского начала, производительных сил природы.

Источники и литература:

1. Качкин В.Ф. Легенда // Стерлитамакский рабочий. 1974. №172.
2. Рычков П.И. Описание пещеры, находящейся в Оренбургской губернии при реке Белой, которая из всех пещер, в Башкирии находящихся, за славную и наибольшую почитается // Сочинения и переводы, к пользе и увеселению служащие. СПб., 1760. С.195–220.
3. Рыльщикова Л.М., Худяков К.В. Функции научно-фантастического дискурса. [Электронная публикация] // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 6; URL: science-education.ru/120-16001.
4. Сайфуллин А.М. Волчица: повести, рассказы. Уфа: Уфимский полиграфкомб., 2013. 255 с.: портр., ил.
5. Сайфуллин А.М. Одинокий странник: Сказание о священной горе Торатау. [Электронное издание] Мультимедийное издательство Стрельбицкого, 2017.
6. Султангареева Р.А. Народные знания о священной горе Торатау // Традиционная культура народов Поволжья: Материалы III Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (9-11 февраля 2016 г.): в 2 ч. Ч. 2 (М-Я). Казань: Ихлас, 2016. 400 с. С. 207–220.
7. Султангареева Р.А. Сознание как транслятор знаний о священных местах и святых людях (по фольклорным, этнографическим материалам, собранным за последние годы о святой горе-останце Тратау) // Сборник материалов международной научной конференции «Фольклор и национальная идея», посвященной 50-летию Актюбинского регионального государственного университета имени К.Жубанова. Ақтөбе: 530 бет. С. 14–25.
8. Султангареева Р.А. Священная гора Торатау: фольклорно-этнографические свидетельства // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России: Материалы XV Всероссийской научной конференции. Уфа, 2015. 340 с. С. 241–244.

9. Шаяхметов Р.А. О параллелях к башкирским нарративам из работ П.И. Рычкова // Литература Урала: история и современность: Сб. ст. Вып. 5. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2010. С.42–50.

Шумилов Е. Н. (Пермь)

МНИМЫЙ «КОЛУМБ ВОСТОКА» (МИФ О ПОСЕЩЕНИИ МОНАХОМ ЮЛИАНОМ ВЕЛИКОЙ ВЕНГРИИ)

О путешествиях венгерского монаха Юлиана в 1235−1237 гг. на Восток в поисках прародины венгров написано немало научных и художественных произведений. Все они опираются на два исторических документа: «О существовании Великой Венгрии, обнаруженной братом Рихардом» и «Письмо брата Юлиана о монгольской войне» [Известия, 1940, с. 71−112].

Впервые о существовании Великой Венгрии − Hungaria Magna, где прежде жили венгры, стало известно со слов священника Отто. В ходе путешествия на Восток под видом купца он (по его словам) нашел людей, говоривших на венгерском языке, «и узнал от них, в какой стороне те живут, но в область их не входил, а наоборот вернулся в Венгрию, чтобы взять большее число братьев и они, возвратившись с ним, проповедали бы тем веру католическую» [Известия, 1940, с. 77]. Вскоре по возвращении на родину Отто умер, «после того как объяснил всю дорогу для розыска» венгров, пребывавших в язычестве [Известия, 1940, с. 77−78].

В 1235 г. по маршруту, указанному Отто, отправилась, согласно документу «О существовании Великой Венгрии, обнаруженной братом Рихардом», новая группа венгерских монахов из четырех человек во главе с Юлианом, «сменив монашеское платье на мирское, отпустив бороды и волосы по примеру язычников» [Известия, 1940, с. 78]. Пройдя через балканскую Болгарию, они добрались до Константинополя, где сели на корабль и через 33 дня своего путешествия прибыли в Матрику (Таматарху, Тмутаракань), «где вождь и народ называют себя христианами, имея греческое писание и греческих священников. Государь там, говорят, имеет сто жен» [Известия, 1940, с. 78]. В Матрике монахи «сделали остановку на 50 дней в надежде на ожидаемых попутчиков» [Известия, 1940, с. 78].

В приведенных отрывках документа нас сразу настораживает слово «говорят». За время длительного пребывания в Матрике монахи могли бы много узнать достоверного об этом небольшом городке и его обитателях, а не довольствоваться слухами. Тем более что к ним благосклонно отнеслась женщина, «которая была главной над ста женами короля» [Известия, 1940, с. 78]. А она, естественно, точно знала число жен правителя. Как свидетельствует указанный источник, именно по ее совету и с ее же помощью монахи двинулись далее на Восток [Известия, 1940, с. 78].

И еще одна странность: у правителя Матрики, который называл себя православным христианином, был гарем из 100 жен! Но самый убийственный факт не этот. Дело в том, что Матрики тогда просто не существовало: город был уничтожен в ходе первого нашествия монголов в 1223 г. [Византийский, 2011, с. 364]. Во второй половине XIII в. на его месте возникла небольшая фактория, где поселились католики-генуэзцы, а в 1346 г. Матрика (теперь уже Матрега) стала центром католического архиепископства [Хотко, 1998, с. 144].

Данное обстоятельство заставляет нас усомниться в подлинности документа. Описание путешествия представлено в нем туманно, без четких ориентиров. Автор произведения ничего не знает о первом нашествии монголов на Северный Кавказ, ему неизвестно о подготовках волжских булгар к защите своих рубежей от нового монгольского вторжения. По существу, текст состоит из многочисленных компиляций, взятых из других письменных источников. Мы не будем заострять на них внимание, так как это тема для специального исследования. Отметим лишь знакомые штампы, которые можно встретить у других средневековых авторов, типа описания мужчин Матрики, которые «наголо бреют головы и тщательно растят бороды, кроме знатных людей, которые, в знак знатности, оставляют над левым ухом немного волос, выбривая всю остальную голову» [Известия, 1940, с. 78]. Или о жестоких морданах (мордве), которые

«язычники и настолько жестокие люди, что у них тот человек, кто не убил многих людей, ни за что не считается; и когда кто-либо идет по дороге, то перед ним несут головы всех убитых им людей, и чем больше голов перед кем несут, тем выше он ценится. А из голов человеческих они делают чаши и особенно охотно пьют из них. Тому, кто не убил человека, не позволяют жениться» [Известия, 1940, с. 82]. Или о венграх-язычниках, «которые не имеют никакого понятия о боге, но не почитают и идолов, а живут, как звери. Земли не возделывают, едят мясо конское, волчье и тому подобное; пьют лошадиное молоко и кровь. Богаты конями и оружием и весьма отважны в войнах» [Известия, 1940, с. 81].

Не менее странной выглядит встреча Юлиана близ большой реки Этиль с венграми-язычниками, которые «весьма внимательно слушали, так как язык у них совершенно венгерский: и они его понимали и он их» [Известия, 1940, с. 81]. За четыреста лет (с 830-х до 1230-х) пребывания венгров в южнорусских степях и Паннонии лексика венгерского языка претерпела кардинальные изменения. В современном языке венгров лишь 21% слов финно-угорского происхождения, остальные − из славянских, германских, тюркских и других языков [Венгерский]. Поэтому Юлиан никак не мог общаться с мифическими венграми-язычниками без услуг переводчика.

С какой целью была сфабрикована венгерскими монахами данная фальшивка? Скорее всего, для того, чтобы получить финансирование на реальное путешествие на Восток для миссионерской работы. Об этом свидетельствуют бредовые заявления автора сочинения о том, что в мифическом городе Бунда в стране сарацинов Вела, «государь и народ той области открыто говорят, что вскоре им предстоит сделаться христианами и подчиниться римской церкви». Или о Волжской Булгарии: «В том царстве говорят в народе, что вскоре они должны стать христианами и подчиниться римской церкви». Или о русском правителе, который отказывается крестить морданов, заявляя: «Не мне надлежит это делать, а папе римскому. Ведь близко время, когда все мы должны принять веру римской церкви и подчиниться ее власти» [Известия, 1940, с. 80−82]. Иными словами Восток ждет − не дождется католических миссионеров, которые должны его осчастливить.

И эта фальшивка сработала: Юлиан получил разрешение от католических властей заняться миссионерской деятельностью на Востоке. В 1237 г. он отправился туда через Русь, совершенно не подозревая о том, что на его пути окажутся монголы. Практически вся информация о монголах (татарах), представленная в «Письме брата Юлиана о монгольской войне», была почерпнута на Руси и из русских источников. Иногда помимо татар в тексте «Письма» мелькают морданы (они же мордуканы) и венгры-язычники, но о последних у Юлиана нет никаких конкретных данных, несмотря на то, что он будто бы ранее побывал на их родине. Его не интересуют мнимые венгры-язычники и их судьба. Всё внимание Юлиана сосредоточено на татарах и на стремлении предупредить католиков Запада о грядущей катастрофе, угрожающей им [Известия, 1940, с. 89−90].

В современной Венгрии память о монахе Юлиане, которого географ Ласло Бендефи провозгласил «Колумбом Востока», чтут и даже установили ему в 30-е годы XX в. памятник работы Антала Кароя [Курьер]. Однако заслуги Юлиана явно преувеличены его соотечественниками, поскольку он был не исследователем, а являлся всего лишь католическим миссионером, для которого язычники, пусть даже сородичи, являлись объектом христианизации.

Источники и литература:

1. Венгерский язык. Режим доступа: chayxana/topic3304.html. (Дата обращения: 06.04.2018).
2. Византийский словарь: В 2-х томах. СПб.: Амфора, РХГА, Изд. Олега Абышко. Т. 2. 2011.
3. Известия венгерских миссионеров XIII-XIV вв. о татарах и восточной Европе // Исторический архив. Т. 3. М.; Л., 1940. С. 71–112.
4. Хотко С.Х. Генуэзцы в Черкесии (1266–1475) // Этюды по истории и культуре адыгов. Майкоп, 1998.
5. www.kurier.hu/node/3280?quicktabs__=0 (дата обращения: 06.04.2018).

Юнысова Ф. Б. (Өфө)

ТУЙМАЗЫ РАЙОНЫНДА ЙӘШӘҮСЕ ИЖАДСЫЛАР РЕПЕРТУАРЫНАН ҠАЙҺЫ БЕР ШИҒРИ ӘҪӘРҘӘР (ЭКСПЕДИЦИЯ МАТЕРИАЛДАРЫ НИГЕҘЕНДӘ)

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Республики Башкортостан в рамках научного проекта «Арабографичные письменные памятники западных районов Республики Башкортостан» №18-412-020009 р_а.

Быйыл август айында Тарих, тел һәм әҙәбиәте институтының ике бүлеге хеҙмәткәрҙәре (көнсығыш ҡулъяҙмалар һәм әҙәбиәт ғилеме) Туймазы районында ғилми экспедицияла булып ҡайтты. Экспедицияның төп маҡсаты районда археографик тикшеренеүҙәр үткәреү, ғәрәп графикаһында яҙылған боронғо ҡулъяҙмалар һәм шулай уҡ ҡәбер таштарындағы яҙмаларҙы уҡыу, урындағы халыҡ ижадын да өйрәнеү булды. Туймазы районының 15 ауылында, шул иҫәптән Ҡандры, Аҙнағол, Йегетәк, Бишҡурай, Кәкребаш, Туҡай, Балтай, Төпкилде, Үрмәкәйҙә эшләргә тура килде.

Тикшеренеүҙәр Туймазы ҡалаһы администрацияһы һәм районы мәҙәниәт бүлегенең, шулай уҡ ауылдарҙағы халыҡтың ихлас ярҙамында уңышлы башҡарылды. Тыуған яҡты өйрәнеүсе һәүәҫкәр тикшеренеүселәр, үҙ төбәгенең тарихына битараф булмаған кешеләр экспедиция ағзаларына әүҙем ярҙам иттеләр. Күренекле шәхестәргә бай булған Туймазы еренең тарихы буйынса ҡиммәтле мәғлүмәттәрҙе, ауыҙ-тел ижадының матур үрнәктәрен һаҡлау буйынса был төбәктән сыҡҡан яҙыусылар, уҡытыусылар һәм ауыл клубтары хеҙмәткәрҙәре байтаҡ эш башҡарғандар.

Беҙҙең тарафтан ошо яҡҡа ғына хас булған байтаҡ уйындар, ер-һыу атамаларының тарихы, бәйеттәр, таҡмаҡтар һәм шиғырҙар яҙып алынды. Тәҡдим ителгән мәҡәләлә беҙ бер нисә информаттың шиғырҙарын, таҡмаҡтарын ҡыҫҡартып, үҙгәртмәйенсә биреүҙе кәрәк тип таптыҡ. Әҫәрҙәрендә авторҙарҙың шатлыҡ-ҡыуаныстары, көйөнөстәре, донъяны нисек яратыуҙары, тыуған яҡҡа булған һөйөүҙәре, балаларына өгөт-нәсихәттәре һәм үкенестәре лә урын алған.

Беҙҙең иғтибарҙы айырыуса Гәрәева Кәнзиә Гәрәй ҡыҙының (Туҡай ауылынан, 92 йәштә) ижады йәлеп итте. Уның ижад емештәренең ҡайһы берҙәре түбәндә бирелә.

Тыуған ауылым Туҡай

Тыуған ауылым Туҡай -
Ул матурҡай,
Бар ауылдан матур күренә:
Урамдары йәмле, шишмә һыуы тәмле,
Халҡы яҡын минең күңелгә.
Ата-бабам бында иген иккән,
Атай-әсәй ғүмер иткән ер.
Бәхетле баласаҡ, гүзәл йәшлек
Һиҙҙермәйсә үтеп киткән ер.
Матур уның бөҙрә урмандары,
Уңдырышлы баҫыу, ҡырҙары.
Иген игә батыр егеттәре,
Эшкә уңған матур ҡыҙҙары.
Ер йеләкле Зирекле Ҡараны,
Бесәнгә бай Өсән буйҙары.
Яҙғы эштәр бөткәс шаулап, гөрләп
Үтә бында һабан туйҙары.
Йыраҡтарға китеп йөрөгәндә лә
Ауылда минең уйҙарым.
Һағынып ҡайтам ҡаршы йәшел тауын,
Ҡаҙ һаҡлаған инеш буйҙарын.

Тыуған яғының тәбиғәтенә мөхәббәт, шул ерҙә йәшәгән халҡының эшһөйәрлеге менән ғорурланыу, шул уҡ ваҡытта һиҙҙермәйсә үтеп барған ғүмер тураһында уйланыуҙар үрелеп килгән уның был шиғырында.

Киләһе шиғырында ла автор ошондай фәлсәфәүи фекерҙәрен дауам итә:

Мең рәхмәтле ошо яҙмышҡа

Шөкөр итәм был йәшкә еткәнгә,
Ғүмерҙәрем парлы үткәнгә.
Балаларым тыныс ғаиләлә
Һау-сәләмәт булып үҫкәнгә.
Үҙҙәре лә матур тормош ҡороп,
Һоҡланырлыҡ донъя көткәнгә.
Төрлө йылдар үтте – ауыры ла,
Еңеле лә ғүмер эсендә.
Ауырына түҙҙек, еңелгә шашманыҡ,
Шөкөр итәм шуның өсөн дә.
Күпме булған – шуңа риза булдыҡ,
Байлыҡтарға шаҡ та ҡатманыҡ.
Намыҫҡа ла тап төшөрмәй
Дөрөҫ юлдан ғына атланыҡ.
Балаларыбыҙҙы “Яуызлыҡты белмәй,
Кешеләргә хафа, зыян һалмай.
Тәртип менән генә үҫһендәр,
Аҡылдарын алдан ҡуйһындар,
Эсеү, тартыуҙарҙан,
Йыраҡ торһондар, – тип
Өгөт бирep кенә үҫтерҙек.
Теләктәребе ҙә ҡабул булды,
Шөкөр итәм үткән тормошҡа:
Ейәндәр ҡараштыҡ, ейәндәр һөйҙөк,
Бик ризабыҙ ошо яҙмышҡа –
Аллаһ бүләк иткән яҙмышҡа.

Авторҙың төп фекере йәшәгән тормошонан ҡәнәғәт булыуға ҡайтып ҡала: балаларын матур итеп тәрбиәләп үҫтергән, улар үҙҙәре ғаилә ҡорған, һәм иң мөһиме, халыҡ педагогикаһына таянып, ул әхлаҡлы һәм тәрбиәле шәхестәр биргән үҙ иленә.

Әткәндәй, Кәнзиә Гәрәеваның шулай уҡ ата-әсәһенә, тормош иптәшенә, балаларына, килендәренә, ейән ейәнсәрҙәренә, бүлә-бүләсәләренә, ауылдаштарына, тыуған ауылына арнап яҙылған шиғырҙары ла бихисап.

Йәнә бер ижадсының әҫәрҙәренә туҡталайыҡ. Оло йәштә булыуына ҡарамаҫтан, Миңлеғолова Фәймә Ғабдулла ҡыҙы (Туҡай ауылынан, 93 йәштә) ла үҙе яҙған шиғырҙарын яттан һөйләп ишеттерҙе, ҡайһы берҙәрен дәфтәренә ҡарап та уҡыны.

Төнгө уйҙар *(ҡыҫҡартып алынды)*

Балаларым, килегеҙ әле,
Әйтер һүҙем бар әле,
Әйтер һүҙҙәрем бар әле –
Минең яҙманы уҡығыҙ әле.

Йырлай йырлай баҡсаларҙа
Бесән тараттым,
Ғүмерем буйы туғандарымды,
Балаларымды яраттым.

* * *

Аҡ яулыҡтар бик ҡилешә
Баштарға бәйләгәндә,
Ер өҫтәре шул саҡ матур
Бергәләп йәшәгәндә.

Беҙҙең урам ҡоймалары
Эрәткә рәшәткә,
Балаларым, бергәләшеп,
Йәшәгеҙ рәхәттә.

Беҙҙең баҡса артында
Һыуҙар аға ашҡынып,
Аҡҡан һыуҙарға ҡарап,
Донъя көттөк ашығып.

Алма ағасы бөгөлмәһен
Алмалар ҡойолғанда,
Ата-әсә үҫтергән балалар
Ҡайғы-хәсрәт күрмәһен.

Алһыу-гөлһыу биҙерәгә
Еләктәр тултырырға,
Их, бер-ике минут ҡына
Һөйләшеп ултырырға.

Сөйем тауҙары бигерәк бейек,
Бейек булһа ла менегеҙ,
Туғандарҙың, балаларҙың
Ҡәҙерҙәрен белегеҙ.

Яландағы сәскәләрҙе
Кемдәр үҫтерҙе икән,
Был донъяның матурлығын
Хоҙайым тыуҙырған икән.

Туймазы ере ҡатын-ҡыҙҙы ғына түгел, ир-атты ла ижадҡа илһамландырған. Сираттағы информантыбыҙ Сафунов Әнәс Мәсәғит улы (Кәкребаш ауылынан, 80 йәштә) ла үҙенең ижад өлгөләре менән беҙҙе шатландырҙы. Ағайҙың дидактик планда яҙылған шиғырында ла халыҡ педагогикаһы менән фәлсәфә бергә үрелеп килә.

Фәлсәфә

Яҡшылыҡ юҡ, тип зарланма,
Яҡшылыҡ ҡыл, өҫтәп булғанға.
Ҡылғандарың булып изгелеккә,
Ҡаршы тора бел яманға.

Хилафлыҡтар күреп хафаланма,
Хилаф эштәр ҡыҫҡа ғүмерле.
Ғеибрәт, үрнәктәр күргән саҡта
Камиллыҡҡа өндә үҙеңде.

Өҫтөнлөкте күреп көнләшмә,
Дәрәжәңдең бел ҡәҙерен.
Тыштан ялтыраған күрһәң дә,
Аңла эстә алтын түгелен.

Һауаларға осҡандарҙы күреп,
Рухың әйҙәһә лә күктәргә.
Тойоп йәшә ер һәм күк аһәңен,
Тап бәхетең тыуған ерҙәрҙә.

Юлдаш булмай дуҫың үтеп китһә,
Был ҡатлаулы томош юлында.
Артта ҡалыуыңа һис ҡайғырма,
Таян ышаныслы дуҫтарға

Информантыбыҙ үҙ шиғырҙарынан халыҡ ижадының популяр жанры таҡмаҡтарға күсеп китте. Беҙ унан түбәндәге куплеттарҙы яҙып алдыҡ.

Таҡмаҡтар

(Йәшлектә ауыл өйҙәрендә, киске уйындарҙа әйтелгән таҡмаҡтар)

Ҡара пальто, аҡ яҡа

Ул да өндәшмәй,
Мин дә өндәшмәйем,
Йөрөйбеҙ әле пока.

Әнә килә бер машина,
Тейәгәндәр сабата,
Әллә ғашиҡ булған инде,
Миңә табан күҙ ата.

Триколымы салбарың?
Ҡайтарып ҡуй балағын.
Рәхмәт инде йырҙарыңа,
Рәхәтләнде йәндәрем.

Ҡулымдағы йөҙөгөмдең
Исемдәре Мөнәүәрә,
Эсеңдәге серҙәреңде
Һөйләмә беркемгә лә.

Һыу буйына төшкән инем,
Һыу өҫтө күбек кенә.
Икебеҙ ҙә пар килгәнбеҙ,
Аҡҡоштар кеүек кенә.

Уфа ҡайҙа, Уфа ҡайҙа,
Уфа бейек бер тауҙа.
Тыуған-үҫкән ауылыңда
Бер кис ҡунһың да файҙа.

Тальянский гармундарҙы
Уйната торған инек.
Урамдарҙы яңғыратып,
Йырлата торған инек.

Йәш сағым тип йырлаһам да,
Йәшлегем ҡайтмаҫ инде.
Йәш саҡтарым сәскә ҡойҙо,
Яңынан атмаҫ инде.

Әнәс Сафуанов - бихисап китаптар авторы ла. Ауылының тарихы, иҫтәлектәр, шиғырҙар, бәйеттәр, таҡмаҡтар һәм төрлө темаларға яҙылған мәҡәләләр ингән уларға.

Шулай итеп, мәҡәләбеҙҙә беҙ бер нисә информанттың ижади байлығын күрһәтергә тырыштыҡ. Халыҡ ижады традицияларына нигеҙләнеп яҙылған был әҫәрҙәр уҡыусының күңеленә хуш килер, моғайын.Ғөмүмән, Туймазы районында йәшәүсе халыҡтан яҙып алынған мәғлүмәттәр иғтибарға лайыҡ һәм киләсәктә улар нигеҙендә экспедиция материалдары йыйынтыҡ булып сығыр тигән ышаныс бар.

Юсупов Ю.М. (Уфа)

СЕВЕРО-ЗАПАДНЫЕ БАШКИРЫ В КОНТЕКСТЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ И ГЕНЕТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Дифференциация башкирского этноса на этнографические группы была основана преимущественно на анализе комплекса признаков материальной культуры и прикладного искусства башкир. Данная дифференциация успешно использовалась в антропологических исследованиях, но и сегодня она не потеряла своей актуальности. Северо-западная этнографическая группа не раз становилась объектом исследования антропологов и генетиков. Рассмотрим какие существуют концепции относительно

формирования северо-западных башкир и каковы особенности исследования данной этногруппы с точки зрения разных научных дисциплин.

Одним из первых ученых-антропологов, для которого северо-западные башкиры стали объектом антропологического исследования стала М. С. Акимова. Ученый выделила два локальных комплекса, которые четко выделяются у северо-западной и северо-восточной групп башкир. Относительно остальных этнографических групп исследователь считала, что по одним признакам они тяготеют к северо-западным, по другим – к северо-восточным. Выделяя четыре основных антропологических типа у башкир, Акимова характерным для северо-западных башкир отметила субуральский тип. В сравнении с урало-поволжскими народами северо-западные башкиры больше всего тяготеют к татарам, удмуртам и марийцам. Однако Акимова отметила, что татары не могли участвовать в значительной степени в формировании антропотипа северо-западных башкир, поскольку у последних отсутствует темный европиоидный тип (понтийский), характерный для татар и особенно для мишарей. Происхождение антропологического типа северо-западных башкир Акимова связывает с населением Поволжья и Прикамья представленным пъяноборской, затем бахмутинской культурами (на основе Бирского и Камышлы-Тамакского могильников), унаследованными современными башкирами. Причем, по ее мнению, данный антропологический тип преобладал у населения Волго-Камья и Северной Башкирии I тысячелетия н.э. [Акимова, 1974, с. 77–96]

Р.М. Юсупов, привлекая краниологические данные, на материале древних и средневековых захоронений Южного Урала, считал, что в северо-западных и северных лесных районах Башкортостана процессы расогенеза протекали при активном участии уральской и светлой европеоидной рас, характерных для носителей пьяноборской культуры Прикамья и Поволжья. Причем в степной и лесостепной зоне также широко распространен европеоидный тип, однако иного происхождения – южного и юго-восточного – характерного для «савроматов и сарматов». Пользуясь антропологическими материалами Акимовой по северо-западным башкирам, Р.М. Юсупов несколько уточнил выводы предшественника: особая близость по краниологическими данным у северо-западных башкир обнаруживается с тюркоязычными чувашами и лишь потом с финнами Поволжья, существенно отдаляясь от казанских татар. Р. М. Юсупов соглашается с мнениями антропологов XIX – начала XX вв. (В. И. Даль (1834), М. А. Круковский (1909)), сближавшими башкир больше с финскими народами, чем с тюркскими, что наиболее сильно проявляется на женском антропологическом материале [Антропология башкир, 2011, с.113–158, 177–189].

Последние краниологические исследования чияликской археологической культуры также показали антропологическую связь одновременно с северо-западными башкирами, краниосериями финноязычных народов (удмуртов и марийцев) [Нечвалода, 2018].

Исследование дерматоглифики башкир по этнографическим группам показало, что в целом отличие северо-западных башкир от остальных этнотерриториальных групп несущественное. Относительное дистанцирование выявлено с северо-восточными башкирами, из-за сравнительно высокой доли монголоидности у последних. У северо-западных башкир отчетливо проявляется западный вектор генетических связей, что говорит о финно-угорском компоненте популяции. При сравнении северо-западных башкир с локальными выборками окружающих народов малые расстояния касаются лишь пермских башкир, в большинстве они обнаруживают средние обобщенные дерматоглифические расстояния с финно-угорскими группами, меньше сходства с тюрками Поволжья. Дерматоглифика башкир всех этнографических групп показывает промежуточное положение среди народов Урало-Поволжья, Средней Азии и Сибири. Причем у мужчин более отчетливо проявляется местная основа, выражающаяся в их сходстве с финно-угорскими народами. Также исследователем была произведена попытка дифференциации популяций башкир по родоплеменному признаку, однако результаты показали, что «родоплеменная структура не являлась сколько-нибудь значительным фактором в формировании территориальных дерматоглифических комплексов башкир» [Антропология башкир, 2011, с. 250–251].

Одонтологические исследования показали, что, северо-западные, центральные и юго-западные башкиры, довольно своеобразны, однако показывают тяготение к волжским и пермским финнам (в первую очередь, к марийцам и коми-зырянам). Интересен

приведенный исследователем кластерный анализ, где материал мужских образцов больше кластеризуется, чем женские образцы [Антропология башкир, 2011, с. 272–317].

Самостоятельным направлением в исследовании происхождения северо-западных башкир являются исследования генофонда. Н. Х. Спицына, В. А. Спицын исследовали “древнебашкирские племена”, выборка которых охватывала районы Башкирского Урала, Зауралья и Челябинской области. Однако исследователи при рассмотрении внутри- и межпопуляционного разнообразия пришли к выводу о том, что генетические различия между племенами более чем в два раза превышают различия между популяциями дифференциированные по районам и поселениям. Это, в свою очередь, указывает на эффективность сопоставления популяций на уровне племен при решении этногенетических вопросов [Антропология башкир, 2011, с. 328–329].

Проведенные уфимскими генетиками исследования генофонда башкир под руководством Э. К. Хуснутдиновой анализировали полиморфизм митохондриальной ДНК и Y-хромосомы. Выборка была представлена семью субпопуляциями башкир, дифференциироваными по муниципальным районам и регионам компактного проживания башкир. К сожалению, этнографический принцип при формировании выборки не учитывался. Районы территориально близкие к ареалу северо-западных башкир представлены лишь башкирами Пермского края, где превалирующей оказалась гаплогруппа **R1b-M296**. Однако, если брать наиболее западные популяции обследованной выборки (Стерлибашевский район РБ и районы Саратовской и Самарской областей), то для башкир характерно превалирование «западно-евразийских гаплогрупп» (гаплогруппы Y-хромосомы – **N-Tat**, и гаплогруппы **H, U** – митохондриальной ДНК), что связывается с двумя волнами миграций – уралоязычных групп примерно II тысячелетия до н.э. и тюркоязычных кочевников в средневековье [Антропология башкир, 2011, с. 343–349].

Исследование северных башкир продолжилось в рамках большого исследования гаплогруппы **R1b** Y-хромосомы. Для пермских башкир характерной оказалась европейская ветвь гаплогруппы **R1b** – гаплогруппа **U152**, которая часто встречается в Швейцарии, Италии, Франции и западной Польше (20-44%) [Myres, Rootsi, Lin et al., 2011].

В 2012 г. была проведенна совместная экспедиция Медико-генетического научного центра и Института гуманитарных исследований Республики Башкортостан по сбору генетического материала у башкир под общим руководством Е.В. Балановской. При сборе были учтены историко-этнографические условия формирования населения. На основе этнографических материалов выделялась клановая структура северо-западных башкир. Были выделены области расселения башкир, которые менее всего подвергались миграциям в XVIII–XX веков. Всего было обследованно 230 образцов венозной крови. Исследовался полиморфизм Y-хромосомы. Выборка была дифференцирована между подгруппами. Нижнебельские башкиры представлены клановыми объединениям гирей, еней, елан, канглы; северные башкиры – балыксы, унлар, уран. Исследования подтвердили сделанные ранее вывод Спицыных – между подгруппами обнаружено значительно меньшее генетическое разнообразие (F_{ST}=0.05), нежели между кланами: северные кланы F_{ST}=0.71, нижнебельские – F_{ST}=0.41. Это подтвердило тезис об эффективности исследования генофонда через призму клановой структуры этносах [Балановская, Юсупов, Схаляхо и др., 2017].

При анализе северо-западные башкиры среди других этнографических групп обнаружили генетическую близость с юго-западными башкирами (d=0.18), в тоже время их восточные соседи – северо-восточные башкиры – оказались генетически самой далекой этнографической группой (d=0.37). Однако особенно близкими оказались популяции финно-угорских народов (вепсы d=0.11, карелы d=0.17, финны d=0.19, эрзя d=0.36), в их числе популяции северные (d=0.29) и центральные (d=0.30) русских, а также западные соседи башкир – казанские татары (d=0.24), в генофонде которых фиксируется мощный генетический пласт, роднящий их с финноязычным населением. Авторы заключают, что основным субстратом формирования северо-западных башкир стал «генофонд племен финно-угорского мира» за счет высокой доли гаплогруппы **N3a4** характерной для финно-угорских народов. Необходимо добавить, что данная гаплогруппа характерна практически для всех этнографических групп и довольно высокие частоты встречаются у юрматинцев, минцев, усерган, тунгауров и у некоторых северо-восточных башкирских кланов.

Исследователи полагают, что на субуральский страт наложились генофонды кочевого населения довольно широкого временного диапазона. «Восточносибирская» гаплогруппа N3a2 (Еней), имеющая явные генетические связи с якутами, возможно, привнесена в западную Евразию в период Великого переселения народов.

Обращают также на себя внимания клановые объединения балыксы и унлар, в составе которых превалирует гаплогруппа R1a-M198, имеющие табынское происхождение, появление которых связывается с ростом и продвижением на запад кланового объединения табын в период позднего средневековья. Здесь актуально замечание по дерматоглифике башкир, где популяция с. Кашкино (балыксы) также обнаружила близость с популяциям восточных районов Башкортостана – исторической территории табынцев.

Масштабное исследование было посвящено гаплогруппе G1, где также рассматривалась и популяция канглинских башкир. Превалирующая в их генофонде «кавказская» гаплогруппа G1-M285 (Канглы), оказалась генетически близка к южнокавказским популяциям армян. Вероятно, носители данной гаплогрупы оказались связанны с сармато-аланским кругом племен и попали в Западную Башкирию уже в средневековье в составе башкиро-печенежского союза [Balanovsky, Zhabagin, Agdzhoyan et al. 2015].

Отдельные генетические линии генофонда северо-западных башкир исследованы В.Г. Волковым, А.А. Каримовым. Исследование ученых не является популяционным и относится к зарождающемуся научному направлению – генетическая генеалогия, где главным объектом исследования являются отдельные родовые линии, а не популяция. Этнотерриториальная группа северо-западных башкир не учитывалась, однако объектами исследования оказались основные генетические линии практически всех клановых объединений северо-западных башкир. Были субтипированы превалирующие в генофондах кланов гаплогруппы. Так, субтипирование североевразийской («финно-угорской») гаплогруппы N3a4 нескольких образцов кланов северо-западных башкир, где превалировала данная гаплогруппа. Результаты показали, что для башкирских популяций характерны две ветви гаплогруппы – Y24361 (елан) и L1034 (уран). Разделение между ними произошло в период распада финно-угорской языковой общности – 4000±400 лет назад. В свою очередь, гаплогруппа L1034 делиться на две части – одна авторами названа «ханто-мансийской» (Y28538), обнаруженная у сибирских угров, другая – «венгерско-башкирской» (L1442), выявленная у казахов, татар, башкир и венгров. Последняя, обнаруживается в генофонде уранцев и некоторых этнографических групп современных татар на северо-западе Татарстана. Разделение L1034, по мнению авторов, произошло на пограничье Башкортостана, Свердловской, Курганской и Челябинской областей. Исследователи предполагают, что все линии гаплогруппы N3a4 попали в генофонд приуральских башкир в составе миграции угорских племен и ассоциируют ее с кушнаренковско-караякуповским археологическим комплексом [Волков, Каримов, 2017].

Если предыдущие антропологические и геногеографические исследования показывали четкую связь северо-западных башкир с популяциями запада (в основном с финноязычными), более того, М. С. Акимовой и Р. М. Юсуповым выстраивалась схема пьяноборская культура – бахмутинская культура – северо-западные башкиры, то в данном случае, предполагается смена субстрата башкирского генофонда на «угорский». Учитывая дискуссионность и противоречивость вопроса, авторы концепции уточняют, что требуются популяционные исследования – скрининг популяций башкир, казахов, узбеков и финноязычных народов, поскольку неизвестна доля L1034 в их генофондах. Связь северо-западных башкир с кушнаренковско-караякуповским комплексом, как и с бахмутинской культурой, возможно, разрешит исследование древней ДНК, что, как следствие, поставит вопрос и об ассоциации культур V–VIII вв. Южного Урала с прабашкирами [Мажитов, Султанова, 2010. С. 226].

Источники и литература:

1. Акимова М.С. Антропологические исследования в Башкирии // Антропология и геногеография. М.: Наука, 1974. С. 77–96.
2. Антропология башкир / М.А. Бермишева, В.А. Иванов, Г.А. Киньябаева и др. СПб.: Алетейа, 2011.

3. Балановская Е.В., Юсупов Ю.М., Схаляхо Р.А. и др. Генетические портреты семи кланов северо-западных башкир: вклад финно-угорского компонента в генофонд башкир // Вестник Московского университета. Серия 23: Антропология. 2017. № 12. С. 94–103.
4. Волков В.Г., Каримов А.А. Происхождение и родственные связи башкир родов Айле, Тырнаклы и Тубаляс по данным генетических исследований // История башкирских родов. Айле, Тырнаклы, Тубаляс. Том 25. Часть 2. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН; Китап, 2017. С. 268–287.
5. Мажитов Н.А., Султанова А.Н. История Башкортостана. Древность. Средневековье. Уфа: Китап, 2010. С. 226.
6. Нечвалода А.И. Антропология чияликской культуры по краниологическим материалам из могильников Центральной Башкирии // Этнос. Общество. Цивилизация. V Кузеевские чтения. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Уфа, 27-28 сентября 2018 г. Уфа (в печати).
7. Balanovsky O., Zhabagin M., Agdzhoyan A. et al. Deep phylogenetic analysis of haplogroup G1 provides estimates of SNP and STR mutation rates on the human Y chromosome and reveals migrations of Iranic speakers // PLoS One, 2015. N7. Epub ahead of print. DOI:org/ 10.1371/journal.pone.0122968.
8. Myres N.M., Rootsi S., Lin A.A. et al. A major Y-chromosome haplogroup R1b Holocene era founder effect in Central and Western Europe // European Journal of Human Genetics (2011) 19, 95–101.

Якупов М.Т. (Нефтекамск)

ТЭНГРИАНСТВО КАК ДУХОВНАЯ ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ ТРАДИЦИИ ТОТЕМИЗМА ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Диалектическая методология анализа явлений природы и социумов позволяет признавать наличие противоположных тенденций формирования сфер бытия. Материалистическая точка зрения основывается на тезисе о том, что все живое и неживое в этом мире подчиняется объективным закономерностям, причина которых «сама в себе». То есть, Вселенная представляет собой совершенно случайное явление, у которого отсутствуют смысл существования и стратегические цели. Потому что принцип «случайности» в материалистической науке есть признание отсутствия знаний об истинных причинах и процессах зарождения и развития нашего мира. Незнание истоков мироздания согласно диалектике детерминизма вызывает неспособность определить будущее систем.

Креационизм и идеалистическая философия основываются на теории о том, что все подчиняется причинно-следственным взаимоотношениям, исходящим от внешних источников бытия. Высшая Сила, Идея, Всевышний определяют смысл и векторы развития как всей Вселенной, так отдельной личности. Исходя из этого, мы выдвигаем гипотезу о реальности тех духовных источников, которые определили особенности развития кочевых тюркских народов. Поэтому данная статья посвящена анализу тэнгрианства, как одной из важнейших идеологических компонентов формирования уникального менталитета и образа жизни народов Евразии.

Конструктивно-прогрессивную роль тэнгрианства в развитии мировоззрения древних тюрки указывает Р. Н. Безертдинов. По его мнению, «еще до принятия буддизма, христианства, ислама тюрки имели свою, более древнюю и самобытную религию. Она была основана на культе космического божества Тэнре. Представление о Тэнре, восходящее своими корнями к V–IV тыс. до н.э., как о главном божестве было характерно для всех тюрков и монголов Великой Степи, что дало повод французскому исследователю религий Жан-Полю Ру назвать его обобщающим термином «тенгризм». Тенгризм, по сути, не расходится с русским эквивалентом «тенгрианство». В научной литературе они оба широко используются.

Термин «тэнгри» («тенгри») означает: «небо», видимая часть мироздания, «бог», «божество», «повелитель», «господин», «дух-хозяин». Существует также версия, что слово «тэңгри» образовалось из двух слов – «Тан-Ра» – от тюркского слога «тан» –

«восход» и древнего религиозного названия у многих народов солнца – «Ра». Культ поклонения Солнцу был у многих народов, природно-циклические ежегодные изменения, известные как времена года, испокон веков приписывались Солнцу [Безертинов, 2006, с. 72].

Однако культ Солнца и разные проявления тотемизма в тэнгрианстве древних народов тюрки имеют особый смысл по сравнению с классическими языческими верованиями. Дело в том, что данная религия, основанная на признании олицетворяющего собой созидательного начала Высшего разума, безусловно, является древнейшим прамонотеистическим вероучением. Согласно заключению Н.Г. Аюпова: «Именно тенгрианство, как мировоззрение, в основе которого лежит глубокое осознание духовного начала, бесконечного Неба и связи с ним человека, явило первую прамонотеистическую форму религиозного мировоззрения» [Аюпов, 2012, с. 26].

Что же скрывается за именем бога Тэнгри или Танира, и когда возникло данное верование? Называемое «поклонением Небу», тенгрианство было основано на культе Солнца – главного источника жизни на Земле и астрономического символа созидательного «мужского начала», культурными носителями которого в истории человечества выступили скотоводы Турана. Именно Солнце являлось основным объектом почитания у населения евразийских степей, начиная от его мезолитических обитателей до казахских кочевников нового времени. С культом Солнца был тесно связан и характерный для всех туранцев культ огня, символизирующий вместе с Солнцем огненную мужскую стихию [Байжумин].

Особенностью прототюркских охотничьих племен, заселивших евразийские степи после таяния и отступления ледников, было обладание ими большим духовным и военным, организационным и технологическим потенциалом, высокая подвижность в пространстве и последующий исторически быстрый переход к комплексному скотоводческо-земледельческому хозяйству. Уже в XIX веке такими европейскими учеными как Майерс, Хэддон, Пик и другими была выдвинута теория, по которой обитатели «Туранской равнины» (Евразийских степей) сумели самостоятельно развить все достижения неолитической цивилизации и распространить во все стороны переселенцев, которые приносили эти достижения в остальные уголки Евразии.

«Центральная Азия – прародина всех религий… Все мировые религии имеют одни корни, исходящие из скифской духовности… Будда, Иисус, Мухаммед учили одной и той же Истине, в которой скифы просто жили… Кочевники Центральной Азии всегда владели Истиной», – заявил в своем выступлении на Ассамблее ЮНЕСКО известный японский монах буддийского ордена «Ниппондзан Меходзи» Дзэнсей Тэрасава. То, что тенгрианство оказало влияние на все мировоззренческие системы ввиду переселения больших масс кочевых народов из Центральной Азии в другие регионы, не вызывает сомнений. Это подтверждается многими параллелями в религиозных идеях возникших потом культур древности [Аюпов. Указ. соч., с. 85].

Тэнгрианство имеет особое отношение к истории развития духовной сферы татар и башкир. Как и другие древнетюркские народы, они смогли усвоить теорию и практику этого верования. Причем то, что до сих пор среди жителей башкирских и татарских сел можно найти отголоски далекого исторического прошлого, доказывает устойчивость предтечи единобожия. Одна из песен известного современного татарского исполнителя Динахметова называется «Курше хакы, Тэнгре хакы». Переводится она «Право соседа, право Тэнгре», что конкретно доказывает стойкую живучесть тэнгрианских традиций. Это означает, что на глубинных уровнях подсознания до сих пор татары и башкиры, исповедавшие эту древнюю религию, хранят ту или иную информацию, оказывающую определенное влияние на их сознание.

Устойчивость традиции тэнгрианства доказывается наличием традиции шэжере среди башкирских племен в условиях современного общества. Она доказывается традициями почитания духов предков, когда молодое поколение было обязано знать свою родословную до седьмого поколения, их подвиги дедов и их позор. Каждый мужчина понимал, что и его поступки будут также оценивать семь поколений. Вера в Тенгри и в небожителей устремляла тюрков на достойные дела, к свершению подвигов и обязывала к нравственной чистоте. Ложь и предательство, отступление от клятвы воспринимались ими как оскорбление их сущности, следовательно, самого Божества. Признавая коллективную

ответственность за род и племя, а также наличие наследственных признаков, тюрки не позволяли людям, причастным к предательству, жить и иметь потомков.

Непосредственное отношение к современному башкирскому народу имеет традиция почитание у тюрков в их тотемическом отношении Волка – предка Бозкурта. Данное животное, по их мнению, представляло собой гарант бессмертия тюркского народа, посланного Великим Тенгри, о чем символизирует небесно-синий цвет шерсти Бозкурта. Древние тюрки считали, что их предки спустились с Неба и с ними «небесный волк» – существо небесное, дух-предок, дух-покровитель.

«Золотая волчья голова красовалась на тюркских победоносных знаменах, вызывая страх перед ним у противника. Тюрки почитали волка как умного, самоотверженного, преданного, лидера среди зверей. Он смел и свободолюбив, не поддается дрессировке и этим отличается от служилых собак и подлых шакалов. Волк – санитар леса, когда Духу Неба и Земли становилось невмоготу, и они нуждались в очищении, тогда среди тюрков рождались небесные люди и Бозкурты**,** которые своим поведением и примером направляли за собой тюркский мир» [Тенгрианство].

Наиболее ярко культ волка проявился у древних башкир. Даже самоназвание этого народа, заселившего громадные территории выражается как «главный волк». «Баш» переводится как главный, а волк у древних башкир назывался «корт». Существует ряд башкирских преданий, объясняющих тотемическую связь племен с волком. Его сущность отчетливо проступает в преданиях башкир о волке-путеводителе. Юго-восточные башкиры (усергане, тангауры и бурзяне) в преданиях связывают свое прежнее местопребывание с нижним течением Сырдарьи и Северным Приаральем. В легендах говорится, что во время кочевки башкиры заблудились. Им помог волк: идя впереди и указывая путь, он вывел башкир из песчаных пустынь. Благодаря ему башкиры нашли новую родину – Уральские горы. Предки усерган волка называли *корт*. Так как они пришли на Урал под предводительством волков, то, согласно легендам, получили название *башкорт* ("баш" трактуется в данном случае как "глава", "во главе", "корт" - волк)». Пережитки культа волка наблюдаются в некоторых обрядах и обычаях современных башкир. Из-за частой смерти детей в раннем возрасте у башкир новорожденным детям для охраны их жизни давали "волчьи" имена: Буребай, Байбуре, Акбуре, Бурехан или Кашкар. В настоящее время такие имена почти не встречаются, но широко распространены производные от них фамилии: Бурибаев, Байбурин, Кашкаров и др. С культом волка связаны многие суеверия и магические обряды. При пропаже вещей или скота башкиры сжигали на огне сухожилие волка: это должно было вызвать у вора судороги рук и ног. Обряд сопровождался заклинаниями (каргау). Видно, роль оберега выполняли и аппликационные узоры "буре табан" (след волка) на платьях и передниках башкирских женщин Курганской области и скульптурная фигурка волка в конце цепи на ручке ковша для кумыса, вырезанного из цельного куска дерева [Илимбетова, Илимбетов, 2012].

Сохранившиеся до современности моления татар и башкир служат наглядным доказательством наличия языческих традиций.

Бөек Тәңрем! Атам минем! газиз углың сиңа ялвара!
Күк Тәңрем! Синең көчең күәтең, көдрәтең артсын!
Төрек бөдүн! Ыру бөдүн! Уяныгыз, уяныгыз!
Көн туды, яшел чирәм туды, яз килде! [Безертдинов Р. Н. Указ. соч, с. 79].

Автор статьи хорошо помнит детство, когда бабушки учили его следующим строкам:

Кояш, чык, чык,
Майлы ботка бирермен,
Майлы ботка казанда,
Тәти кашык базарда.
Әти китте базарга,
Тәти кашык алырга.
Тәти кашык сабы алтын,
Безгә кирәкми салкын!
Кояш бабай, чык, чык,
Майлы ботка бирермен,
Майлы ботка казанда,
Тәти кашык базарда.

Их принадлежность к тэнгрианству проявляется понятием «Кояш», что с татарского переводится как «Солнце». Солнце есть выражение небесного Бога Тэнгри, и то, что читающий эти строки «кормит» Его, конкретно доказывает принадлежность к древней религии тюрки. Также автор статьи помнит события лета 1963 года, когда был проведен обряд «Карга-буткахы». Он был вызван тем, что лето было жарким, долгое время дождей не было. Кто организовал данное языческое мероприятие сейчас не узнать. Его сущность выразилась в том, что мы ходили по улицам села и всех обливали водой. При этом декламировали выше изложенные строки.

То, что столетия ислама и десятилетия воинственного атеизма не смогли вытравить из генетической памяти башкир села Старые Казанчи знания об основах тэнгрианства – несомненно. Удивителен, однако, факт, что в тяжелой ситуации, когда засуха могла погубить урожай, они вспомнили тысячелетнюю информацию магического свойства. Ведь, по сути, эти моления представляют собой тотемистические заклинания. Таким образом, древнейшая религия тюрков сохранялась до второй половины двадцатого века. По нашему мнению, иногда парадоксальные с точки зрения логики действия современных тюрки есть проявления отголосков древнего верования – тэнгрианства. Примером может служить то, что до сих пор новорожденным мальчикам дают имена, связанные с тотемом волка. То, что пережитки язычества, вызванные кризисом католичества и православия, активно возвращаются, мы уже отметили в предыдущих работах [Якупов, Нуриев, 2010].

Источники и литература:

1. Аюпов Н.Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение. Алматы, 2012.
2. Якупов М.Т., Нуриев Д.А. Тенденции современных религий: трансформация монотеизма в языческие культы. Уфа, 2010.
3. Байжумин Ж.Г. Прототюрки и возникновение: [Электронный ресурс] / Режим доступа: www. URL: http://tengrifund.ru/prototyurki-i-vozniknovenie-tengrianstva.html
4. Безертинов Р.Н. Древнетюркское мировоззрение тэнгрианство. Казань, 2006.
5. Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф. Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. Уфа, 2012. Гилем, 704 с.
6. Тенгрианство – древняя религия тюрков [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://yvision.kz/post/719532
7. Якупов М.Т., Нуриев Д.А. Тенденции современных религий: трансформация монотеизма в языческие культы. Уфа, 2010.

Якупов Р.И. (Уфа)

ЭТНОС И НАЦИЯ КАК ФЕНОМЕНЫ И НАУЧНЫЕ ПОНЯТИЯ В РОССИЙСКОЙ ЭТНОЛОГИИ И МИРОВОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Исследование выполнено при поддержке РФФИ. Проект 18-49-020005 р_а «Трансформация башкирского общества в конце XX – начале XXI в. (на материалах Башкирской этнографической экспедиции 1986 г. и современных этносоциологических исследований)»

В мировом контексте российская этнология развивается своеобразным, особенным путем. Прежде всего, следует отметить, что само направление науки – этнография и этнология в России понимается и ученым миром и простым обществом несколько иначе чем, скажем в Западной Европе, Америке, вероятно, и в Азии, хотя собственно Азиатскую науку, как цивилизационную структуру или методологическую школу мы* представляем себе довольно аморфно.

Так или иначе, в России этнография (этнология) признана самостоятельной наукой с собственным объектом, предметной областью, целями, задачами методологией, языком (терминологией) и существует наряду с антропологией, социологией, политологией и историологией. Наличие двух названий, хотя этот вопрос еще иногда дебатируется, подразумевает за этнографией описательную предметную область, а за этнологией осмысливающую, аналитическую или теоретическую.

* В данном случае под местоимением «мы» объединено гуманитарное научное сообщество России, а последующий тезис означает, что в России мало исследователей, которые представляли бы на достаточно полном уровне восточную историографию, тем более ее этнологический или «антропологический» аспекты.

Особое внимание российской науки к вопросам теории этноса и тщательное изучение вопросов этногенеза, истории и культуры народов, процессов взаимодействия и механизмов этнической устойчивости или энтропии, видимо, не случайно. Оно обусловлено самой действительностью, можно сказать этнографической картой России, на которой сотни народов, принадлежащих к различным языковым семьям, хозяйственно-культурным типам, цивилизациям, веками сосуществуют, сохраняя собственную идентичность и время от времени, объединяясь в большие и малые политические союзы, государства монархии, империи, республики.

При этом, ознакомление с подробностями истории показывает, что характер этого взаимодействия на евразийском пространстве России довольно существенно отличается от этнических процессов, протекавших на других континентах. Этой проблеме можно было бы посвятить отдельное внимание, но в другой специальной работе.

Здесь же этот основной посыл обозначен в той связи, что этнографическая реальность России и явилась причиной не только особого внимания к этнологической науке, но и сугубого отделения ее от общей антропологии (популярной в Европе и Америке, а, благодаря им, и на современном Востоке). Не случайно, в России еще в 1990-х под антропологией подразумевалась исключительно физиологическая наука, предметом, которой, как известно, являются физические особенности людей. Но даже здесь, между прочим, есть своя, российская, специфика. Можно было бы связать российскую физическую антропологию с понятием расология, если бы для обозначения главного объекта исследований – популяций (археологических и современных), – российские антропологи не использовали активно этническую номенклатуру.

Но, самое главное, важнейшей чертой российской этнографии (этнологии) является ее серьезное внимание к этнологической теории. Более того, именно здесь сформировалось и активно используется само понятие – теория этноса. Это целое, самостоятельное направление науки с собственным объектом – абстрактным этносом. Российская этнология дала миру таких теоретиков этноса как С.М. Широкогоров, Л.Н. Гумилев, Ю.В. Бромлей, С.А. Токарев, Ю.В. Семенов и др.

Разумеется, теоретико-методологические или философские изыскания в области этноса и этничности в мировой науке ведутся и нельзя сказать, что они уступают российским. Такое заявление было бы во всех отношениях глупым и неверным. Но также трудно не заметить разность фундаментальных подходов к изучению этноса в России и за ее рубежами. Это можно видеть даже в наборе основных и популярных понятий, которыми оперирует российская или западноевропейская наука (пусть даже такое обобщение будет слишком смелым, поскольку научная мысль всегда пестрее наших обобщений).

В антропологии и этнологии запада, для изучения этнической культуры, заметно использование в качестве базисного дифференцирующего понятия, термина «идентичность», которое в российской этнологии появляется только в 1990-е годы и то в результате «падения» информационного и идеологического «железного занавеса» и благодаря деятельности российских «западников» от науки. В частности, в этом процессе сыграла роль известная большая дискуссия на страницах главного этнографического журнала России – «Этнографического обозрения», инициированная В. А. Тишковым, только что ставшим директором авторитетнейшего в СССР, потом и в Российской Федерации, научного учреждения – Института этнографии РАН. Он был явно «западно» ориентированным исследователем – «американистом». Кстати, он же, в конце концов, добился переименования этого учреждения в Институт этнологии и антропологии РАН, якобы с целью приблизить «российскую науку к мировой, читай – «западной».

Дискуссия на страницах научной периодики и, в частности, в «Этнографическом обозрении», длилась более двух лет. Ее отголоски мы видим еще сегодня в том же и в других журналах.

Но, главное, в результате этой дискуссии, ранее малоизвестное понятие «идентичность»* стало популярным и в российской науке (теперь уже антропологии) и,

* Некоторые ученые могут возразить относительно этого тезиса, утверждая, что понятие идентичность было широко известно и применялось в России. Наш ответ будет прост, но ясен. Каждый может обратиться к основным трудам по теории этноса, включая не только монографии главных российских теоретиков, но статьи малоизвестных авторов, и вы не встретите этого понятия вплоть до конца восьмидесятых годов XX в.

более того, получило широкое распространение, как основная проблематика исследований в социологии, этнологии, психологии и других направлениях гуманитарной науки России. Ученые все еще пытаются понять, какие идентичности характеризуют те или иные этносы, их части или временные состояния. Хотя давно теоретически обоснованно, что в любом социальном сообществе сосуществуют одновременно несколько идентичностей. Как минимум – социальная (сословная), конфессиональная, культурно-языковая и/или собственно этническая. Так же обосновано и то, что соотношение этих идентичностей у конкретных этносов меняется во времени и в пространстве, в зависимости от конкретных исторических условий и состояний. Поэтому проведение исследований по отдельным народам в фундаментальном смысле ничего особенного не добавляет, а в их результате всегда делается общий вывод – «идентичностей несколько и они меняются».

Между прочим, по этому поводу один из российских исследователей давая научное определение этносу, как феномену и объекту исследований сказал, что «этнос – это специфическое сочетание неспецифических элементов». Представляется, что это вполне точная оценка этноса, прежде всего, с точки зрения его идентичностей.

Сложным оказалось восприятие в России и такого термина, как этничность, который перекочевал к нам так же из западной теоретической мысли. Сама по себе такая терминологическая интерференция естественна и позитивна. Но дело в том, что в переводе на русский язык, термин «этничность» видимо, теряет, тот смысл, который в него вкладывают исследователи европейских школ. Поэтому целые статьи посвящены интерпретации только термина этничность, не говоря уже о разнообразном его употреблении разными авторами.

И только профессор В.И. Козлов, представитель старой советской школы теории этноса, по этому поводу высказался определенно: «этничность это ни что иное, как свойства этноса, а все остальное, как говорится, – от лукавого». То есть – это либо заблуждения, домыслы, пустые рассуждения, дилетантизм, либо сознательное искажение понятий.

Что касается российской этнологической теории, взятой в целом, в доминирующем концепте этноса господствует взгляд на него, как на целостность культурную. Это означает, что объектом анализа являются не ментальные сущности, а совокупные результаты развития общности находящие выражение как в материальной, так и в духовной сфере (и, кстати, в маргинальных сферах этой культуры, таких как язык или одежда и архитектура, если иметь ввиду их сакральные аспекты). При этом культура, это и результат, и базовый фактор формирования будущих ценностных ориентаций (можно сказать идентичностей). Так что и этнос, и его культура, в этом сходится большинство российских ученых, – явления изменчивые, имеющие различные фазы развития и в этих разных фазах неодинаковые. Исходя из этого, в российской школе этнологии существуют и историческая типология этноса, и синхронная таксономия, не говоря уже о том, что для изучения этноса в России применяется сразу несколько классификаций (географическая, хозяйственно-культурная, антропологическая, языковая и культурно-региональная и цивилизационная), позволяющие рассматривать этнос с различных точек зрения.

В исторической же типологии этноса выделяются типические феномены – «племя», «народность», «нация». Причем, этими понятиями могут быть выражены и исторические типы этнических общностей, и фазы в развитии конкретных этносов. В этом состоит вся сложность в трактовке современного понятия «нация». Такой сложности не существует только для тех, кто признает важность терминологической точности и понимает настоящий смысл употребляемых понятий.

Для России – государства поликонфессионального и полиэтнического, – все проблемы, затронутые выше, актуальны. Теперь мы можем рассмотреть такой фактор в развитии российского общества как «этничность». Он, как мы говорили, в России в широком употреблении и часто в быту, да в официальном языке, обозначается понятием

Оценивая же эту ситуацию, субъективно, вспоминаю Всесоюзную сессию этнографических и археологических наук 1989 года (которая организовывалась в СССР раз в 2 года). В частности, на этой сессии один известный и уважаемый ученый-этнограф, беседуя со своим английским коллегой, неожиданно обратился ко мне за помощью в переводе на русский язык этого понятия – «идентичность».

«национальность». Вот почему, во избежание разночтений, необходимо вновь вернуться к термину «нация» и соотнести его с понятием «этнос». Повторяю, в современном обыденном сознании многих людей они – синонимы. Но это, всего лишь неточное понимание этих терминов или их различное употребление. Начало этому процессу было положено с термина «национальность», введенного в научный оборот еще в начале XX века.

Дело в том, что в Европе и Америке, а теперь вероятно и в Зарубежной Азии и Африке, в политических кругах, СМИ и в науке под термином «национальность» подразумевается гражданство – государственная принадлежность[*].

Термин «нация», как утверждают некоторые исследователи, возник в Европе в период формирования новых государств. Точнее это был этап консолидации и преодоления раздробленности под эгидой сильных монархий. Но по-настоящему со всей силой понятие нация (и соответственно сознание обществом национального единства) проявило себя в период буржуазных революций и формирования первых республик. В частности, термин нация стал широко употребляем в риторике революционеров Франции конца 1780 – начала 1790-х, а впоследствии стал практически синонимом гражданственности[**]. Хотя этническое многообразие этнографических групп во Франции в те времена было достаточно явным и сохраняется до сих пор. Мы говорим о фламандцах, гасконцах, провансальцах и др.

Пример двух французских революций был для многих россиян рубежа XIX–XX вв. источником их политических воззрений, причем от ярых консерваторов, до большевиков. И возможно, что из этого политического наследия термин «национальность», но уже в сугубо этническом смысле, перекочевал в русский политический, публицистический и научный лексикон. Известно, например, что в работах Л.П. Карсавина уже бытовали и, судя по всему, в широком формате понятия «нация», «национальность», причем оба в этническом смысле[***].

Окончательно в таком понимании они утвердились в пред- и постреволюционное время. Большевики, для которых, как говорилось выше, пример двух французских революций был единственным «политическим учебником» для воплощения их доктрин на революционном уровне и в революционном же темпе, постоянно использовали в своих политологических и пропагандистских нарративах риторику и терминологию французских революционеров XVIII и XIX вв.[****] В результате один из идеологов национальной политики

---

[*] Например, П.Сорокин так трактует понятие «национальность» и «нация»: «Не вдаваясь в детальный анализ, можно заключить, что нация является многосвязной (многофункциональной), солидарной, организованной, полузакрытой социокультурной группой, по крайней мере, отчасти осознающей факт своего существования и единства. Эта группа состоит из индивидов, которые: 1) являются гражданами одного государства; 2) имеют общий или похожий язык и общую совокупность культурных ценностей, происходящих из общей прошлой истории этих индивидов и их предшественников; 3) занимают общую территорию, на которой живут они и жили их предки». П. Сорокин – по происхождению русский, но будучи гражданином США с 1931 года считается одним из основоположников западной социологии и социальной антропологии. Его понятийный лексикон отличается от российского, что видно в сравнении его определений с тезисами Л. П. Карсавина, который хотя и находился некоторое время за границей, но всегда был патриотически настроенным философом и даже, в определенное время русским «националистом». Один из основателей Евразийской доктрины.

[**]Имеются ввиду Великая Французская Революция 1789-1794 гг., Революция 1830 года, Февральская революция 1848 и, Сентябрьская (пролетарская) Революция 1870-1871 гг.

[***]Вот, что он пишет, давая определение этим понятиям: «Ни территория, ни государственная принадлежность, ни кровь и антропологический тип, ни быт, ни даже язык, сами по себе не являются признаками, отличающими представителя одной нации от представителя другой. Однако национальность в каком-либо из этих и других, не перечисленных нами признаков, оказывается иногда в одном, чаще во многих. И сказывается она не в чистом факте подданства, происхождения или быта, а в особом качестве этого факта. Очевидно, конституирующий национальность принцип мы и должны искать в особом трудно определяемом качественном отличии ее, которое может индивидуализироваться в разных проявлениях». То есть здесь отождествляются даже понятия национальность (nationality) и этничность (ethnicity). Именно в этом смысле они и утвердились в России, в отличие от остального мира. См: Карсавин Л.П. Философия истории. Берлин, 1923. Любопытно, что Л. Карсавин, который во время написания данной работы находился за рубежом, в Германии, все еще использует смысловые понятия Российской этнологической школы.

[****] Широкое обращение к материалам и особенно программным и правовым решениям французских революционеров и нарративам (воззваниям, речам и памфлетам) идеологов революции заметно во всех трудах марксистов от самого К. Маркса, до И. Сталина. Особенно, популярной для РСДРП была Сентябрьская Революция 1870-1871 гг. Она породила понятие «комунна» и «коммунизм». Во всяком случае В. И. Ленин,

РСДРП – И. Сталин, написал свою известную работу «Марксизм и национальный вопрос» (1913) [4. с. 290–367], которая стала поводом для закрепления в России научного термина «нация» в этническом смысле и понятия «национальность», как отражения этнической принадлежности. Повторимся, в мире эти понятия все еще носят более гражданский смысл (например – «российская нация»).

В чем же суть вопроса? В данном случае в том, что в результате терминологических различий многие процессы явления и феномены могут восприниматься неадекватно. Например, понятие «национальная безопасность», в обществе может восприниматься и трактоваться не как безопасность общегосударственная, а как безопасность данного этноса – народа. Это как минимум. Именно в этой связи мы и рассматривали выше понятия «нация», «национальность» и «этничность»; то есть, когда мы говорим «национальная безопасность», мы должны оговариваться, что речь идет о государственной безопасности, а не о защите конкретного этноса. Но это только частный пример.

Гораздо сложнее стоит вопрос с таким понятием и сферой общественной активности, как «национальная политика». В связи с наличием устойчивого словосочетания «национальная безопасность» логично соотнести его и с понятием «национальная политика» (как политика, обеспечивающая ту самую безопасность). Но, в свете наших терминологических упражнений, мы понимаем, что это невозможно. В России понятие «национальная политика» понимается как раз гораздо уже, а именно как политика, регулирующая комплекс межэтнических отношений и отношений этносов и государства (в данном случае – власти).

А сама проблема взаимодействия власти и этносов усложняется тем, что российская полиэтническая реальность, в отличие от, пожалуй, всех крупных государств мира, имеет одну важную особенность, выражаемую термином «титульный этнос» (в народе – «титульная нация»). Это означает что и власть большей частью представлена титульным этносом. Причем, эта общероссийская (в Европе сказали бы «общенациональная») модель повторяется в субъектах федерации – этнических (опять-таки, в обычном лексиконе – «национальных») республиках. Все эти республики образовались только в XX веке на базе исключительно этнического показателя и стали субъектами сначала Российской Федерации, а затем объединились в составе более крупного союза – СССР. И во всех этих республиках основу государственности выражал титульный (государствообразующий) этнос. А при таком положении всеобщей этнический фактор, как объект внимания в обеспечении «национальной безопасности», требует к себе особо пристального и непрерывного внимания.

Опираясь на достигнутые результаты в области теории этноса, сегодня мы можем уверенно говорить о том, что этнос всегда несет в себе конфликтогенный материал, суть которого заключается в подсознательном противопоставлении «себя» представителям «иного» культурного мира. Никакие современные техногенные условия этот механизм самоидентификации не могут отменить, и попытки некоторых научных школ объявить его не существующим в принципе [5] не находят достойного подтверждения.

Мы также видим, как этот фактор (и его конфликтогенный потенциал) был разыгран в Странах Магриба. Да и на Ближнем Востоке, где, как полагают многие, в основе конфликта находится конфессиональный и политический фактор. Возможно, но как минимум удваивает его влияние фактор этнический, хотя мы полагаем, что он даже важнее и является основой конфликта в Сирии, Ираке, Афганистане и т.д. И уже совсем не нужны комментарии к сути конфликта в Украине.

В современном глобальном мире, в котором разрушены все культурные границы, этнический фактор все еще остается самым главным источником напряженности, более того он усиливается. Прогнозы тех, кто видел в глобализации источник нивелирования этничности не оправдываются. Наоборот она начинает заявлять о себе в самых

отмечал Пролетарскую революцию как «образец создания государства нового типа — государства пролетарской диктатуры» [Ленин В. И. ПСС. Т. 33, с. 41–42]. Он также отмечал, что Парижская Комунна «научила пролетариат конкретно ставить задачи социалистической революции» (Там же. Т. 16, с. 453). См: URL: http://www.hrono.info/sobyt/1800sob/1871paris.php.; а так же: Токин И. Ленин о великой французской революции. М., 1932. URL: http://leninism.su/books/4357-lenin-o-velikoj-frantsuzskoj-revolyutsii.html?showall

неожиданных ситуациях. Только за последние четверть века, что для истории – мгновенье, на базе этнического фактора «развалились» такие государства как СССР, Югославия, Чехословакия, а внутри вновь образовавшихся «национальных» и старых государств ситуация исключительно напряженная. Раздираема этническими конфликтами Центральная и Западная Африка. В основе нестабильности в Корее, Север-Западном Китае, Пакистане, Афгниастане, Ираке лежит этнический фактор. Мы видим, как на глазах истории рушится очередная попытка «интернационализации» Европы. Этничность заговорила в самых неожиданных местах: в Каталонии, в Шотландии, в Квебеке и т.д. И это только беглый взгляд на мир.

Теперь посмотрим на проблему с точки зрения категории «нация» в европейском ее понимании, то есть «гражданская нация». Прежде скажем, что с точки зрения той же теории этноса, «гражданские нации» – это потенциально новые «суперэтносы» (термин Л.Н. Гумилева). Правда, для их формирования необходимы столетия. Но не об этом мы говорим, а о том, что и здесь этнический фактор активно выражает себя. Он активизировался даже в США, где «плавильный котел» наций «переваривает» все культуры и языки делая их частью американской культуры. Но на этом же фоне вырастают новые барьеры во взаимоотношениях «наций» (гражданских). Ярче всего говорят об этом новейшие «великие стены». Израиль и Палестина, Куба, предложения по строительству таких стен в Южной Европе, а теперь и в США, на границе с Мексикой. Сама идея возведения искусственных, «непреодолимых» барьеров между государствами представляется нам опасной с точки зрения мировой стабильности. В то же время, это сигнал всем, кто действительно озабочен проблемами «национальной безопасности своих стран». Строительство или планы возведения стен – это и тенденция и, говоря юридическим языком, «прецедент», то есть пример для повторения. И не случайно возникает желание воспользоваться им даже в таком мощном государстве как США. Вспомним и стену между ГДР и ФРГ. Ничего, кроме напряженности она не демонстрировала.

Каким может быть ответ государств на эту тенденцию и в целом рост международной напряженности? Прежде всего, наверное, необходима разработка, на сей раз «внешней» специальной стратегии возрождения, кратного умножения роли ООН (имеется в виду, конечно, программа участия в этом процессе России – набор ее инициатив и пр.) Важна и серьезная работа (вновь участие России) по дальнейшему и детальному развитию международного права, с учетом происшедших в последние два десятилетия геополитических, политико-экономических и технологических «глобальных» перемен. В прошедшие три-четыре года, известными действиями известных же сил, достижениям в этой области был нанесен серьезный вред. Механизмы действия международного права и авторитета ООН, выстроенные с большим трудом за последние полвека, были серьезно нарушены и ослаблены в истекшие несколько лет.

А главное стоит признать, что эта сфера – есть зона защиты «национальных интересов России» (и не только ее), как говорится – на дальних подступах. И если есть во внешней политике действительные приоритеты, то данный – именно один из них, наиболее достойный настоящих усилий.

Этнический фактор внутри страны требует так же самого пристального внимания. Нужна по настоящему сбалансированная и долгосрочная программа «национальной политики» (мы говорим об этнической политике). Попутно заметив, что в истории России само понятие национальной политики в широком употреблении, как бы не удивительно это не выглядело, никогда не было последовательной «национальной политики». Единственный период, когда само это понятие вошло в политические программы и стало развиваться в деятельности политических институтов государства, это была Советская эпоха. Причем правильно выбранная стратегия способствовала сначала укреплению власти Советов, но в период застоя она уже нуждалась в серьезной коррекции, которой не последовало, что и стало одним из главных факторов подрыва и последующего развала СССР.

К сожалению, теперешняя ситуация в сфере этничности в России, очень схожа с той, что была в СССР в период застоя. В целом наблюдается стабильность, даже заметное благополучие, но, при существующей «недорешенности» ряда вопросов связанных,

прежде всего «с равным правом» этносов, без каких-либо исключений (чем бы они не были обусловлены), быть уверенным в сохранении этничности в состоянии покоя сложно.

Исторический опыт учит, что этот вопрос, как бы он не нарушал привычное спокойствие, должен быть решен в именно в периоды общей стабильности, а не тогда, когда противоречия связанные с малейшим неравноправием (а такие элементы присутствуют или возникают в мультиэтнических государствах постоянно) уже начинают давать о себе знать, и политика «запоздалых» и скорых решений начинает только усугублять ситуацию.

Есть некоторые аксиоматичные основания, вытекающие из общей теории этноса, которые требуют постоянного внимания и учета. Например то, что наблюдаемая стабильность в сфере межэтнических контактов и взаимодействий, при наличии незначительных противоречий, держится исключительно на силе власти и государства. Она (стабильность в этнической сфере) всегда обусловлена этой силой. Но так же аксиоматично и то, что стабильность государства состояние не вечное и периодически нарушается разными причинами. Даже кратковременные нарушения силы государства могут вызвать возбуждение этнического фактора, сила которого подобна цепной реакции. Другая аксиома этнического развития в том, что этничность всегда стремится к полной самостоятельности и независимости. Это, если хотите «внутренняя программа» этноса. Она не всегда реализуется. Но она всегда существует. Чаще всего она реализуется именно в форме титульного этноса, даже если сам этнос уже давно рассеян по различным государствам, где управляют другие «титульные» этносы. Именно эта проблема в современной «национальной политике», вопросах международного права и теории этноса представляется наиболее серьезной, требующей дальнейших фундаментальных исследований, осторожных и взвешенных решений и, конечно, развития соответствующих промежуточных и стратегических правовых разработок.

Другая проблема в сфере национальной политики – это проблема миграций. О том насколько она остра сегодня говорят непрерывно политики и ученые. Но миграционная напряженность не только сохраняется, она возрастает. Можно ли остановить ее? Ответ на этот вопрос с точки зрения и историологии, и этнологии, и социологии будет отрицательным. Потому, что в феномене миграций проявляется объективный, то есть не зависящий от воли отдельных людей и групп, фактор. Миграции – постоянное явление истории, более того, оно периодическое. Десять великих миграций Евразии, протекавших в Евразии в III в до н.э. – II в н.э., десять раз, если не полностью, то значительно перекраивали этническую картину на континенте [6, с. 15–25; 7, с. 110–119.] Похоже, что в настоящем мир переживает одиннадцатую подобную глобальную миграцию. И она потенциально способна привести к такому же результату.

Но то, что миграции неизбежны не означает, что невозможно учитывать и просчитывать их последствия и принимать определенные меры к тому, чтобы следствия этих миграций направлять в необходимое русло. В истории в принципе эти процессы никто не регулировал, потому что на то не было ни оснований, ни ресурсов, ни знаний. «Глобальное общество», информационное, теоретически (научно) подготовленное, обладающее техническими возможностями, способно и просчитывать и управлять социальными, с том числе, и этносоциальными процессами. Россия должна, в целях защиты «национальных» (государственных) интересов все-таки разрабатывать и постоянно корректировать стратегию регулирования миграционных потоков, как внутренних, так и внешних. Они – и внешние, и внутренние – обладают спецификой, периодическими особенностями проявления, подчинены закономерностям, и потому могут быть управляемыми.

Можно продолжать список проблем, связанных с этничностью, как факторным явлением современности, но мы уже выходим за рамки статейного формата. Поэтому, обозначив наиболее важное, оставляем другие вопросы для будущих публикаций и / или обсуждения.

Итак, главные выводы.

Первое – для обсуждения большинства современных вопросов развития общества – «социума» полезно опираться на достижения науки. Причем на фундаментальную ее часть, открывающую закономерности и сущность категорий и изучаемых феноменов. Поэтому, изучая историю или социальные, этнические и конфессиональные общности,

полезно прежде углубиться в суть социологической, историологической, этнологической теорий.

Второе. Любую научную, политологическую (тем более, чисто политическую) дискуссию полезно начинать с дефиниций, ибо это вопрос взаимопонимания сторон.

Третье. Что касается непосредственно употребления и понимания понятий этнос и нация, важно признать их неидентичность и необходимость употребления бинарных терминов «этно-нация» и гражданская нация. Первое отражает фазу в процесс этнического развития, второе – фазу в развитии полиэтничного государства. Теоретически, конечно, возможно и совпадение этих значений. Если государство моноэтничное. Но современность таких форм государства практически не знает.

Источники и литература:

1. Якупов Р.И. О науковедении, гуманитарном знании и дефиниции понятия «научная школа» // Вестник ВЭГУ. 2012. № 4 (65). С. 186–198.
2. Якупов Р.И. К вопросу о канонической истории России // Вестник ВЭГУ. 2013. № 3 (65). С. 145–155.
3. Якупов Р.И. Науковедение, гуманитарные науки и историография // Вестник ВЭГУ. 2012. № 3 (64).
4. «Марксизм и национальный вопрос», впервые опубликованной в 1913 г. См.: Сталин И.В. Соч. Т. 2. М.: ОГИЗ; ГИПЛ, 1946. С. 290–367.
5. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016. 416 с.
6. Кузеев Р.Г. Введение (Историческая ретроспектива: великие миграции) // Народы Башкортостана: историко-этнографические очерки. Уфа, 2002. С.15–25.
7. Якупов Р.И. Как осмысливалась этническая история Евразии // Этнографическое обозрение. 2010. № 2. С.110–119.

СОДЕРЖАНИЕ:

Дубова Н.А. (Москва). Памяти Рината Мухаметовича Юсупова……...4
Фотографии Р.М. Юсупова……..15
Сулейманова Р.Н. (Уфа). Сохранилось в памяти……...20

***

Авдашкин А.А. (Челябинск). Китайцы на Южном Урале в 1989-2002 гг……22
Аминев З.Г. (Уфа). О взаимоотношениях башкир и печенегов в раннем средневековье…25
Арпентьева М.Р. (Калуга). Иллюзии о средневековье в исторической психологии……..30
Ахмадиева Н.В. (Уфа). Проблемы и достижения культурной сферы села Башкирии в 1950-е годы……32
Бауаев К.К., Тхагужокова Д.С. (Чегем). К вопросу о новописьменных литературах 1920-1930-х годов ……..36
Беленов Н.В. (Самара). Гидронимический термин «буа» в контексте этнической истории мокшан Самарской луки……39
Боҫконбаева Л.А., Шәмсетдинова Г.Ғ. (Өфө). Башҡорт диалект корпусы өсөн материал йыйыу мәсьәләһенә ҡарата……...41
Бравина Р.И., Николаев Е.Н. (Якутск). Обследование железоплавильных горнов XVI–XVII вв. в местностях Сынгасалаах и Тулур в Хангаласском районе Республики Саха (Якутия)……...45
Валиева М.Р. (Уфа). Этноигра «*йәтәс айырыу*» у башкир (этимологический анализ слова *йәтәс*)……48
Вереш П.Т. (Будапешт, Венгрия). Проблемы сибирского происхождения венгерского народа в свете новых данных……...52
Гайкин В.А. (Владивосток). Корейская диаспора в Японии и квази профсоюз соайкай…..61
Галиева Ф.Г. (Уфа). Опыт проведения революционных крестин в Советской Башкирии…63
Гревцова Т.Е. (Ростов-на-Дону). Лексика донских обрядов сватовства и обручения: ареальная характеристика……66
Давлетшин Р.А. (Уфа). Некоторые географические термины в биографическом очерке «Ибн Халдун» из просопографической серии «Известные люди и важные события» Р. Фахр ад-дина……72
Закиев М.З. (Казань). Евроцентристская и адекватная тюркология об этногенезе тюрков……..75
Илимбетова А.Ф. (Уфа). Змея – владычица мировых вод в народном творчестве башкир……78
Исламова Р.Х. (Уфа). Коллекции С.И. Руденко в изучении этнографии башкир в начале XX в.……...86
Исянгулов Ш.Н. (Уфа). Конокрадство и ссылка башкир в Сибирь в 1830–1880-е гг……..88
Исянгулов Ш.Н. (Уфа). Изучение истории Башкортостана дореволюционного периода в республике в 1950–1980-е гг……93
Ишкильдина Л.К. (Уфа). Фонема [ң] в башкирском языке: функционирование и история развития……..99
Казарницкий А.А. (Санкт-Петербург), Панасюк Н.В. (Москва). Локальная группа населения катакомбной культуры Северо-Западного Прикаспия: демография и обряд……102
Кипиев М.К. (Атырау, Казахстан). Культура и быт казахов Адаевского уезда: по материалам антропологического отряда *оки сар*……106
Котов В.Г. (Уфа). Гора Тора-тау в духовных представлениях башкир и по археологическим данным……..109
Кулиева Н.М. (Баку, Азербайджан), Гасанов Э.Л. (Гянджа, Азербайджан). Об историко-этнографическом значении исследования характерных орнаментальных особенностей гянджинских ковров…….. 116
Куфтерин В.В. (Москва). Антропологический материал из кургана 7 могильника Чайка-1: результаты комплексной экспертизы……119
Латыпов Ф.Р. (Уфа). На западных границах пратюркской ойкумены: элементы этнопедагогики иберов, запечатленные в надписях на свинцовой пластине из Ла-Бастида-де-лес-алькусес……124

Лейбова Н.А. (Москва). Новые данные к антропологии населения кара-абызской культуры Южного Приуралья (по материалам Шиповского могильника)……....128
Лойко Л.Е. (Минск, Беларусь). Онтология сакрального в условиях межкультурного диалога ……..134
Маннапов М.М. (Уфа). Вопросы сохранения языка и проблемы этнокультурного развития башкир в условиях трансформации общества (на примере Самарской области)……136
Мигранова Э.В. (Уфа). Система питания башкир: традиции и современность……139
Минибаева З.И. (Уфа). Окуривание в народной медицине у башкир……143
Мокшин Н.Ф. (Саранск). А.Ф. Юртов и М. Е. Евсевьев – просветители мордовского народа……...146
Мокшина Е.Н. (Саранск). Из истории святых обителей Мордовии (Дракинский Покровский мужской монастырь)……...152
Нафиков Ш.В. (Уфа). Вероятные лексические сближения между эскимосскими и алтайскими языками (на примерах из башкирского языка)……...158
Нечвалода А.И. (Уфа). Шиповский грунтовый некрополь (раскоп XIII): палеодемографичекий аспект……159
Нурдаулетова Б.И. (Актау, Казахстан). Суфийские ханаки средневековья и мангистауские подземные мечети.....164
Нәҙерғолов М.Х. (Өфө). Ер һатыу тураһындағы мөнәжәт……167
Нәҙерғолов М.Х.(Өфө). Башҡорт антропонимияһына юл ярыусы (Мөхәмәтсәлим Өмөтбаевтың ҡулъяҙма мираҫынан)……169
Посконная Ж.В. (Кемерово). Традиционное мировоззрение алтайцев: культ деревьев и феномен жизни……173
Рудько Н.Н., Шульга Д.П. (Новосибирск). К вопросу об историческом следе юэчжей…...180
Сабирова З.Р. (Уфа). К вопросу о развитии грамотности у народов Южного Урала в 1920-1970-е гг……181
Салихов А.Г. (Уфа). Арабографичные эпитафии Туймазинского района Республики Башкортостан……186
Салихов Ә.Ғ., Хәббитдинова Н.Ә., Юлдыбаева Г.В. (Өфө). Ҡурған өлкәһе Сафакүл районы башҡорттарының фольклоры һәм этнографияһы (2018 йылғы экспедиция материалдары буйынса)……191
Сальманов А.С. (Уфа). Истоки объединения табын: период этнического взаимодействия индоиранцев с угро-самодийцами в Южной Сибири……...196
Сальманова Л.К., Сальманов С.Р. (Уфа). К вопросу об охотничьих обрядах у башкир (по материалам башкирского музыкального фольклора)……..203
Сеферова Ф.А. (Симферополь). Специфика отражения национальной картины мира в эпических сказаниях тюркских народов……207
Сиволап Т.Е., Терехова В.И. (Санкт-Петербург). Россия в постсоветский период: феномен полиэтничности ……213
Сиразитдинов З.Ә., Ишмөхәмәтова А.Ш. (Өфө). Башҡорт теленең лингвистик корпустары тураһында……217
Сөләймәнова Л.Р. (Сибай). Башҡорт ерләү йолаларында урын атамалары: этнолингвистик анализ……220
Сулейманов А.А. (Якутск). Исследование культуры и языка эвенов Якутии в 60-е гг. XX в.……223
Сулейманов Ф.М. (Сибай). История деревни Абдулнасырово Хайбуллинского района Республики Башкортостан……226
Сулейманова Р.Н. (Уфа). Источники по благотворительному движению в Уфимской губернии в годы I мировой войны……230
Султангареева Р.А (Уфа). Священность горы Тратау: обряды, верования, нормы неприкосновенности (по материалам фольклорных и этнографических записей последних лет)……232
Султангужина Г. Ю. (Уфа). Школьное образование в БАССР в 1964–1985 гг……237
Сунгатов Г. М. (Казань). Вариантное использование единиц категории времени в татарских паремиях ……239
Суровень Д. А. (Екатеринбург). Процессы этногенеза древних японцев во второй половине I тыс. до н.э……244

Ташкенбаев Т.Т. (Ташкент, Узбекистан). Вопросы социально-духовной жизни колониального Туркестана в российской историографии конца XIX – начала XX вв.…….252
Ташкенбаева Д. А. (Ташкент, Узбекистан) . Вопросы развития мусульманского духовенства в конце XIX – начала XX вв. (на примере колониального Туркестана)……..257
Теуш О.А. (Екатеринбург). Русское захолустье: языковой образ……262
Тимощук А. С.(Владимир). Вопросы антропологии и палеолингвистики финно-угров…...265
Тюгашев И. Е. (Санкт-Петербург). Энеолит как эпоха и региональное явление (геоэкономический ракурс)……..268
Учанева Е. Н. (Санкт-Петербург). Анализ формы трепанационных отверстий методами геометрической морфометрии (по материалам из Тесинских склепов)……..…270
Ушницкий В. В. (Якутск). Общие истоки этногенеза саха и бурят……..……..273
Фадеев П. В. (Москва). Роль библиотек города Уфы в формировании идентичностей читателей……..…276
Фазылова Ф.С. (Уфа). Художественное отражение народной медицины в современной башкирской литературе……...….277
Хабибуллина З. Р. (Уфа). К вопросу о религиозной идентичности татар Башкортостана в современный период ……..……..278
Харасова Р. Г., Филимонова Н. В. (Самарская область). Влияние деятельности башкирских этнографов на работу объединений «Курай» и «Музейное дело» СП Центр детского творчества ГБОУ СОШ №1 им. И М. Кузнецова с. Большая Черниговка Самарской области……...282
Харитонов А. М. (Владивосток). Этногеографический подход в изучении этнической истории древних уйгуров……..……..284
Хөсәйенова Г. Р. (Өфө). Ҡурған башҡорттарының хәтер һандығынан ҡайһы бер мәғлүмәттәр (2016 йылғы экспедиция ваҡытында яҙып алынған материалдарҙан)……286
Шакиров И. А. (Уфа). К проблеме коллективной этнической субъектности в контексте современной этнонациональной политики России……..290
Шарипов Р. Г. (Уфа). О роли древнетюркской цивилизации в истории Евразии в эпоху раннего средневековья……....…295
Шаяхметов Р.А.(Уфа). О фольклоре в повести «Одинокий странник» Амира Сайфуллина……298
Шумилов Е. Н. (Пермь). Мнимый «Колумб Востока» (миф о посещении монахом Юлианом Великой Венгрии)……..……302
Юнысова Ф. Б. (Өфө) . Туймазы районында йәшәүсе ижадсылар репертуарынан ҡайһы бер шиғри әҫәрҙәр (экспедиция материалдары нигеҙендә)……..…304
Юсупов Ю. М. (Уфа). Северо-западные башкиры в контексте антропологических и генетических исследований……307
Якупов М. Т. (Нефтекамск). Тэнгрианство как духовная основа формирования традиции тотемизма тюркских народов……..311
Якупов Р.И. (Уфа). Этнос и нация как феномены и научные понятия в российской этнологии и мировой антропологии……..314

ДЛЯ ЗАПИСЕЙ

Научное издание

Этногенез. История. Культура:III Юсуповские чтения.
Материалы Международной научной конференции, посвященной памяти
Рината Мухаметовича Юсупова
23 ноября 2018 г., г. Уфа

Составители: А.Ф. Илимбетова, Э.В. Мигранова, Р.Х. Исламова

Компьютерная верстка: А.Ф. Илимбетова, Э.В. Мигранова

Разработка и дизайн обложки: А.И. Нечвалода, Е.Е. Нечвалода, А.У. Хисаметдинов

На обложке фотография крышки *тәпәна* из собрания МБУ «Октябрьский историко-краеведческий музей им. А.П. Шокурова» г. Октябрьский

Публикуется в авторской редакции

Подписано в печать 19.11.2018 г.
Формат 60Х84/8. Бумага офсетная
Гарнитура “Таймс”. Печать на ризографе
Усл. печ. л. 40,7
Тираж 300 экз.
450054, Республика Башкортостан, г. Уфа, пр. Октября, 71
Институт истории, языка и литературы УФИЦ РАН
Тел.: 7(347)-235-60-50
E-mail: ethno-ufa@mail.ru

3 Юсуповские чтения

ЭтногенезИсторияКультура

ИИЯЛ УФИЦ РАН