Юсуповские чтения:

Этногенез. История. Культура

МАТЕРИАЛЫ

V Международной научной конференции

г. Уфа
12–15 ноября 2026 г.



Посвящается
75-летию со дня рождения
известного башкирского ученого-антрополога и этнолога
Рината Мухаметовича Юсупова
(1951–2011)



МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
УФИМСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР
ОРДЕНА ЗНАК ПОЧЕТА ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ

ЮСУПОВСКИЕ ЧТЕНИЯ:

Э Т Н О Г Е Н Е З
И С Т О Р И Я
К У Л Ь Т У Р А

Материалы V Международной научной конференции, посвященной памяти Рината Мухаметовича Юсупова

Научное электронное издание сетевого доступа

г. Уфа, 12–15 ноября 2026 г.

УДК [39:398: 809.434.3:94/99:572]:470.57]
ББК 63.5:82:81:63.3(2 Рос. Баш.):28.71
Ю91

Издается по решению заседания Ученого совета
Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы
Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук
(Протокол № 9 от 26 октября 2026 г.)

Рецензенты:
д.и.н. *Н. А. Дубова* (Ордена Дружбы народов Институт этнологии
и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, г. Москва);
д.и.н. *А. К. Салмин* (Центр европейских исследований ФГБУН «Музей антропологии
и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН», г. Санкт-Петербург)

Редакционная коллегия:
д.филос.н. *З. Я. Рахматуллина* (отв. редактор),
к.ф.н. *Г. Х. Абдрафикова*, к.и.н. *Ю. А. Абсалямова,* к.и.н. *И. И. Буляков*,
к.ф.н. *Л. А. Бускунбаева*, к.и.н. *А. Ф. Илимбетова*, к.и.н. *М. М. Маннапов*,
к.и.н. *Э. В. Мигранова*, к.ф.н. *С. Р. Нафикова*, *А.С. Сулейманова,* д.и.н. *Р. Н. Сулейманова*,
д.ф.н. *Г. Р. Хусаинова*, д.ф.н. *Г. Н. Ягафарова*

Юсуповские чтения: Этногенез. История. Культура: материалы V Международной
Ю91 научной конференции, посвященной памяти Рината Мухаметовича Юсупова /
отв. ред. З. Я. Рахматуллина. [Электронный ресурс] / ИИЯЛ УФИЦ РАН. – Уфа :
ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2026. – 541 с.– URL: http://rihll.com/files/Knigi/2026/11/file_299- 9.pdf
– Загл. с титула экрана
ISBN 978-5-91608-299-9

В сборник вошли материалы V Международной научной конференции, посвященной памяти известного ученого-антрополога и этнолога Рината Мухаметовича Юсупова, в которых рассматриваются ключевые вопросы антропологии, этногенеза, материальной и духовной культуры, фольклора, языковых контактов и актуальных исторических проблем народов Евразии, раскрывается вклад Р. М. Юсупова в развитие гуманитарной науки.

Сборник адресован специалистам, преподавателям, студентам вузов, а также широкому кругу читателей.

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

ISBN 978-5-91608-299-9
https://doi.org/10.31833/299-9.2026.79
© ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2026

СЕКЦИЯ 1

АНТРОПОЛОГИЯ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ: НОВЫЕ ПОДХОДЫ И НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ. ВКЛАД Р.М. ЮСУПОВА В ГУМАНИТАРНУЮ НАУКУ

УДК 39.572.94(470.57)

Аминев З.Г.
г. Уфа, Россия

ИРАНСКИЙ КОМПОНЕНТ В ЭТНОГЕНЕЗЕ БАШКИР И ВКЛАД АНТРОПОЛОГА Р.М. ЮСУПОВА В ЕГО ИЗУЧЕНИЕ

Аннотация. *Башкиры – один из древних тюркоязычных народов, формирование которого происходило на просторах Южного Урала в ходе смешения местных племен (саки, савроматы, сарматы, аланы), говоривших на восточноиранских языках, и пришлых тюркоязычных племен. В изучение этногенеза башкир большой вклад внес этнолог, антрополог Р.М. Юсупов, результаты исследования которого находят подтверждение в работах археологов, этнографов, фольклористов, языковедов.*

Ключевые слова: *иранские и тюркские племена, башкиры, саки, савроматы, сарматы, аланы, тюрки, антропология.*

Aminev Z.G.
Ufa, Russia

IRANIAN COMPONENT IN BASHKIR ETHNOGENESIS AND THE CONTRIBUTION OF THE ANTHROPOLOGIST R.M. YUSUPOV TO ITS STUDY

Abstract. *Bashkirs are one of the ancient Turkic-speaking peoples, whose formation took place in the vastness of the Southern Urals in the course of mixing local tribes (Saki, Savromats, Sarmatians, Alans), who spoke East Iranian languages and alien Turkic-speaking tribes. In the course of the ethnogenetic process, the Turkic language was defeated and the Bashkirs developed as a Turkic-speaking ethnic group. An ethnologist, anthropologist R.M. Yusupov made a great contribution to the study of the ethnogenesis of the Bashkirs, whose research is confirmed in the works of archaeologists, ethnographers, folklorists, and linguists.*

Keywords: *Iranian, Turkic tribes, Bashkirs, Saki, Savromats, Sarmatians, Alans, Türks, anthropology.*

Башкиры – один из древнейших тюркоязычных народов, упоминание о которых встречается в раннесредневековых источниках. В этих сведениях они имеют привязку к той же территории, где живут и сегодня, то есть к Южному Уралу и прилегающим к нему лесостепным просторам. В частности, Истахри и ибн Хаукаль, сообщая о стране башджирт, пишут, что часть из них *«живет к югу от булгар в недоступных лесах».* В самых первых дошедших до нас источниках башкиры указаны как тюркоязычный народ. Экспедиция посольства Багдадского халифа к волжским булгарам (922 г.) прошла через башкирские земли, и секретарь данного посольства Ахмед Ибн-Фадлан в своих путевых записках четко относит башкир к тюркам. Из такой характеристики видно, что автор отличал тюркоязычные народы от других. Через сто лет Махмуд ал-Кашгари (XI в.) в произведении «Диван Лугат ат-Турк»

включает башкир с тем же этнонимом в число двадцати крупных тюркских народов своего времени. Надо сказать, что из всех перечисленных Махмудом Кашгари тюркоязычных народов только башкиры сохранились под тем же этнонимом и на той же территории, где их встретили восточные авторы. Все остальные тюркоязычные народы претерпели те или иные трансформации. В частности, огузы разделились на туркмен, турков и азербайджанцев и ряд других небольших этносов. Причины такой устойчивости башкирского этноса известный российский специалист по скотоводческим тюркоязычным народам, археолог С.А. Плетнева объясняла сложением этого народа и его высокоразвитой культуры на Южном Урале и прилегающих землях с глубокой древности. Она отмечала, что башкиры по уровню развития ничем не уступали соседним народам. По мнению ученого, очень рано сформировавшиеся на этих землях башкиры, несмотря на разные исторические катаклизмы и политическое подчинение их разным государствам, продолжали обитать в этих землях, и это обеспечило их устойчивое и поступательное развитие до современности. Как писала С.А. Плетнева, именно укорененностью башкир на одном месте (на Урале – *З.А.*) можно объяснить удивительную жизнестойкость и силу их многовековой культурной традиции [21, с. 238].

Известный российский этнолог С.А. Арутюнов писал, что «самосознание и неразрывно связанное с ним самоназвание суть решающие демаркаторы этноса. При этом не имеет значения то, что самоназвание может выступать в виде нескольких диалектных вариантов, синонимов и даже слов разных языков. Когда исследователь фиксирует ныне существующий этнос, он делает это через самоназвание или же через название, данное со стороны, но признанное этносом и фактически приравненное к самоназванию. Коль скоро такое название существует и признается группой, значит, существует и этническая общность. В тех случаях, когда речь идет об этносах, имеющих длительную и документированную историю своего существования, упоминание этноса в письменных источниках само по себе уже является свидетельством того, что на данный момент этнос уже представлял собой объективную реальность» [5, с. 9, 10].

Наличие этнонима «башкорт» и своей территории, которой владели башкиры, указывает на то, что этнос уже состоялся. По мнению историка-медиевиста А.Я. Гуревича, «момент осознания обществом своей природы всегда есть важный этап его развития и показатель зрелости сложившихся отношений» [8, с. 105].

Большинством исследователей признается, что этногенез башкир происходил на Южном Урале и прилегающих к нему территориях и представлял собой сложный процесс, в ходе которого в состав башкирского народа вошли различные как местные, так и пришлые компоненты. Так, автор классической историко-этнографической работы по башкирам С.И. Руденко считал, что башкиры – коренные жители Урала, что живут они тут издревле и формирование их происходило на базе местных ираноязычных племен [18, с. 281, 304].

С мнением С.И. Руденко перекликаются исследования уфимского историка-археолога В.Г. Котова, который на основе сравнительно-сопоставительного анализа сюжетов, мотивов эпических произведений башкир с археологическими находками, обнаруженными на территории Южного Урала, пришел к выводу, что башкиры являются автохтонами и их этногенез здесь уже завершился к началу раннего железного века [13, с. 350–351, 353].

Указывая на тесную связь башкирского народа с Южным Уралом, специалист по этногенезу башкир Р.Г. Кузеев писал: «Какие бы термины ни использовались для обозначения башкир – коренных жителей республики и более обширного региона, – общественность сознает, что башкиры живут на своей исторической родине. Невозможно также не учитывать, что восприятие этого факта обыденным сознанием представителей башкирского этноса необычайно глубокое; оно нашло отражение во всех слоях богатой традиционной духовной культуры башкир. Развитие башкирской нации в указанном направлении будет постоянным» [14, с. 143]. Наличие мощного иранского пласта в этногенезе башкир Р.Г. Кузеев заметил и признавал уже в самом начале своей научной карьеры. На это указывают исследования уфимского историка И.В. Антонова, изучившего научный архив Р.Г. Кузеева [2, с. 29–45; 3, с. 28–54; 4].

По мнению ученых-этнологов, башкиры сформировались в ходе смешения обитавших на Южном Урале местных ираноязычных сако-сарматских, савроматских, аланских племен с пришлыми тюркоязычными племенами. В результате верх взял тюркский язык, и башкиры сложились как тюркоязычный народ [6, с. 229–230]. Уже самые первые дошедшие до нас сведения называют башкир тюрками.

Большой вклад в исследование проблем башкирского этногенеза внес башкирский этнолог, антрополог Р.М. Юсупов. По его мнению, иранский субстрат проявляется у башкир не только в культуре, но и в антропологии. В своих работах, посвященных различным аспектам истории, культуры башкир, он неоднократно указывал на наличие в антропологии башкирского народа довольно мощного иранского субстрата в виде древнего памиро-ферганского антропологического типа. Появление этого антропологического типа на Южном Урале он относил к V в. до н.э. и считал, что он сыграл существенную роль в этногенезе башкир [23, с. 42–43; 24, с. 8–13; 25, с. 95–101].

Указанные выводы Р.М. Юсупова подтверждаются также исследованиями других ученых. В частности, о наличии данного антропологического типа на Южном Урале писал специалист по кочевым культурам древнеиранских племен В.Ю. Мурзин, который считал, что этот тип наибольшее распространение получил в сарматский этап истории Урала [16, с. 33; 22, с. 14, 104].

Исследования археологов показывают, что в Приуралье с VII в. до н.э. по IV в. н.э. обитали ираноязычные племена савроматов и сарматов. На территории Восточного Оренбуржья археологами раскопано большое количество погребений савроматов (могильник у Гумарово, к VII–VI вв. до н.э., Новотроицкий I могильник, могильник Сара) и сарматов (Ново-кумакский могильник в Новоорском районе, Аландский в Кваркенском районе, у пос. Джанаталап на реке Орь рядом с г.Орском) [20, с. 18].

По мнению уфимского археолога Н.С. Савельева, именно с VI в. до н.э. для степной зоны Южного Урала наступает принципиально новый исторический период: до этого очень слабо освоенный регион начинает массово заселяться разнородными группами кочевого населения. Начавшиеся активные ассимиляционные процессы к концу V в. до н. э. привели к значительной унификации и нивелировке культурных различий, показателем чего является формирование нового культурного образования, которое по существующей археологической систематике датируется концом V – рубежом IV–III вв. до н.э. [19, с. 126].

Участие в этногенезе башкир племен, говорящих на восточноиранских языках, признают и лингвисты. Так, языковед Н.И. Егоров считает, что башкирский язык сформировался под «сильным влиянием языкового субстрата восточно-иранского (скифо-сакского) типа. Современные доминирующие кыпчакские черты башкирского языка складывались постепенно в ходе многократной кыпчакизации в течение последнего тысячелетия» [11, с.134]. К такому же мнению пришел тюрколог из Дагестана Г.-Р.А.-К. Гусейнов, который пишет, что «башкирский язык обнаруживает системную фонетическую связь с восточноиранскими языками в целом» [9, с. 56; 10, с. 91–95]. О наличии в башкирском языке иранизмов различного происхождения писал также языковед Э.Ф. Ишбердин [12, с. 36–40]. На очень древние иранские корни некоторых имен, бытующих у башкир, обратила внимание языковед Н. Гарипова [7, с. 81–85].

Проанализировавший доисламские религиозные верования башкир К.Ю. Рахно, пришел к выводу, что в пантеоне башкир-язычников имеются иранские (прежде всего сармато-аланские) компоненты [17, с. 144]. Наличие восточно-иранского компонента в духовной культуре башкир было отмечено также в работах З.Г. Аминева [1, с. 221–226] и Л.А. Ямаевой [26, с. 331–334].

Известный исследователь проблем этногенеза башкир Р.Г. Кузеев также указал на наличие мощного иранского следа в этногенезе башкир [15, с. 19].

Таким образом, высказанное Р.М. Юсуповым мнение о наличии в антропологии башкир памиро-ферганского антропологического компонента, связанного с иранским миром,

подтверждается многочисленными данными археологии, а также материалами по башкирской этнографии и фольклору.

Список источников и литературы:

1. Аминев З.Г. О некоторых параллелях в мифологии башкир и народов Памира // Народы Урало-Поволжья: история, культура, этничность. Уфа, 2003. С. 221–226.
2. Антонов И.В. Р.Г. Кузеев и его концепция происхождения башкирского народа // Ватандаш. 2009. № 3. С. 29–45.
3. Антонов И.В. Р.Г.Кузеев о проблеме ранних тюрков в Волго-Уральском регионе // Ватандаш. 2012. № 8. С. 28–54.
4. Антонов И.В. Раиль Гумерович Кузеев об этнической истории Волго-Уральского региона в эпоху средневековья. СПб.: Свое издательство, 2015.
5. Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989. 247 с.
6. Брук С.И. Население мира. Этнодемографический справочник. М.: Наука, 1981. 878 с.
7. Гарипова Н.Д. Персидские элементы в именах башкир // Ономастика Поволжья. Кн. 3. Уфа, 1973. С. 81–85.
8. Гуревич А.Я. О генезисе феодального государства // Вестник древней истории. 1990. № 1. С. 101–106.
9. Гусейнов Г.-Р. А.-К. Тюркская языковая и мифологическая картина мира в ее древнем переднеазиатском контексте // Проблемы востоковедения. 2021. №1 (91). С. 55–59.
10. Гусейнов Г.-Р. А.-К. К дополнительной интерпретации одной евразийской (восточноиранской) фонетической изоглоссы в контексте вопроса о переднеазиатской прародине тюркских народов // Труды и материалы Международной научной конференции «И.А.Бодуэн де Куртенэ и мировая лингвистика» (VI Бодуэновские чтения), Казань: Казанский ун-т, 2017. Т. 2. С. 91–95.
11. Егоров Н.И. Проблемы периодизации истории башкирского и татарского языков // Проблемы духовной культуры тюркских народов СССР. Уфа, 1991. С. 134–139.
12. Ишбердин Э.Ф. Башкирско-персидские лексические параллели и их семантические особенности // Урал-Алтай: через века в будущее. Уфа, 2005. С. 36–40.
13. Котов В.Г. Башкирский эпос «Урал батыр». Историко-мифологические основы. Уфа: Гилем, 2006. 408 с.
14. Кузеев Р.Г. Национальные движения в прошлом и логика их современного развития // Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Ч. 1. М., 1993. С. 129–147.
15. Кузеев Р.Г. Почувствовать дыхание времени, дыхание народов… // Вестник АН РБ. 1999. Т. 4. № 3. С. 7–20.
16. Мурзин В.Ю. Происхождение скифов: основные этапы формирования скифского этноса. Киев, 1990.
17. Рахно К.Ю. Иранские компоненты в языческих верованиях средневековых башкир // Актуальные проблемы гуманитарной науки: фольклористика, литературоведение, этнография, история, археология. Уфа, 2019. С. 141–145.
18. Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.: Изд-во АН СССР, 1955. 393 с.
19. Савельев Н.С. Новые находки торевтики ранних кочевников Южного Урала с изображениями верблюдов // Этнические взаимодействия на Южном Урале. Сарматы и их окружение. Челябинск, 2017. С. 126–131.
20. Смирнов К.Ф. «Савроматы» и «сарматы» // Этнокультурные связи населения Урала и Поволжья с Сибирью, Средней Азией и Казахстаном в эпоху железа. Уфа, 1976.
21. Степи Евразии в эпоху средневековья. М.: Наука, 1981.
22. Сулимирский Т. Сарматы. М., 2007. 191 с.
23. Юсупов Р.М. Материалы по краниологии башкир. Уфа, 1989.

24. Юсупов Р.М. Основные этапы формирования расового типа башкир // Исторический опыт развития духовной культуры Башкортостана. Уфа, 1992. С. 8–13.

25. Юсупов Р.М. Этнология башкир на рубеже тысячелетий // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа. Уфа, 2006. С. 95–101.

26. Ямаева Л.А. Древнеиранский религиозный компонент в «башкирском исламе» // Проблемы современной исторической науки: новые направления и подходы. Алматы, 2010. С. 331–334.

© Аминев З.Г., 2026

УДК 572.9:903(470.57)

Бахшиев И.И.
г. Уфа, Россия

Р.М. ЮСУПОВ И ПАЛЕОАНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ ЭПОХИ БРОНЗЫ ЮЖНОГО УРАЛА (КРАТКИЙ ОБЗОР)

Аннотация. *В статье рассматривается вклад Р.М. Юсупова в палеоантропологическое изучение населения эпохи бронзы Южного Урала. Показано, что его исследования, выполненные на широком краниологическом материале из некрополей срубной культуры Южного Приуралья, впервые позволили перейти от описательных характеристик к анализу неоднородности древнего населения региона. Установленная Р.М. Юсуповым пространственная дифференциация краниологических вариантов заложила основу для последующих реконструкций направлений миграционных и контактных процессов в регионе. Отдельное внимание уделено тому, как его выводы о западном (поволжском) и южном (среднеазиатском) векторах связей подтверждаются современными одонтологическими и палеоантропологическими данными. Работы Р.М. Юсупова рассматриваются как основа для комплексных археолого-антропологических, палеогенетических и изотопных исследований бронзового века Южного Урала.*

Ключевые слова: *палеоантропология, краниология, эпоха бронзы, срубная культура, Южный Урал, Р.М. Юсупов.*

Bakhshiev I.I.
Ufa, Russia

R.M. YUSUPOV AND THE PALEOANTHROPOLOGICAL STUDY OF THE BRONZE AGE POPULATION OF THE SOUTHERN URALS: A BRIEF REVIEW

Abstract. *The article examines R.M. Yusupov's contribution to the paleoanthropological study of the Bronze Age population of the Southern Urals. Based on extensive craniological material from Srubnaya culture cemeteries in the Southern Cis-Urals, his research moved beyond descriptive characteristics towards an analysis of the internal heterogeneity of ancient populations. The spatial differentiation of craniological variants identified by Yusupov provided a foundation for subsequent reconstructions of migration and contact processes in the region. Particular attention is paid to how his conclusions concerning the western (Volga) and southern (Central Asian) vectors of ties are corroborated by modern odontological and paleoanthropological data. Yusupov's works are considered a basis for integrated archaeological, anthropological, paleogenetic, and isotopic research on the Bronze Age of the Southern Urals.*

Keywords: *paleoanthropology, craniology, Bronze Age, Srubnaya culture, Southern Urals, R.M. Yusupov.*

Палеоантропологическое изучение населения эпохи бронзы Южного Урала имеет длительную историю, однако первоначальный этап исследований характеризовался ограниченностью источниковой базы и преимущественно описательным характером наблюдений. Первые антропологические материалы из памятников бронзового века Южного Приуралья были немногочисленны и зачастую имели недостаточную сохранность, что объективно ограничивало возможности их интерпретации. В результате ранние исследования преимущественно определяли общую морфологическую принадлежность древнего населения, но практически не затрагивали вопросы его внутренней неоднородности, происхождение отдельных групп и характер взаимодействия различных компонентов [1].

Развитие палеоантропологии бронзового века Южного Урала во многом связано с деятельностью Р.М. Юсупова, работавшего на стыке археологии, физической антропологии и этнокультурной истории. Его исследования пришлись на период, когда археологические памятники срубно-алакульского круга, а также синташтинско-петровские древности начали активно вводиться в научный оборот, однако антропологический компонент этих материалов еще оставался разрозненным и несистематизированным.

Особое значение имело исследование антропологии населения срубной культуры Южного Приуралья, опубликованное в 1989 году [6]. В отличие от предшествующих работ, основанных на небольших сериях, Р.М. Юсупов привлек значительно более широкий материал, происходящий из исследованных на тот период некрополей, таких как Старо-Ябалаклинский, Ново-Ябалакинский, Чишминский, Петряевский, Ново-Баскаковский, Тартышевский IV, Санзяповский и Качкиновский. Тем самым впервые появилась возможность рассматривать антропологический облик населения бронзового века не только в рамках отдельных могильников, но и в контексте его изменчивости на обширных территориях.

Одним из наиболее существенных результатов исследований Р.М. Юсупова стало выявление неоднородности населения срубной культуры Южного Приуралья. В пределах исследованной территории были выделены различные краниологические варианты, соотносимые с определенными территориальными группами.

Для северо-западных и центральных районов Башкирии Р.М. Юсупов отмечал распространение комплекса признаков, соответствующего «протоевропейскому» типу – низко- и широколицее население. При этом исследователь фиксировал как более массивные, матуризованные, так и более грацилизированные варианты. Иная морфологическая характеристика была свойственна населению южных и юго-западных районов, где отмечались гипердолихокранность, более узкое и высокое лицо. Последние особенности позволили Р.М. Юсупову связывать эти группы с одним из вариантов древней средиземноморской расы.

Таким образом, важнейшим вкладом исследователя стало установление выраженной пространственной дифференциации населения бронзового века Южного Приуралья. Это имело принципиальное значение для дальнейшего понимания процессов формирования населения региона, поскольку антропологические различия переставали рассматриваться как случайные индивидуальные вариации и становились основой для постановки более широких вопросов о миграциях, контактах и смешении древних популяций.

Работы Р.М. Юсупова развивались в контексте более широкой дискуссии о происхождении носителей традиций срубной культуры в Волго-Уральском регионе. Исследования А.В. Шевченко также продемонстрировали значительную антропологическую неоднородность «срубников» как на региональном, так и на локальном уровнях. При этом для Южного Урала было отмечено преобладание широколицего компонента, имеющего аналогии в абашевских группах. В рамках этой модели формирование антропологического облика срубных популяций связывалось с взаимодействием нескольких древних компонентов и миграционными процессами [5].

Именно в этом контексте результаты Р.М. Юсупова приобретают особое значение. Они показывают, что антропологическая история Южного Урала не может быть сведена к воздействию какого-либо одного миграционного потока. Напротив, разнообразие морфологических вариантов свидетельствует о сложной структуре населения и длительном

взаимодействии групп различного происхождения. Выделение двух основных краниологических комплексов среди срубного населения Южного Урала позволяло говорить о наличии условно западных (поволжских) и южных направлений связей в позднебронзовом веке. Последние он связывал с «древними индоиранцами южных районов Туркмении, Казахстана и Ирана» [7, с. 29]. Как отмечали многие коллеги в своих публикациях и как помнит автор из личных бесед, именно этому вектору связей ученый уделял особое внимание.

Проведенные в дальнейшем исследования подтверждают гипотезу Р.М. Юсупова об участии в расогенезе срубного населения региона не только западных поволжских, но и южных среднеазиатских групп. Так, одонтологический анализ срубной серии Южного Приуралья показал, что она может быть отнесена к кругу недифференцированных грацильных европеоидных одонтотипов. Наибольшее сходство в региональном масштабе она обнаруживает с серией памятников потаповской культуры Самарского Поволжья, а в более широком – с алтайскими «андроновцами» и тремя среднеазиатскими группами, представляющими классических южных европеоидов – Алтын-депе (юго-западный Туркменистан), Гонур (Южный Туркменистан) и Сапаллитепа (Южный Узбекистан) [2–3]. Что касается отмечаемого Р.М. Юсуповым воздействия на «срубников» Центральной Башкирии более северных лесных групп, то истоки и формы этого влияния пока не ясны [6, с. 135; 4, с. 123].

Значение работ Р.М. Юсупова выходит, таким образом, за пределы конкретного анализа срубных краниологических серий. Они создали основу для последующего накопления и переосмысления палеоантропологических данных по бронзовому веку Южного Урала. В дальнейшем полученные им наблюдения могут рассматриваться уже в рамках комплексного подхода, включающего археологические, антропологические, палеогенетические и изотопные исследования.

Список источников и литературы:

1. Акимова М.С. Антропология древнего населения Приуралья. М.: Наука, 1968. 119 с.

2. Куфтерин В.В. Данные одонтологии о расогенетических связях населения срубной культуры Южного Приуралья (анализ методом главных компонент) // Этногенез. История. Культура: Материалы IV Международной научной конф., посв. памяти Рината Мухаметовича Юсупова. Уфа, 12 ноября 2021 года. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2021. С. 199–206.

3. Куфтерин В.В., Нечвалода А.И. Одонтологическая характеристика населения срубной культуры Южного Приуралья // Вестник Московского университета. Серия 23: Антропология. 2021. № 1. С. 66–79.

4. Хохлов А.А. Морфогенетические процессы в Волго-Уралье в эпоху раннего голоцена (по краниологическим материалам мезолита – бронзового века). Самара: СГСПУ, 2017. 368 с.

5. Шевченко А.В. Палеоантропология срубников Поволжья в сравнительном освещении // Памятники срубной культуры. Волго-Уральское междуречье. Саратов, 1993. Вып. 1–10. Т. 1. С. 101–105.

6. Юсупов Р.М. Антропология населения срубной культуры Южного Приуралья // Материалы по эпохе бронзы и раннего железа Южного Урала и Нижнего Поволжья. Уфа: БНЦ УрО АН СССР, 1989. С. 127–138.

7. Юсупов Р.М. Антропологический состав башкир и его формирование // Башкиры: Этническая история и традиционная культура. Уфа: Башк. энц., 2002. С. 21–44.

© Бахшиев И.И., 2026

УДК 9.903, 39

Баязитова Р.Р.
г. Уфа, Россия

ВКЛАД Р.М. ЮСУПОВА В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ И ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ БАШКИР

Статья подготовлена по Госзаданию УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год
и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *В статье раскрывается вклад Р.М. Юсупова в развитие антропологии и этнографии башкирского народа. Анализируются его полевые исследования, работа по формированию краниологической коллекции, фундаментальные труды и общественно значимые проекты. Особое внимание уделено работе отдела, руководству экспедициями и научными проектами, подготовке кадров и развитию международного сотрудничества. Научное наследие Р.М. Юсупова остается востребованным, его идеи продолжают развивать ученики, а деятельность по сохранению памяти о нем носит системный характер.*

Ключевые слова: *Р.М. Юсупов, антропология, этнография башкир, краниология.*

Baiazitova R.R.
Ufa, Russia

R. M. YUSUPOV'S CONTRIBUTION TO THE ANTHROPOLOGICAL AND ETHNOGRAPHIC STUDY OF THE BASHKIRS

Abstract. *The article reveals R. M. Yusupov's contribution to the development of anthropology and ethnography of the Bashkir people. It analyses his field research, work on building a craniological collection, fundamental publications, and socially significant projects. Particular attention is paid to the department's activities, leadership of expeditions and research projects, training of specialists, and the development of international cooperation. R. M. Yusupov's scientific legacy remains relevant: his ideas are being further developed by his students, and efforts to preserve his memory are carried out in a systematic way.*

Keywords: *R.M. Yusupov, anthropology, Bashkir ethnography, craniology*.

Как мало дано человеку
От зари до заката шагать.
Ну а мне не хватило б и веку,
Чтобы жизни листы пролистать.
(Р.М. Юсупов «След»)

Ринат Мухаметович Юсупов родился 13 ноября 1951 г. в с. Исянгулово Зианчуринского района БАССР в семье служащих. После окончания Исянгуловской средней школы обучался на лечебном факультете Башкирского государственного медицинского института (1969–1975). За высокие академические успехи ему была присуждена Ленинская стипендия – одна из наиболее престижных форм поощрения студентов в СССР. В 1975 г. начал работать стажером-исследователем в Институте истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР (далее – ИИЯЛ БФ АН СССР).

Определяющим этапом в становлении научного пути ученого стала стажировка по антропологии в Ленинградском отделении Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Его научным руководителем выступил выдающийся советский и российский антрополог И.И. Гохман, под началом которого Р.М. Юсупов позднее продолжил обучение в очной аспирантуре (1976–1979) и в 1982 г. в Москве успешно защитил кандидатскую диссертацию на тему «Антропологический состав башкир по данным краниологии». По завершении аспирантуры он вернулся на родину и был принят на работу в ИИЯЛ БФ АН СССР, где прошел

путь от младшего научного сотрудника до заведующего отделом этнологии ИИЯЛ УНЦ РАН (1993).

В институте Р.М. Юсупов развернул полноценную исследовательскую деятельность. Он считал, что выяснение механизмов формирования антропологического состава башкир невозможно без привлечения палеоантропологического и краниологического материалов. В связи с этим им были организованы многочисленные экспедиционные выезды, в том числе в составе международных исследовательских групп, что позволило не только расширить географию сбора материалов, но и сопоставить полученные данные с результатами зарубежных научных школ. Так, им в 1977–1987 гг. были обследованы Мелеузовский (1977), Дуванский (1978), Салаватский (1978), Учалинский (1978), Альшеевский (1981), Баймакский (1981), Архангельский (1983), Илишевский (1983), Стерлибашевский (1984), Федоровский (1984) районы БАССР, а также Аргаяшский район Челябинской области (1984), Бардымский район Пермской области (1987). Важно отметить, что «раскопки производились автором на заброшенных башкирских кладбищах XVII–XIX вв., а также на наиболее старых участках кладбищ начала XX в. с разрешения соответствующих советских и партийных органов. Предварительно проводилась разъяснительная работа с местным населением через печать и беседы» [17, с. 29].

На основе собранной уникальной коллекции из 11 серий, включающих 687 мужских и женских черепов, Р.М. Юсупов провел детальные морфометрические измерения, систематизировал выборки по этнографическим и родоплеменным группам башкир, а также выполнил статистический анализ для выявления внутрипопуляционной изменчивости. Сопоставив краниологические материалы с соматологическими и этнографическими данными, он пришел к ряду важных выводов о формировании антропологического облика башкир. В частности, выделил четыре краниологических комплекса, различающихся долей монголоидного компонента; выявил, что уральский и южносибирский расовые компоненты составляют основу расовой характеристики башкир; определил, что на межэтническом уровне башкиры выглядят сравнительно однородными на фоне окружающих народов (это согласуется с процессами этнической консолидации); считал, что, несмотря на языковую и территориальную близость башкир с татарами и казахами, различия в их краниологическом типе значительные, за исключением отдельных западных и северо-восточных групп, что лишний раз подтверждает тезис о необязательном соответствии языковых и расовых характеристик. Ученый установил, что краниологический тип башкир сложился при смешении монголоидных и европеоидных популяций «в результате длительной и неоднократной метисации пришлого и местного населения Южного Урала»; выявил различия между мужскими и женскими выборками: «дифференциация мужской и женской выборок башкир заключается в 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». По его мнению, для башкир была характерна однолинейная форма метисации, при которой пришлые мужские группы южносибирско-алтае-саянского происхождения вступали в брачные связи с местным женским населением, характеризовавшимся признаками уральской расы [17, с. 160–163]. Результаты этих исследований он обобщил в трудах «Краниология башкир» (1989), «Материалы по краниологии башкир» (1989).

Обнаруженная Р.М. Юсуповым закономерность о роли женщин в сохранении генофонда и культурного наследия, не осталась узко академическим знанием. В 2014 году, уже после его ухода, коллеги опубликовали статью «Женщины Урала – матери истории и народа». Вероятно, она изначально была подготовлена для публикации в газете. В ней автор изложил сложные расогенетические процессы в доступной для широкой аудитории форме: «…несмотря на бурные исторические события сармато-аланского, гуннского, печенежско-огузского, золотоордынского времени нить исторического развития в крае не прерывалась в основном

благодаря женщинам. Движущей силой истории на Урале с древнейших времен были мужчины-воители, как местные, так и пришлые, женщины же являлись связующим звеном между всеми этапами истории формирования башкирского народа и края в целом на протяжении последних двух тысячелетий» [15, с. 9].

Важно отметить, что в своих исследованиях Р.М. Юсупов особое внимание уделял сопоставлению диахронных антропологических данных, что позволило ему проследить динамику морфологических характеристик в исторической перспективе и обосновать существование региональных антропологических особенностей в структуре башкирского этноса.

В связи с приходом Р.М. Юсупова в сектор этнографии ИИЯЛ БФ АН СССР (с 1987 г. – Башкирский научный центр Уральского отделения АН СССР, с 1992 г. – Уфимский научный центр РАН) в исследовательской повестке подразделения начали системно разрабатываться антропологические темы, органично дополнявшие традиционное этнографическое направление. Вот некоторые из них, где он был исполнителем: краниология башкир (1981–1985), историческая антропология Южного Урала (1986–1990), этническая антропология башкирского народа (1991–1995), палеоантропология Южного Урала (1997–2001) [14, с. 18–19].

В своей автобиографии Р.М. Юсупов отмечал, что за 25 лет работы в институте руководил работой 18 научных экспедиций [5, с. 5]. Коллеги ценили в ученом редкий талант организатора полевых работ. Он до мелочей продумывал маршрут, условия проживания и методику сбора материала [1, с. 9]. В ходе многолетних полевых исследований ему удалось сформировать крупнейшую в России коллекцию, которая состоит из двух разделов: «палеоантропологического, характеризующего население Южного Урала с эпохи бронзы до XIII–XIV вв., и краниологического – по башкирам (с XV в.)» [14, с. 71]. В 1989 г. в институте была создана лаборатория антропологических исследований. Краниологическая коллекция в настоящее время насчитывает более 1200 черепов древнего и современного населения Южного Урала [10, с. 67]. По данным Р.Р. Султанова, «краниологическая коллекция по башкирам на сегодняшний день насчитывает 846 единиц хранения, часть собранных материалов была передана ранее в антропологические центры Москвы и Санкт-Петербурга» [12, с. 13].

Научная деятельность Р.М. Юсупова органично соединяла антропологию и этнографию, образуя целостный подход к изучению башкирского народа. В ходе полевых работ он уделял особое внимание строгой фиксации контекста находок, документировал план расположения кладбищ, описывал особенности погребений и тщательно маркировал каждый антропологический материал, обеспечивая надежность последующей обработки. Подобный подход гарантировал высокую репрезентативность выборок и делал возможным корректный сравнительный анализ как внутри башкирских этнографических групп, так и с материалами соседних народов.

В поле зрения ученого оказались проблемы, которые ранее не получали специального рассмотрения в башкирской этнографии и антропологии. Так, Р.М. Юсупов последовательно включал в программу своих исследований вопросы исламизации башкир, ее отражение в погребальном обряде. Особое значение придавал пространственной и материальной стороне обряда: локализации кладбищ, конструкции могильных ям и погребальных камер, ориентировке погребенных. Не менее значимыми для него были надмогильные сооружения: в их формах ученый видел следы длительных культурных напластований (элементы язычества, зороастризма, позднего мусульманства), особенности исламизации в отдельных территориальных и родоплеменных группах. Подобный подход позволил Р.М. Юсупову сложить в систему разрозненные элементы погребального обряда. По мнению ученого, ислам закрепил такие базовые нормы, как захоронение в саване с ориентацией лица покойного к Мекке и др., но не смог полностью унифицировать похоронно-поминальный обряд башкир.

Владение башкирским языком помогало Р.М. Юсупову выстраивать доверительные отношения с информантами, фиксировать названия и улавливать смысловые тонкости

материальной и духовной культуры народа. Например, он отмечал, что среди башкир в обозначении кладбища доминирует слово «зыйарат», которое в переводе с арабского означает «одинокое погребение», «могила святого», а с персидского – «посещение», «поклонение», «паломничество». Следовательно, считал он, «зыйарат» не вполне соответствует понятию «кладбище», это явление иного порядка. В подтверждение приводит примеры того, что в прошлом погребения устраивали вокруг древних могил и курганов, которые под этим же названием существовали еще в домусульманское время. Кроме того, значения «одинокое погребение», «могила святого» он соотносит с феноменом зороастрийской дахмы [17, с. 63–65].

Научный вклад Р.М. Юсупова в развитие этнографии башкирского народа отличается комплексностью и междисциплинарной направленностью: в своих трудах ученый последовательно раскрывал отдельные аспекты этногенеза и этнической истории, этнонимии, мировоззренческих установок, обрядовой культуры и материального мира башкир.

Будучи руководителем отдела этнографии и антропологии (с января 2006 г. – отдел этнологии), а также грантовых проектов, он определял актуальные темы и инициировал изучение башкир, проживающих в соседних областях, что существенно расширило территориальные и сравнительные рамки исследований, позволило выявить региональные различия и общие закономерности. Темы, реализованные под руководством Р.М. Юсупова, отражают его организаторские компетенции и исследовательский потенциал руководимого им отдела: «Культура и быт народов Башкортостана: процессы этнического развития и межнационального взаимодействия» (1993–1997), «Этническая история башкирского народа» (1999–2003) [14, с. 16–17], «Башкиры в системе народов Евразии», «Историческая этнография и антропология башкирского народа» (2004–2009) [9, с. 115]. В рамках обозначенных тем были проведены этнографические и антропологические исследования башкир в исторических границах их расселения. Полученные результаты представлены в ряде обобщающих научных статей, а также в коллективных монографиях, посвященных антропологии, этногенезу, этнической истории, материальной и духовной культуре башкир («Этнографические и антропологические исследования в ИИЯЛ» (1999), «Башкиры. Этническая история и традиционная культура» (2002), «Приуралье в эпоху Великого переселения народов» (2004), «История башкир-гайнинцев села Елпачиха» (2009), «Башкирская юрта. Методическое пособие» (2010) и др.).

С участием Р.М. Юсупова проводились междисциплинарные исследования, объединявшие генетику, антропологию и этнографию. Например, в 1987, 1993, 1999, 2002, 2006 гг. под его руководством были проведены комплексные исследования башкир-гайнинцев. Собранные и систематизированные им материалы по истории расселения, демографии и погребальному обряду, а также антропологические, краниологические, палеоантропологические данные легли в основу коллективных монографий («Антропология и популяционная генетика пермских башкир», 2009; «Антропология и популяционная генетика башкир-гайнинцев», 2010).

Масштабная научная работа органично сочеталась с педагогической и наставнической деятельностью. Его искренняя любовь к антропологии открыла путь в науку для А.А. Вильданова, А.И. Нечвалоды, А.А. Рахмангулова, Н.А. Суворовой и др. Под научным руководством Р.М. Юсупова 9 аспирантов защитили кандидатские диссертации: З.М. Давлетшина (1998), В.Г. Котов (1999), М.В. Кржижевский (2000), Г.Р. Шагапова (2000), А.Ф. Илимбетова (2006), Ю.А. Абсалямова (2009), М.М. Маннапов (2009), И.И. Бахшиев (2010), З.И. Минибаева (2011). Сегодня его ученики успешно работают в ИИЯЛ УФИЦ РАН и в других ведущих научных и образовательных организациях. Подходы, методы и концептуальные установки Р.М. Юсупова стали опорой для исследований последующих поколений ученых и на десятилетия задают содержательные и методические ориентиры в изучении башкирского народа.

Огромен его вклад в развитие международных научных связей. Ярким примером этой работы стала Советско-Финляндская экспедиция 1983 г., в которой он принимал участие.

Исследования проходили в Архангельском, Илишевском и Стерлитамакском районах БАССР. В ходе экспедиции ученые обследовали более 640 башкир. Р.М. Юсупов снимал отпечатки пальцев и собирал краниологический материал XIX – начала XX в. По результатам этих исследований был издан научный сборник («Антропология и популяционная генетика башкир», 1987). Полевые материалы легли в основу тематических сборников, автором-составителем которых был Р.М. Юсупов («Сравнительная антропология башкирского народа», 1990; «Материалы к антропологии уральской расы», 1992).

В 1989 г. он в качестве врача и антрополога участвовал в международной экспедиции «Сафир-89», участники которой повторили легендарный путь Ахмеда ибн-Фадлана из Багдада в Волжскую Булгарию (921–922 гг.). Казанская студия телевидения запечатлела итоги экспедиции в фильме «Сафир. Путешествие через тысячу лет» (1990).

Р.М. Юсупова часто приглашали на крупные международные конференции и форумы, его статьи печатались в Италии, Финляндии, Индии, Дании и других странах.

Наряду с фундаментальными исследованиями Р.М. Юсупов принимал участие в изучении антропологического типа исторических личностей, что имело ценное общественное значение. Он участвовал в восстановлении облика Хусейн-бека, казахского хана Абулхаира, Ш. Бабича и др. Так, когда было обнаружено место захоронения башкирского поэта начала XX в. Ш. Бабича и его соратников, по распоряжению Правительства Республики Башкортостан (2006) для установления принадлежности останков была создана комиссия под руководством Р.М. Юсупова. Об итогах этого процесса он поделился в интервью «Башинформ» 17 января 2007 г.: «3 октября мы выехали в Зилаир, где осмотрели три скелета, находившихся в здании Центральной районной больницы. Сразу было определено, что это скелеты молодых людей, среди них был и предполагаемый скелет Шайхзады Бабича. Было очевидно, что два черепа принадлежали представителям южносибирского антропологического типа, характерного для южных башкир, а третий – по всем антропологическим признакам принадлежал представителю уральской расы, к которой относится население северной Башкирии. Как известно, Шайхзада Бабич родом из этих мест – из деревни Асян Бирского уезда Уфимской губернии, ныне Дюртюлинский район Башкортостана. Идентификации помогло наличие его прижизненных фотографий, поэтому я как антрополог имел возможность сопоставить фотографии, рисунки и череп. Сходство было очевидно. Идентификации способствовали возраст и другие признаки. По швам черепной коробки приблизительный возраст человека был определен как 21–24 года» [6].

Неоценим вклад Р.М. Юсупова в формирование музейных материалов, а также в консультирование сотрудников Национального музея Республики Башкортостан и Музея археологии и этнографии (ныне – в составе ИЭИ УФИЦ РАН). Он осуществлял междисциплинарную экспертизу, атрибуцию краниологических серий в музейных фондах, а также терминологическую проработку экспозиций.

У ученого были планы, была и рекомендованная к защите докторская диссертация «Историческая антропология Южного Урала и проблемы этногенеза башкир», но судьба распорядилась иначе. Он ушел из этого мира, не успев завершить задуманное, оставив уникальную коллекцию, ценные научные труды и поэтический «Синий блокнот» (2016), в котором проступает безграничная любовь к Родине, родному народу и близким людям. Его труды вошли в золотой фонд башкирской и отечественной исторической науки не только постановкой актуальных проблем, но и способами их решения.

Коллеги и близкие бережно хранят память о Р.М. Юсупове, главном антропологе республики, талантливом этнографе и заслуженном работнике культуры (2003). В его честь установлены мемориальные доски в Уфе – на фасаде дома, где он жил, а также в школе с. Исянгулово Зианчуринского района Республики Башкортостан, где он учился. Научные идеи антрополога и этнографа продолжают жить в исследованиях его учеников и коллег, тематической конференции «Юсуповские чтения», которая проводится в ИИЯЛ УФИЦ РАН с 2011 г.

Список источников и литературы:

1. Абсалямова Ю.А., Илимбетова А.Ф. Ринат Мухаметович Юсупов – основоположник башкирской школы антропологии // Этногенез. История. Культура: IV Юсуповские чтения. Материалы Международной научной конференции, посв. памяти Рината Мухаметовича Юсупова, г. Уфа, 12 ноября 2021 г. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2018. С. 5–17.
2. Антропология и популяционная генетика башкир: сборник статей. Уфа: БФАН СССР, 1987. 127 с.
3. Башкирская юрта. Методическое пособие / Р.М. Юсупов, Р.А. Султангареева, С.Н. Шитова. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. 59 с.
4. Башкиры: Этническая история и традиционная культура / Под общ. ред. Р.М. Юсупова. Уфа: Башкирская энциклопедия, 2002. 248 с.
5. Дубова Н.А. Памяти Рината Мухаметовича Юсупова // Этногенез. История. Культура: III Юсуповские чтения. Материалы Международной научной конференции, посв. памяти Рината Мухаметовича Юсупова, г. Уфа, 23 ноября 2018 г. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2018. С. 4–14.
6. Имя Шайхзады Бабича не подлежит забвению // https://www.bashinform.ru/news/politics/2007-01-17/imya-shayhzady-babicha-ne-podlezhit-zabveniyu-2046226
7. Материалы к антропологии уральской расы: сборник статей / БНЦ УрО АН СССР, Ин-т истории, яз. и лит., отв. ред. И.И. Гохман, Р.М. Юсупов. Уфа: БНЦ УрО АН СССР, 1992. 148 с.
8. Мукатанов А.Х., Юсупов Р.М. История башкир-гайнинцев села Елпачиха. Уфа: Гилем, 2009. 56 с.
9. Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук. 100 лет. Рәсәй фәндәр академияһы Өфө федераль тикшеренеү үҙәге Почет Билдәһе орденлы Тарих, тел һәм әҙәбиәт институты. 100 йыл / Отв. ред. З.Я. Рахматуллина; авт.-сост. Ю.М. Абсалямов, Ш.Н. Исянгулов, Э.В. Мигранова [Электронный ресурс]. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2025. 328 с.
10. Псянчин А.В. Становление и развитие этнографических и антропологических исследований в Ордена Знак Почета Институте истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. № 1. С. 61–68.
11. Сравнительная антропология башкирского народа: сборник научных статей / БНЦ УрО АН СССР; отв. ред. Р.М. Юсупов. Уфа: БНЦ УрО АН СССР, 1990. 139 с.
12. Султанов Р.Р. Принципы каталогизации краниологического материала по этнотерриториальным группам башкир, хранящегося в фондах ИИЯЛ УНЦ РАН // Краниологическое собрание Института истории, языка и литературы. Башкиры / Отв. ред. А.И. Нечвалода. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014. С. 13–14.
13. Сунгатов Ф.А., Гарустович Г.Н., Юсупов Р.М. Приуралье в эпоху Великого переселения народов (Старо-Муштинский курганно-грунтовой могильник). Уфа: ГУП «Уфимский полиграфкомбинат», 2004. 172 с.
14. Этнографические и антропологические исследования в ИИЯЛ (справочник). К 40-летию Отдела этнографии и антропологии: 1959–1999 гг. / Сост. Р.М. Юсупов, С.Н. Шитова. Уфа, 1999. 120 с.
15. Юсупов Р.М. Женщины Урала – матери истории и народа // Краниологическое собрание Института истории, языка и литературы. Башкиры / Отв. ред. А.И. Нечвалода. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014. С. 9–10.
16. Юсупов Р.М. Историческая антропология Южного Урала и формирование расового типа башкир. Уфа, 1991. 35 с.
17. Юсупов Р.М. Краниология башкир. Л.: Наука, 1989. 198 с.
18. Юсупов Р.М. Материалы по краниологии башкир / БНЦ УрО АН СССР. Уфа, 1989. 245 с.

19. Юсупов Р.М. Синий блокнот. Стихи. Уфа: Профиздат, 2016. 72 с.
20. Юсупов Р.М., Хуснутдинова Э.К., Суворова Н.А., Бермишева М.А., Виллемс Р., Рахмангулов А.А. Антропология и популяционная генетика пермских башкир: Монография. Уфа: Гилем, 2009. 188 с.
21. Юсупов Р.М., Хуснутдинова Э.К., Суворова Н.А., Бермишева М.А., Виллемс Р., Рахмангулов А.А. Антропология и популяционная генетика башкир-гайнинцев. Уфа: Гилем, 2010. 160 с.

© Баязитова Р.Р., 2026

УДК 930.25:069(470.57)

Булякова Г.В.
г. Уфа, Россия

НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ РАБОТА В РАМКАХ РЕАЛИЗАЦИИ ПРОЕКТА ЕВРАЗИЙСКОГО МУЗЕЯ КОЧЕВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ (2022–2026 гг.): ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Аннотация. *В статье обобщены итоги научно-исследовательской работы, проведенной в 2022–2026 гг. в рамках реализации проекта создания Евразийского музея кочевых цивилизаций в Чишминском районе Республики Башкортостан. Рассмотрены результаты работы научно-исследовательских групп в архивах, библиотеках и рукописных фондах Республики Казахстан, Республики Узбекистан, Азербайджанской Республики, Турецкой Республики, а также в федеральных архивах Российской Федерации, направленной на выявление источников по средневековой истории башкир периода Золотой Орды и постордынских государственных образований. Обобщены данные о личности и функциях Тура-хана, о статусе башкирского вотчинного права и о месте башкир в системе внешних связей России со Средней Азией. Обосновывается предложение о создании Цифровой библиотеки Евразийской номадологии и Центра реставрации старопечатных и рукописных изданий при Евразийском музее кочевых цивилизаций.*

Ключевые слова: *Евразийский музей кочевых цивилизаций, Тура-хан, Золотая Орда, башкиры, архивные источники, рукописи, цифровая библиотека, реставрация.*

Bulyakova G.V.
Ufa, Russia

RESEARCH WORK WITHIN THE EURASIAN MUSEUM OF NOMADIC CIVILIZATIONS PROJECT (2022–2026): RESULTS AND PROSPECTS

Abstract. *The article summarizes the results of research conducted in 2022–2026 within the Eurasian Museum of Nomadic Civilizations project in the Chishmy district of Bashkortostan. It covers archival and manuscript expeditions to Kazakhstan, Uzbekistan, Azerbaijan, Turkey and Russian federal archives aimed at identifying sources on medieval Bashkir history under the Golden Horde and post-Horde states. Findings on the Tura-khan title and Bashkir patrimonial law are summarized. A proposal to establish a Digital Library of Eurasian Nomadology and a manuscript restoration center at the Museum is substantiated.*

Keywords: *Eurasian Museum of Nomadic Civilizations, Tura-khan, Golden Horde, Bashkirs, archival sources, manuscripts, digital library, restoration.*

Настоящая статья посвящена итогам научно-исследовательской работы, которая в течение последних четырех лет проводится в рамках реализации инициативы Главы Республики Башкортостан Р.Ф. Хабирова о создании Евразийского музея кочевых цивилизаций в районе расположения кэшэне (мавзолея) Тура-хана в Чишминском районе

республики. Основным исполнителем научно-исследовательских мероприятий выступает Автономная некоммерческая организация «Евразийский музей кочевых цивилизаций» совместно с Научно-производственным центром по охране и использованию недвижимых объектов культурного наследия Республики Башкортостан, Ордена Знак Почета Институтом истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН.

Отправной точкой всей работы стал вопрос, который до сих пор остается дискуссионным в исторической науке: кем был Тура-хан и какова его роль в истории башкирского народа и всего южноуральского региона в эпоху Золотой Орды? Поскольку письменных памятников по данному периоду, сохранившихся на территории России, крайне мало, а имеющийся археологический материал не всегда позволяет ответить на принципиальные вопросы, было принято решение организовать серию научных экспедиций в архивы, библиотеки, музеи и научные учреждения тех стран, которые в разное время входили в состав Монгольской империи, Золотой Орды и постордынских государственных образований.

За период 2022–2026 гг. научно-исследовательские группы в различном составе под руководством к.и.н. Г.В. Буляковой и к.и.н. И.И. Булякова с участием к.и.н. А.Г. Салихова, д.и.н., профессора Б.А. Азнабаева, к.и.н. М.Н. Фархшатова и м.н.с. З.Г. Абубакировой провели изыскания в Республике Казахстан (гг. Алматы, Астана, октябрь 2022 г.), Республике Узбекистан (гг. Самарканд, Ташкент, ноябрь 2022 г. и май 2025 г.), Азербайджанской Республике (г. Баку, май 2023 г.), Турецкой Республике (гг. Анкара, Стамбул, март 2023 г. и май–июнь 2024 г.), Исламской Республике Иран (март 2024 г.), а также в федеральных архивохранилищах России – Архиве внешней политики Российской империи и Российском государственном архиве древних актов (г. Москва, 2023–2024 гг.), Научно-историческом архиве Санкт-Петербургского института истории РАН, Российском государственном историческом архиве и Российском государственном архиве Военно-морского флота (г. Санкт-Петербург, 2025–2026 гг.).

Работа в Республике Казахстан позволила установить, что термин «*тура*» («*тюря*») восходит к тюрко-монгольскому слову «*турю*» и обозначал нецарствующих ханских сыновей – огланов, султанов, беков из рода Чингисхана, имевших право на власть в пределах монгольских улусов. Казахстанские коллеги обратили наше внимание на архитектурное сходство кэшэне Тура-хана с рядом мавзолеев Казахстана и Туркменистана (Абат-Байтак, Кок-Кесене, Бабаджи-хатун, Иль-Арслан), что позволило выдвинуть гипотезу о принадлежности подобных сооружений исключительно представителям ханского сословия – потомкам рода Чингиса [6].

Дальнейшее изучение фондов Российского государственного архива древних актов подтвердило и углубило данную гипотезу. Было установлено, что функции царского воеводы в Башкирии по существу воспроизводили представительские, судебные и фискальные полномочия золотоордынского наместника – Тура-хана, а в первой половине XVI в. этот титул применительно к Башкирии носил чингизид Хакк-Назар, ногайский ставленник. Тем самым уникальный статус башкирского народа с широкой внутренней автономией и сохранением вотчинного землевладения в составе Русского государства в значительной мере оказался предопределен его правовым положением в структуре Золотой Орды в предшествующую эпоху [2].

Материалы, выявленные в ходе работы в архивах г. Санкт-Петербурга, распространили данный вывод и на историю зауральских (сибирских) башкир: документы фонда «Верхотурская воеводская изба» Научно-исторического архива СПбИИ РАН и дело межевого департамента Правительствующего Сената о башкирских землях из Российского государственного исторического архива убедительно доказывают, что вотчинное право башкир на занимаемые земли не имело отношения к государственной собственности и в полной мере коренится в золотоордынской традиции, а не является позднейшим решением Российского государства [1].

Особое место в исследовательской программе занимает работа с восточными рукописными и старопечатными собраниями стран Ближнего и Среднего Востока. В

библиотеках Анкары и Стамбула («Сулеймание», «Миллет»), библиотеке дворца Топкапы, Исследовательском центре исламской истории, искусства и культуры (IRCICA) были выявлены и оцифрованы уникальные материалы: карта мира из сочинения Махмуда Кашгари «Диван лугат ат-тюрк» (XI в.), а также миниатюра XIV в. из «Всемирной истории» Рашида ад-Дина, изображающая, по мнению турецких исследователей, поход легендарного Огуз-хана «на башкир». На обе работы получено разрешение турецкой стороны для экспонирования в визит-центре Евразийского музея кочевых цивилизаций [4].

Не менее значимые результаты получены в фондах Института востоковедения им. Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан, где хранится свыше 40 тыс. списков рукописных произведений на тюркском, арабском и персидском языках. Здесь была получена цифровая копия ташкентского списка «Чингизнаме» Утемиша-хаджи, а также сделан перевод фрагментов свода узаконений «Великая Яса Чингисхана», которым, как показывают источники, руководствовались и башкиры при выстраивании отношений с золотоордынскими, а позднее – с казанскими, сибирскими и ногайскими правителями [5].

Работа в Азербайджанской Республике, в фондах Национальной академии наук Азербайджана, обнаружила дополнительные свидетельства участия башкир в системе управления и военной организации Золотой Орды: согласно сведениям средневекового автора Аль-Омари и азербайджанских исследователей, башкиры упоминаются в числе народов, вошедших в состав Золотой Орды, а также в состав войска хана Тохтамыша.

Обобщая изложенное, следует подчеркнуть: во всех без исключения архивных и рукописных собраниях от Санкт-Петербурга и Москвы до Алматы, Ташкента, Баку, Анкары и Стамбула нами обнаружен значительный, зачастую еще не введенный в научный оборот массив документальных и нарративных источников по истории башкирского народа и кочевых цивилизаций степной Евразии. Эти материалы уже сегодня закладывают основу научной концепции Евразийского музея кочевых цивилизаций и позволяют выстроить объективную историческую картину статуса башкир в золотоордынский и постордынский периоды.

Вместе с тем накопленный опыт экспедиционной работы обнажил и системную проблему. Восточные рукописи и старопечатные издания, содержащие сведения по истории народов степной Евразии, рассредоточены по многочисленным библиотекам и архивам от Китая на востоке до стран Европы – на западе. В одном только лишь Фонде восточных рукописей им. Г.Б. Хусаинова ИИЯЛ УФИЦ РАН хранится свыше 6000 подобных единиц. Как показывает опыт коллег, пополнение подобных собраний продолжается ежегодно: так, только в конце 2024 г. в фонд поступила коллекция арабографичных рукописей и старопечатных книг имама-хатиба С.Ш. Исянгулова из д. Старый Четырман Федоровского района республики, изучение которой уже дало ценные сведения по истории ислама, башкирского образования и литературы [7, с. 67–68]. При этом физическое состояние значительной части подобных памятников письменности вызывает серьезные опасения и делает их научную интерпретацию невозможной без предварительной консервации и реставрации.

В связи с этим ключевым итоговым предложением нашей научно-исследовательской группы, которое мы просим рассматривать как практический результат четырехлетней работы, является создание при Евразийском музее кочевых цивилизаций Цифровой библиотеки Евразийской номадологии с Центром реставрации старопечатных и рукописных изданий [3].

Реализация данного предложения решает сразу несколько задач. Во-первых, формируется единая, доступная исследователям онлайн- и офлайн-база данных по истории, материальной и духовной культуре номадов степной Евразии, в том числе башкирского народа. Во-вторых, создается современная технико-технологическая база для реставрации и консервации ветхих памятников письменности с привлечением и обучением профильных специалистов. В-третьих, цифровизация с перспективным применением технологий искусственного интеллекта для распознавания текстов на языке тюрки, написанных на

арабской графике, открывает возможность введения в научный оборот огромного пласта источников, остающихся сегодня недоступными для широкого круга исследователей.

Убеждены, что создание Цифровой библиотеки Евразийской номадологии и Центра реставрации станет не только логичным итогом проделанной работы, но и надежным фундаментом для дальнейшего развития Евразийского музея кочевых цивилизаций как научного, образовательного и просветительского центра, значимого для укрепления общероссийской, исторической и культурной идентичности народов Евразии.

Список источников и литературы:

1. Азнабаев Б.А., Буляков И.И. Отчет о научно-исследовательской работе в Научно-историческом архиве СПбИИ РАН, Российском государственном историческом архиве и Российском государственном архиве ВМФ. Уфа: АНО «Евразийский музей кочевых цивилизаций», 2025. 20 с. Рукопись.

2. Буляков И.И. Отчет о проведенной исследовательской работе в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА, г. Москва, 12–16 февраля 2024 г.). Уфа, 2024. Рукопись.

3. Буляков И.И. Предложение о создании Цифровой библиотеки Евразийской номадологии с Центром реставрации старопечатных и рукописных изданий при Евразийском музее кочевых цивилизаций. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2024. Рукопись.

4. Буляков И.И., Салихов А.Г. Отчет о научно-исследовательской работе. Работы по выявлению в архивах и библиотеках Турции материалов по средневековой истории Башкортостана и их научная интерпретация. Уфа: АНО «Евразийский музей кочевых цивилизаций», 2024. 18 с. Рукопись.

5. Буляков И.И., Салихов А.Г. Отчет о научно-исследовательской работе. Работы по изучению материала из фондов Института востоковедения им. Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан и Национальной библиотеки Узбекистана им. Алишера Навои. Уфа: АНО «Евразийский музей кочевых цивилизаций», 2025. 21 с. Рукопись.

6. Булякова Г.В. Отчет исследовательской научной группы по итогам работы в фондах центральных архивов, библиотек, музеев и научных учреждений Республики Казахстан (6–21 октября 2022 г.). Уфа, 2022. Рукопись.

7. Салихов А.Г. О коллекции арабографичных рукописей и книг Садыка Исянгулова // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура (Уфимский гуманитарный журнал). 2025. Т. 2. № 1. С. 67–77.

© Булякова Г.В., 2026

УДК 39(062):77:572

Исламова Р.Х.
г. Уфа, Россия

КРАНИОЛОГИЧЕСКАЯ И ФОТОГРАФИЧЕСКАЯ КОЛЛЕКЦИИ Р.М. ЮСУПОВА КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Статья подготовлена по Госзаданию УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год
и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *Данная статья посвящена рассмотрению краниологической и фотографической коллекций Р.М. Юсупова как важного визуального источника антропологических исследований. Анализ полевых снимков второй половины XX столетия позволяет реконструировать культурный контекст их создания и оценить вклад ученого-антрополога в этнографическое изучение Волго-Уральского региона. В настоящий момент стоит задача систематизации фотоматериалов и введения их в широкий научный оборот.*

Ключевые слова: *этнография, экспедиция, фототека, башкиры, антрополог-этнолог Р.М. Юсупов.*

Islamova R.Kh.
Ufa, Russia

R.M. YUSUPOV'S CRANIOLOGICAL AND PHOTOGRAPHIC COLLECTIONS AS AN ANTHROPOLOGICAL SOURCE

Abstract. *This article examines the craniological and photographic collections of R. M. Yusupov, which serve as an important visual source for anthropological research. An analysis of field photographs from the second half of the 20th century makes it possible to reconstruct the cultural context in which they were created and to evaluate the anthropologist's contribution to the ethnographic study of the Volga-Ural region. Currently, the task at hand is to systematize these photographic materials and integrate them into broader scholarly discourse.*

Keywords: *ethnography, expedition, photo library, Bashkirs, anthropologist-ethnographer R.M. Yusupov.*

Экспедиционная работа – важнейшая составляющая деятельности любого ученого. В Институте истории, языка и литературы (ИИЯЛ) экспедиционные выезды этнографов начались в конце 50-х годов XX столетия и продолжаются по настоящее время. За этот период сотрудниками отдела этнологии ИИЯЛ было проведено более 80 этнографических экспедиций, а также осуществлены многочисленные индивидуальные выезды по Республике Башкортостан и сопредельным территориям.

В конце 80-х годов XX в. при отделе была создана лаборатория антропологических исследований. Основателем лаборатории стал ученый-этнолог, создатель республиканской научной школы антропологии и краниологии Ринат Мухаметович Юсупов. Во время стажировки и обучения в аспирантуре при Институте этнографии АН СССР (ныне – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН) он совместно со своим научным руководителем И.И. Гохманом составил программу исследований, учитывающую историю башкир с охватом большинства территорий их расселения. Молодой ученый направил все свои усилия на сбор антропологического материала в этих регионах. Результатом стала уникальная краниологическая коллекция отдела этнологии ИИЯЛ. За период с 1977 г. по 1987 г. с раскопок заброшенных башкирских кладбищ на территории Башкирии, Челябинской и Пермской областей Р.М. Юсуповым было получено 12 серий черепов башкир XVIII – начала XX в. Краниологическая коллекция по башкирам на сегодняшний день насчитывает 846 единиц хранения, часть собранных материалов была передана в антропологические центры Москвы и Санкт-Петербурга. Итогом научных изысканий ученого стала кандидатская диссертация «Антропологический состав башкир по данным краниологии» [6], позже опубликованная в виде монографии «Краниология башкир» в издательстве «Наука» [7].

Наряду с краниологической коллекцией по башкирам отдел этнологии обладает уникальным палеоантропологическим фондом, включающим материалы из древних некрополей эпохи бронзы, железа и раннего средневековья, в том числе черепа сарматов из Филипповского и Переволочанского курганов [2, с. 7].

В настоящее время краниологические серии продолжаются пополняться новыми палеоантропологическими материалами, полученными в ходе археологических экспедиций [2, с. 3], функционирует антропологическая лаборатория. Возглавляет ее научный сотрудник отдела этнологии А.И. Нечвалода. Он реставрирует и создает скульптурные антропологические реконструкции по черепам представителей различных археологических культур, собранных в ходе раскопок как на территории Республики Башкортостан, так и других регионов [3, с. 64]. Важной частью деятельности А.И. Нечвалоды является оцифровка краниологической коллекции.

В 2018 г. в фототеку отдела этнологии на постоянное хранение были приняты электронные материалы Р.М. Юсупова. Среди них – экспедиционные снимки начиная с 80-х годов XX столетия, семейные фотографии, рабочие моменты с коллегами, участие в конференциях и др. Коллекция ученого в фототеке отдела этнологии ИИЯЛ состоит из следующих материалов:

– экспедиционные фотографии (1080 шт.);
– дискеты (46 шт.);
– пленки (118 шт.);
– магнитофонные кассеты (31 шт.);
– видеокассеты (1 шт.);
– диски (53 шт.) и др.

Экспедиционная фотография является важнейшим источником – научным документом и визуальным текстом культуры. На сегодняшний день стоит задача введения в широкий научный оборот фотоколлекции ученого, ее каталогизации и публикации, что в свою очередь обеспечит сохранение и доступность уникального наследия Р.М. Юсупова для будущих поколений ученых.

Список источников и литературы:

1. Дубова Н.А. Вклад ученого-антрополога Р.М. Юсупова в башкирскую историческую науку // Проблемы востоковедения. 2011/4 (54). С. 60–67.
2. Нечвалода А. И. История формирования краниологического собрания по башкирам отдела этнологии ИИЯЛ УНЦ РАН // Краниологическое собрание Института истории, языка и литературы УНЦ РАН. Башкиры / Отв. ред. А. И. Нечвалода. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014. С. 5–8.
3. Псянчин А.В., Маннапов М.М. Современные исследования отдела этнологии ИИЯЛ УФИЦ РАН // Известия Уфимского научного центра РАН. 2022. № 2. С. 93–101.
4. Псянчин А.В. Становление и развитие этнографических и антропологических исследований в Ордена Знак Почета Институте истории, языка и литературы УФИЦ РАН // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Т. 1. №1. 2024. С. 61–68.
5. Султанов Р.Р. Принципы каталогизации краниологического материала по этно-территориальным группам башкир хранящегося в фондах ИИЯЛ УНЦ РАН // Краниологическое собрание Института истории, языка и литературы УНЦ РАН. Башкиры / Отв. ред. А. И. Нечвалода. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014. С. 10–11.
6. Юсупов Р.М. Антропологический состав башкир по данным краниологии: Автореф. дис. … канд. ист. наук. М., 1983.
7. Юсупов Р.М. Краниология башкир. Л.: Наука, 1989. 199 с.
8. Юсупов Р.М. Материалы к краниологии башкир. Уфа: БНЦ УрО АН СССР, 1989. 245 с.

© Исламова Р.Х., 2026

УДК 902.21(470.57)

Кутуев А.С.
г. Ижевск, Россия

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ КУРГАНОВ МРЯСИМОВСКОГО ТИПА ЮЖНОГО ПРЕДУРАЛЬЯ В ИССЛЕДОВАНИЯХ Р.М. ЮСУПОВА

Аннотация. *В статье рассматриваются антропологические материалы курганов мрясимовского типа Южного Предуралья X–XII вв. Внимание уделено исследованиям Р.М. Юсупова, внесшего значительный вклад в изучение антропологического облика средневекового населения региона. Анализируются результаты изучения краниологических*

серий Мрясимовского и Каранаевского могильников, особенности антропологического состава погребенных и возможности использования этих данных для реконструкции исторических процессов формирования населения Южного Урала.

Ключевые слова: *Южный Урал, средневековье, мрясимовский тип, чияликская культура, Р.М. Юсупов, палеоантропология.*

Kutuev A.S.
Izhevsk, Russia

ANTHROPOLOGICAL MATERIALS OF MRYASIMOV-TYPE KURGANS OF THE SOUTHERN CIS-URALS IN THE STUDIES OF R.M. YUSUPOV

Abstract. *The article examines anthropological materials from the Mryasimovo-type barrow cemeteries of the Southern Cis-Urals dating to the 10th–12th centuries. Attention is paid to the studies of R.M. Yusupov, who made a significant contribution to the investigation of the anthropological characteristics of the medieval population of the region. The results of studies of cranial series from the Mryasimovo and Karanaevo cemeteries, the anthropological composition of the buried individuals, and the potential of these data for reconstructing historical processes of population formation in the Southern Urals are analyzed.*

Keywords: *Southern Urals, Middle Ages, Mryasimov type, Chiyalik culture, R.M. Yusupov, paleoanthropology.*

Изучение населения Южного Предуралья эпохи развитого средневековья представляется одним из актуальных направлений археологии региона. Весомое положение в системе памятников X–XII вв. занимают курганы мрясимовского типа, связанные с кругом древностей чияликской культуры [3, с. 185]. К курганам мрясимовского типа относятся пять могильников в северных районах Башкортостана и в Зауралье: Каранаево (17 курганов, 75 погребений + 31 в ходе раскопок Ф. А. Сунгатова), Бакалы (8 курганов, 12 погребений), Смолино (1 курган), Мрясимово (24 курганов, 35 погребений), Бурлы (1 курган). Всего в 51 кургане выявлено 154 погребения мрясимовского типа. Основой для выделения данного типа памятников стало наличие в погребальном обряде круглодонной керамики гребенчато-шнурового облика [6, с. 1145–1146].

В отечественной археологии изучение курганов мрясимовского типа преимущественно основывалось на анализе археологических источников: конструкции погребальных сооружений, составе инвентаря, керамическом комплексе и ритуальных действиях, сопровождавших захоронения. Вместе с тем антропологические материалы представляют самостоятельное направление исследования, позволяющее рассматривать население, оставившее данные памятники, с точки зрения его физического облика и его положения среди древнего населения Урало-Сибирского региона.

Антропологические исследования мрясимовских памятников имеют значение в связи с дискуссионностью вопросов культурной и исторической принадлежности населения Южного Урала эпохи средневековья. Археологические материалы указывают на сочетание различных традиций: лесных и лесостепных компонентов, особенностей погребального обряда и керамического производства.

Значимый вклад в изучение антропологического состава средневекового населения Башкортостана внес Р.М. Юсупов. Его исследования были направлены на рассмотрение палеоантропологических материалов в широком контексте процессов формирования расовых и этнических особенностей населения Южного Урала.

Первые антропологические сведения о населении, оставившем памятники мрясимовского типа, появились в результате исследования краниологических материалов средневековых могильников Южного Урала во второй половине XX в. Одним из первых исследователей, обратившихся к данной проблематике, была М.С. Акимова, изучившая серию черепов из Мрясимовского, Старо-Халиловского и Старо-Мусинского могильников [1, с. 80–82].

По ее данным, мрясимовская серия характеризовалась рядом особенностей, включая суббрахикранию, уплощенность лицевого отдела, широкие орбиты и выраженный надбровный рельеф. При сравнительном анализе исследовательница не выявила прямых аналогий этой серии среди классических групп кочевого населения Казахстана, Алтая и Забайкалья. Определенное сходство отмечалось лишь с материалами Замараевского могильника Западной Сибири [1, с. 80–81].

В дальнейшем антропологическое изучение мрясимовских материалов было продолжено С.Г. Ефимовой. Она рассмотрела серии из Каранаевского и Мрясимовского могильников, а также других средневековых памятников Южного Урала. Несмотря на ограниченность и недостаточную сохранность антропологического материала, С.Г. Ефимова пришла к выводу о включенности изученной группы в круг населения, связанного с кочевыми и лесостепными территориями Казахстана и Южной Сибири [4, с. 98–106].

Дальнейшее развитие исследований связано с работами Р.М. Юсупова, который рассматривал антропологические материалы Южного Урала в системе более широких процессов формирования населения региона. Именно его исследования позволили перейти от характеристики отдельных серий к анализу историко-антропологических связей средневекового населения.

Р.М. Юсупов рассматривал антропологические материалы северо-востока Башкортостана в составе сборной серии кочевников IX–XII вв. В эту серию исследователь включил материалы Манякского, Каранаевского, Мрясимовского, Муракаевского, Старо-Халиловского, Старо-Мусинского и ряда других могильников. Основанием для объединения послужило сходство черепов по ряду краниологических признаков, что позволило рассматривать эти материалы как единую в антропологическом отношении группу. В интерпретации Р.М. Юсупова кочевники IX–XII вв. северо-востока Башкортостана представляли пришлое население, связанное с тюркскими кочевниками Зауралья и Алтая. Антропологически данная группа, по его мнению, была близка к кочевому населению Казахстана и Южной Сибири и относилась к краниологическому комплексу, связанному с формированием южносибирской расы [10, с. 24, 33–34, 40].

Основные положения его исследований нашли отражение в работе 2011 г. [9], где были обобщены данные по различным археологическим памятникам и рассмотрены вопросы происхождения населения Южного Урала в исторической перспективе.

Для изучения мрясимовских памятников исключительное значение имеют выводы Р.М. Юсупова относительно антропологического облика населения северо-восточной части Башкортостана. Исследователь отмечал, что краниологические материалы из средневековых могильников данного региона показывают сложный состав населения и не могут быть отнесены к какой-либо одной однородной группе [9, с. 103].

По мнению Р.М. Юсупова, черепа из мрясимовских памятников относятся к краниологическому комплексу, связанному с южносибирским кругом. При этом подчеркивалось, что носителями подобных антропологических особенностей в средневековый период являлись прежде всего группы лесостепного Зауралья и Западной Сибири, среди которых ключевое место занимали угорские и угро-самодийские общности [9, с. 107–111].

Данное заключение стало одним из важных аргументов в дискуссии о происхождении населения, оставившего курганы мрясимовского типа. Археологические материалы этих памятников также демонстрируют сочетание различных культурных признаков. В частности, керамический комплекс, отдельные элементы вооружения и конского снаряжения, особенности обряда и наличие культовых комплексов указывают на включенность населения в широкую систему контактов между лесными и степными районами Южного Урала. При этом антропологические данные Р.М. Юсупова не следует рассматривать как прямое подтверждение конкретной этнической принадлежности памятников. Сам исследователь использовал антропологический материал прежде всего для реконструкции процессов формирования населения и выявления исторических связей между древними группами.

Подобный подход особенно важен для мрясимовских памятников, поскольку археологический облик этой группы также имеет сложный характер и не сводится к одному культурному источнику.

Одним из существенных выводов Р.М. Юсупова являлось мнение о сравнительно небольшом участии населения мрясимовского типа в формировании антропологического облика современных башкир. По его расчетам, степень близости мрясимовской серии к современным башкирам была ниже, чем у ряда позднесредневековых групп степного происхождения [9, с. 103]. Этот вывод не означает отсутствия исторической связи между населением мрясимовских памятников и последующими популяциями Южного Урала, а отражает сложность процессов этнического фопормирования региона, в которых участвовали различные компоненты.

В 2013 г. В.А. Иванов, опираясь на данные Р.М. Юсупова, указал, что «мрясимовцы» принимали незначительное участие в формировании башкирского антропологического типа, тогда как более ощутимый вклад внесли поздние кочевники южных степей, включавшие кыпчакский компонент [5, с. 47–48, 74–75].

Исследования Р.М. Юсупова существенно расширили представления о населении мрясимовских курганов. Благодаря привлечению антропологических материалов, эти памятники получили возможность рассматриваться не только как археологическая группа с определенным набором вещей и обрядовых особенностей, но и как отражение конкретного исторического населения, обладавшего сложным антропологическим составом.

Для характеристики населения мрясимовского типа интересны материалы Каранаевского курганного могильника. Этот памятник занимает особое положение среди рассматриваемых комплексов благодаря масштабам погребальных сооружений, наличию коллективных захоронений и разнообразию погребального инвентаря. В отличие от Мрясимовского могильника, где преобладают индивидуальные захоронения, Каранаевский комплекс демонстрирует более сложную модель организации погребального пространства, что позволяет рассматривать его как памятник с выраженной социальной дифференциацией [7, с. 111–112].

Антропологическое изучение материалов Каранаевского могильника проводилось Р.М. Юсуповым по костным остаткам из десяти погребений по итогам раскопок Ф.Ф. Сунгатова [8]. Полученные определения показывают неоднородность антропологического состава погребенных. В исследованной серии были представлены различные варианты: уралоидный (местный) тип, южноевропеоидный, европеоидный среднеазиатского облика и монголоидный южносибирского круга (табл. 1).

Таблица 1. Расовые типы погребенных в Каранаевском могильнике (раскопки Ф.А.Сунгатова, определения Р.М. Юсупова)

№ погребения	Пол	Возраст	Расовый тип
1	Женщина	20–25	Монголоидный, близкий к южносибирскому
2	Мужчина	30–35	Европеоидный, близкий к среднеазиатскому
3	Женщина	20–25	Уралоидный (местный)
5	Мужчина	40–45	Южноевропеоидный

6	Мужчина	35–40	Южноевропеоидный
7	Женщина	17–20	Уралоидный (местный)
8	Мужчина	40–45	Южноевропеоидный
9	Мужчина	45	Уралоидный (местный)
11	Мужчина	25–30	Европеоидный
12	Женщина	40–45	Уралоидный (местный)

Наиболее многочисленным оказался уралоидный компонент, выявленный в четырех случаях. Он преимущественно связан с женскими погребениями. Южноевропеоидные особенности были определены у трех мужчин, еще в одном случае отмечен европеоидный тип среднеазиатского облика. Один погребенный характеризовался монголоидным типом, близким к южносибирскому варианту.

Полученные данные свидетельствуют о том, что население Каранаевского могильника не представляло собой антропологически однородную группу. Напротив, в пределах одного погребального комплекса фиксируется сочетание различных компонентов, что соответствует общей картине средневекового Южного Урала как территории активного взаимодействия различных культурных и антропологических групп.

Интерес представляет сопоставление этих данных с археологической характеристикой памятника. Каранаевский могильник отличается крупнейшими курганами среди памятников мрясимовского типа, включая коллективные захоронения под одной насыпью. В этой связи антропологическая неоднородность может рассматриваться не только как результат внешних контактов, но и как отражение особенностей социальной организации населения.

Следует отметить обращение исследователя к проблеме соотношения антропологических и этнокультурных процессов. В археологии Южного Урала длительное время существовала тенденция связывать отдельные комплексы с конкретными этническими группами. Однако материалы мрясимовских памятников демонстрируют ограниченность подобного подхода. Наличие определенных антропологических компонентов само по себе не позволяет автоматически отождествлять население памятника с определенным этносом или языковой группой. Именно поэтому выводы Р.М. Юсупова имеют принципиальное методологическое значение. Исследователь показал, что антропологический материал необходимо рассматривать в системе других источников – археологических комплексов, исторической динамики региона и данных о культурных контактах. Такой подход позволяет избежать прямого переноса современных этнических категорий на население средневекового прошлого.

В дальнейшем антропологические наблюдения были использованы и в исследованиях, посвященных культурной интерпретации мрясимовских памятников. В коллективной монографии А.М. Белавина, В.А. Иванова и Н.Б. Крыласовой антропологические данные Р.М. Юсупова рассматривались, наряду с другими признаками, при обсуждении возможных угорских компонентов в культуре населения Предуралья. Авторы отмечали, что комплекс признаков мрясимовских памятников не может быть объяснен только одним источником формирования и отражает сложное взаимодействие различных традиций [2, с. 145–148].

Исследования Р.М. Юсупова позволили определить антропологическую специфику населения мрясимовского типа и показать его связь с южносибирским антропологическим кругом – прежде всего через население лесостепного Зауралья и Западной Сибири. Одновременно ученый подчеркнул сложность формирования антропологического облика

средневекового населения Южного Урала и невозможность сведения этого процесса к одному источнику. Эти данные могут существенно дополнять археологическую характеристику курганов мрясимовского типа. Они показывают, что население Южного Предуралья X–XII вв. формировалось в условиях постоянных контактов различных культурных традиций.

Список источников и литературы:

1. Акимова М.С. Антропология древнего населения Приуралья. М., 1968. 119 с.
2. Белавин А.М., Иванов В.А., Крыласова Н.Б. Угры Предуралья в древности и средние века. Уфа: Изд-во БГПУ, 2009. 285 с.
3. Гарустович Г.Н. Чияликская археологическая культура эпохи средневековья на Южном Урале // Уфимский археологический вестник. 2015. № 15. С. 181–198.
4. Ефимова С.Г. Средневековые кочевники Южного Урала по данным антропологии. Уфа, 1990. 152 с.
5. Иванов В.А., Антонов И.В., Злыгостев В.А. Южный Урал в эпоху Средневековья (V–XVI века н. э.) / Под ред. В.А. Иванова. Уфа. 2013. 280 с.
6. Кутуев А.С. К вопросу об исторической принадлежности курганов мрясимовского типа и их месте в археологии Южного Предуралья // Вестник Удмуртского университета. Серия: История и филология. 2024. Т. 34. № 5. С. 1145–1150.
7. Мажитов Н.А. Южный Урал в VII–XIV вв. М.: Наука, 1977. 240 с.
8. Сунгатов Ф.А. Научный отчет о раскопках Кранаевского курганного могильника в Мечетлинском районе Республики Башкортостан. Уфа // Архив ИА РАН. Р-1. № 24767, 24768. 2004. 90 с.
9. Юсупов Р.М. Палеоантропология Южного Урала в связи с расо- и этногенезом башкир // Антропология башкир. СПб., 2011. С. 91–118.
10. Юсупов Р.М. Антропологический состав башкир и его формирование // Башкиры. Этническая история и традиционная культура. Уфа, 2002. 246 с.

© Кутуев А.С., 2026

УДК 572(09):061.62(470.57)

Маннапов М.М.
г. Уфа, Россия

ИЗ ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ КРАНИОЛОГИЧЕСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ ОТДЕЛА ЭТНОЛОГИИ ИИЯЛ УФИЦ РАН

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *В статье рассматривается история формирования краниологической коллекции при лаборатории антропологической реконструкции отдела этнологии ИИЯЛ УФИЦ РАН, собранной в результате антропологических и археологических экспедиций. Подробно освещается многолетний вклад выдающегося ученого-антрополога Р.М. Юсупова в сбор краниологических материалов, создание специализированной лаборатории и развитие башкирской антропологической школы. Автор анализирует проблемы дефицита площадей для хранения коллекции, хронологию смены ее локаций, а также современный этап развития. Показано значение краниологического фонда как национального достояния, и обозначены перспективы привлечения молодых специалистов к междисциплинарным исследованиям.*

Ключевые слова: *краниологическая коллекция, Р.М. Юсупов, ИИЯЛ УФИЦ РАН, антропологическая реконструкция, палеоантропология, Южный Урал.*

Mannapov M.M.
Ufa, Russia

FROM THE HISTORY OF THE FORMATION OF THE CRANIOLOGICAL COLLECTION OF THE DEPARTMENT OF ETHNOLOGY OF THE IHLL UFRC RAS

Abstract. *This article examines the history of the formation of the craniological collection housed at the Laboratory of Anthropological Reconstruction (part of the Ethnology Department at the IHLL UFRC RAS), which was assembled through anthropological and archaeological expeditions. It details the long-standing contributions of the prominent anthropologist R.M. Yusupov to the collection of craniological materials, the establishment of the specialized laboratory, and the development of the Bashkir school of anthropology. The author analyzes issues regarding the lack of storage space for the collection, the history of its relocation, and its current stage of development. The article highlights the significance of the craniological repository as a national asset and outlines prospects for involving young specialists in interdisciplinary research.*

Keywords: *Craniological collection, R.M. Yusupov, IHLL UFRC RAS, anthropological reconstruction, paleoanthropology, South Urals.*

Краниологическая коллекция отдела этнологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук (ИИЯЛ УФИЦ РАН) относится к числу крупнейших собраний данного профиля на территории Российской Федерации [7, с. 557–572]. Коллекция состоит из двух фондов: палеоантропологического, характеризующего население Южного Урала с эпохи бронзы до XIII–XIV вв., и краниологического, содержащего материалы по башкирам [6, с. 7].

Истоки создания антропологической лаборатории на базе Института истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР (ИИЯЛ БФ АН СССР) связаны с началом исследовательской деятельности Рината Мухаметовича Юсупова (1951–2011) [1, с. 5]. В 1976–1979 гг., будучи аспирантом сектора этнической антропологии Ленинградского отделения Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР (ЛО ИЭ АН СССР) (науч. рук. И.И. Гохман), он приступил к целенаправленному сбору и изучению краниологических материалов, характеризующих антропологический состав башкирского народа [14, с. 66; 15, с. 99–100].

Научные изыскания целевого аспиранта от БФ АН СССР Р.М. Юсупова выполнялись в рамках темы кандидатской диссертации «Антропологический состав населения Южного Урала во II тыс. н.э.». Под его руководством была организована первая антропологическая экспедиция (1 июля – 15 августа 1977 г.) для изучения недействующих башкирских кладбищ вблизи дд. Арасланово и Иштуганово Мелеузовского района Башкирской АССР. В ходе раскопок было исследовано 120 погребений, из которых 101 костный образец происходил из д. Иштуганово, 19 – из д. Арасланово. В настоящее время в коллекционной описи лаборатории антропологической реконструкции отдела этнологии ИИЯЛ УФИЦ РАН представлены 70 и 12 черепов этой серии. Краниологические образцы 1977 г. были направлены в ЛО ИЭ АН СССР для проведения краниометрических измерений, а длинные и тазовые кости поступили на хранение в сектор археологии ИИЯЛ БФ АН СССР [6, с. 17–19; 8, л. 5–6].

Летом 1978 г. сбор материалов по краниологии башкир продолжился в Кигинском, Мечетлинском, Салаватском и Учалинском районах БАССР. В описи лаборатории зафиксирован 31 череп из д. Ахуново Салаватского района, 33 – из д. Гадельшино и 13 – из с. Наурузово Учалинского района [6, с. 34–37; 8, л. 13].

Об актуальности начатых Р.М. Юсуповым исследований свидетельствует тот факт, что в научной среде того периода имелась лишь одна краниологическая серия из 65 черепов, полученная в 1968 г. известным советским ученым М.С. Акимовой в ходе антропологической экспедиции в Кушнаренковском районе БАССР [5, с. 5].

После окончания аспирантуры в феврале 1980 г. Р.М. Юсупов был принят на должность младшего научного сотрудника сектора этнографии ИИЯЛ БФ АН СССР. Весной того же года

он организовал транспортировку из Ленинграда в Уфу материалов краниологических серий в количестве 500 единиц (черепа, скелеты и иные костные фрагменты), собранных им во время экспедиционных выездов на территории Башкирской АССР [9, л. 51–52].

Для обеспечения надлежащих условий хранения собранного материала были начаты мероприятия по организации специализированной лаборатории. В 1980 г. в качестве места хранения краниологической коллекции было выбрано подвальное помещение Музея археологии БФ АН СССР (ныне Музей археологии и этнографии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН), расположенного по адресу: г. Уфа, ул. Аксакова, 7.

В 1981 г. Р.М. Юсупов разработал подробный краниологический бланк, необходимый для фиксации параметров измерений черепов. Материал был отпечатан на ротапринте БФ АН СССР тиражом в 1000 экземпляров. Одновременно была сформирована программа краниологического изучения башкир на территории БАССР и в местах их компактного проживания в соседних областях, не охваченных предыдущими исследованиями. В том же году при содействии заведующих секторами этнографии и археологии ИИЯЛ БФ АН СССР Н.В. Бикбулатова и А.Х. Пшеничнюка был приобретен полный комплект из 7 краниологических инструментов, серийное производство которых в СССР в то время отсутствовало.

Первоначально собранный материал размещался на открытых стеллажах. Для оптимизации условий хранения Р.М. Юсупов подготовил заявку и рабочие чертежи для изготовления специализированных шкафов, лотков и разборочного стола. В 1984 г. силами ремонтно-строительного отдела БФ АН СССР было изготовлено 10 шкафов, что обеспечило надлежащее хранение антропологических образцов. С целью благоустройства помещения были проведены лакокрасочные работы и уложено напольное покрытие из ДСП [9, л. 95–96].

В первые годы функционирования антропологической лаборатории возникли затруднения, обусловленные отсутствием централизованного водоснабжения, необходимого для первичной обработки костного материала. Кроме того, остро встал вопрос об организации вытяжной вентиляции, поскольку в процессе исследований наблюдалась высокая концентрация сухой костной пыли, а также применялись воск и канифоль, необходимые для реставрации разрушенных фрагментов черепов.

В июле–августе 1981 г. в ходе работы антропологической экспедиции под руководством Р.М. Юсупова были получены две краниологические серии черепов в результате раскопок на территории недействующих башкирских кладбищ XVIII–XIX вв. вблизи с. Ташлы Альшеевского района и с. Кусеево Баймакского района БАССР. По итогам исследований у с. Ташлы были выявлены 76 захоронений и изучено 48 костных образцов. В настоящее время в коллекционной описи по этой серии представлен 41 череп. В Баймакском районе было изучено 88 погребений, получено 54 единицы антропологического материала. На инвентарном учете лаборатории находится 39 черепов из этих раскопок [6, с. 20–21, 24–26; 8, л. 15–17].

В 1982 г. антропологическая экспедиция сектора этнографии ИИЯЛ БФ АН СССР не проводилась. Ввиду значительного объема собранного материала было признано целесообразным временно приостановить его накопление до завершения обустройства антропологического хранилища. К ноябрю 1982 г. мероприятия по созданию лаборатории были завершены.

В феврале 1983 г. возникла необходимость в организации постоянного антропологического хранилища. Это обуславливалось ежегодным поступлением палеоантропологических материалов по итогам работ археологических полевых выездов, а также дальнейшим накоплением краниологических образцов, предусмотренных исследовательским планом Р.М. Юсупова. В связи с этим возникла потребность в переоборудовании предоставленного помещения в подвале Музея археологии БФ АН СССР, а также в выделении нового пространства, оснащенного водоснабжением и вытяжной вентиляцией, для лаборатории камеральной обработки. Для успешного осуществления сбора,

паспортизации и подготовки к дальнейшему использованию материалов остро встал вопрос о привлечении в штат постоянного лаборанта и научно-технического сотрудника.

В 1983 г. проводились полевые исследования на территории Архангельского и Илишевского районов БАССР. Были обследованы башкирские кладбища XVII–XIX вв. близ с. Абзаново, дд. Кызылярово и Муллакаево Архангельского района, а также с. Базитамак и д. Чуй-Атасево Илишевского района. По захоронению вблизи д. Муллакаево было изучено 93 черепа, у с. Абзаново – 8. Серия черепов по Илишевскому району в коллекционной описи представлена следующим образом: с. Базитамак – 14 ед., д. Чуй-Атасево – 59 ед.; по Архангельскому району: с. Абзаново – 8 ед., д. Муллакаево – 95 ед. [6, с.28–30, 37–41; 8, л. 3].

Полевой сезон 1984 г. начался в августе с раскопок вблизи с. Кулуево и д. Яр-аул Аргаяшского района Челябинской области. На мусульманском кладбище с. Кулуево было выявлено 78 погребений, изучено 62 костных образца. На кладбище недействующей д. Яр-аул исследовано 58 захоронений, давших 48 единиц краниологического материала. На инвентарном учете лаборатории числится: из с. Кулуево – 57, из д. Яр-аул – 41 череп [6, с. 41–45; 8, л. 28–31].

В сентябре 1984 г. серии черепов были получены во время экспедиционных работ на кладбищах XVIII–XIX вв. в Стерлибашевском и Федоровском районах БАССР. В ходе раскопок вблизи д. Нижний Аллагуват Стерлибашевского района было изучено 26 погребений и получено 19 костных образцов. В настоящее время в коллекционной описи эти материалы представлены 13 черепами. На мусульманском кладбище с. Старый Четырман Федоровского района по итогам антропологических изысканий в 36 захоронениях был исследован 31 костный образец. На инвентарный учет антропологической лаборатории включено 26 черепов [6, с. 15–16].

Новые поступления более чем в два раза увеличили объем имевшихся данных по краниологии башкир. С введением в научный оборот этих исследований сформировалось представление о краниологическом типе практически всех этнографических групп башкирского народа. Формируемая Р.М. Юсуповым коллекция наиболее полно отражала краниологическое своеобразие башкирского народа.

В 1984 г. в антропологической лаборатории сектора этнографии ИИЯЛ БФ АН СССР были проведены камеральная обработка, дезинфекция и реставрация собранных материалов, а также осуществлена межгрупповая статистическая обработка краниометрических данных по экспедициям 1977–1983 гг. Измерения проводились по программе, включавшей 104 признака с указателями. Во всех краниологических сериях были вычислены такие параметры, как средние значения признаков, средние квадратические отклонения, ошибки средних и коэффициенты вариации. При межгрупповом анализе использовались методы многомерной статистики: дисперсионный, кластерный (с построением дендрограмм), а также суммарный разбор по комплексу признаков. Возможности статистического процесса работы с данными существенно расширились благодаря привлечению вычислительного центра серии «ЭВМ ЕС-21» при отделе физики и математики БФ АН СССР (ОФМ БФ АН СССР). В массовой обработке исходных данных активное участие принимали сотрудники ОФМ БФ АН СССР кандидаты физико-математических наук Н.К. Бакиров и В.В. Евдокимова. Значительную помощь в обработке материалов оказали лаборанты В.В. Кравцов (1981 г.), Р.Н. Бакиров (1983–1984 гг.), Т.Х. Рафиков (1988–1990 гг.) и др.

В этот же период реконструкции и краниометрии подверглись полевые материалы археологов: 23 черепа эпохи бронзы из раскопок Ю.А. Морозова, 12 – из раскопок Р.А. Нигматуллина, 15 черепов из Охлебининского могильника из исследований А.Х. Пшеничнюка. Всего было обработано и отреставрировано более 370 черепов.

В 1984 г. помещение лаборатории неоднократно подвергалось затоплению, что вызывало постоянную сырость и приводило к порче коллекции. В это время ежегодные поступления антропологических материалов достигли более двух сотен единиц, остро обозначился дефицит их хранения. Проблема отсутствия элементарных условий для хранения и обработки краниологических материалов в антропологической лаборатории сектора этнографии, а также

необходимость поиска нового помещения обсуждались 23 апреля 1986 г. на открытом партийном собрании ИИЯЛ БФ АН СССР [9, л. 88–91].

Общая характеристика физического типа башкир XVIII–XIX вв. была сформулирована Р.М. Юсуповым в 1985 г. на материале 12 серий черепов, представляющих различные этнографические группы. Данные продемонстрировали высокий уровень антропологической консолидации башкирского этноса, несмотря на локальные территориальные различия, зафиксированные преимущественно в мужских сериях. Обнаруженные расхождения между территориально-этническими группами свидетельствовали о неоднородности антропологического состава башкир и взаимодействии различных расовых компонентов в процессе этногенеза [18; 19; 20].

В 1986 г. Р.М. Юсупов совершил разведочный выезд в Бурзянский район БАССР с целью выявления недействующих мусульманских кладбищ для сбора краниологического материала вблизи дд. Акбулатово, Аралбаево, Старосубхангулово, Татигачево [8, л. 33]. В это время в лаборатории были завершены камеральная обработка и измерение черепов эпохи бронзы из центральных, южных и западных районов Башкирии; также произведены изучение и реставрация черепов эпохи поздней бронзы из Абишевского (раскопки И.М. Акбулатова), Акназаровского и Санзяповского (Р.Б. Исмагилов), Качкиновского и Новоябалаклинского (Р.А. Нигматуллин), Чишминского (Ю.А. Морозов) могильников [9, л. 48–49].

В июне 1987 г. Р.М. Юсупов совершил командировку в Бардымский район Пермской области для изучения древних башкирских захоронений. Наиболее перспективным объектом исследований стало недействующее кладбище возле с. Султанай. От старожилов села было получено разрешение. Этот же вопрос был согласован на уровне районного руководства. Во время антропологической экспедиции в августе 1987 г. было изучено более 100 погребений, обследовано 76 костных образцов. В коллекционной описи лаборатории зарегистрировано 49 черепов [6, с. 26–27; 8, л. 4].

В 1988 г. силами инженерно-хозяйственной службы и РСО Башкирского научного центра Уральского отделения АН СССР (БНЦ УрО АН СССР) одно из подсобных помещений ИИЯЛ БНЦ УрО АН СССР было переоборудовано под лабораторию обработки антропологических материалов. Здесь уложили новое напольное покрытие, установили двухсекционный вытяжной шкаф, изготовили по чертежам 6 шкафов и 80 ящиков для хранения краниологического материала.

Прежнее помещение в подвале Музея археологии БНЦ УрО АН СССР было полностью отведено под хранилище палеоантропологических и краниологических коллекций. В нем выполнили стяжку пола, а также изготовили и доставили 120 специализированных ящиков. Из подвала музея в лабораторию для обработки и измерения был перевезен палеоантропологический материал эпохи бронзы, раннего железного века и средневековья.

С целью дальнейшего накопления материалов по башкирам в августе 1989 г. под руководством Р.М. Юсупова состоялась антропологическая экспедиция на территории Иргизлинского и Киекбаевского сельсоветов Бурзянского района. В ходе раскопок на древнем башкирском кладбище исчезнувшей д. Староакбулатово было выявлено 182 погребения и изучено 128 единиц краниологического образцов (в коллекционной описи представлено 118 черепов) [6, с. 21–24]. Серия черепов была также обследована на заброшенном мусульманском захоронении вблизи д. Татигачево Бурзянского района. Всего было исследовано 10 погребений; из-за избыточной увлажненности лесного грунта костяки имели плохую сохранность, вследствие чего для антропологического изучения были пригодны лишь 4 черепа, требовавшие глубокой реставрации. В общей сложности за полевой сезон 1989 г. было обнаружено 192 погребения и исследовано 132 черепа.

С 1989 г. антропологическая лаборатория сектора этнографии ИИЯЛ БНЦ УрО АН СССР была преобразована в лабораторию антропологических исследований (руководитель Р.М. Юсупов), а в штат на постоянную основу был принят лаборант. В лаборатории началось систематическое распределение краниологического материала по хронологическим эпохам: эпоха бронзы была представлена 87 черепами, ранний железный век – 495, раннее

средневековье – 58, позднее средневековье – 42 черепами. В общей сложности коллекция лаборатории включила материалы из более чем 600 погребений. Часть материалов из коллекции, собранной Р.М. Юсуповым, были переданы на постоянное хранение в фонды Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН [16, с. 7]. В этот период были завершены камеральная обработка, реставрация и измерение черепов XIX – начала XX в. из башкирского захоронения д. Акбулатово Бурзянского района. Также проведены измерения серий черепов, полученных в ходе раскопок кладбища с. Султанай Бардымского района Пермской области и осуществлен статистический анализ результатов измерений, наладилось научное сотрудничество с археологами университетов Волгограда и Челябинска, от которых также поступали палеоантропологические материалы. Были выполнены обработка, краниометрия и количественный анализ материалов эпохи раннего железа и позднего средневековья с территории Южного Урала и Оренбургской области. По эпохе раннего железа были исследованы черепа из Охлебининского могильника, сарматские серии из Новомурапталовских, Альмухаметовских, Уметбаевских и Каратальских курганов; обработаны также материалы золотоордынского времени из могильников Урта-Буртя, Рычковка, Линевка Оренбургской области и др. Всего в научный оборот было введено 187 черепов мужского населения, датируемых от эпохи бронзы до XIII–XIV вв.

В 1991 г. в лаборатории антропологических исследований завершились реставрационные мероприятия и измерение черепов из Дежневских и Филипповских курганов, Бирского могильника (30 ед.), а также изучение черепов башкир XIX–XX вв. из Бурзянского района (79 ед.) с последующим эмпирическим анализом новых палеоантропологических данных [9, л. 72–74]. В 1992 г. осуществлялись реставрация и измерение 59 черепов из археологических раскопок 1991–1992 гг. В 1993 г. проведена камеральная обработка 38 черепов, переданных для исследования из Башкирского государственного педагогического института, а также палеоантропологических материалов, поступивших от археологов ИИЯЛ УНЦ РАН.

В 1995 г. планировалась организация сектора этнической антропологии на базе антропологической лаборатории численностью 7–8 человек (1 старший научный сотрудник, 2 младших научных сотрудника, 2 стажера-исследователя, 1 лаборант) с выделением дополнительных площадей для хранения краниологического фонда, однако эти планы не были реализованы. В этом же году Р.М. Юсупов принял участие в работе археологических экспедиций: в Баймакском районе Республики Башкортостан (июль – август, начальник отряда В.Н. Васильев): была получена серия черепов кочевников эпохи раннего железного века; в Хайбуллинском районе РБ (сентябрь – октябрь, начальник отряда Г.Н. Гарустович): для антропологических исследований были переданы черепа эпохи бронзы. В итоге коллекция пополнилась на 47 единиц. В сентябре 1995 г. Р.М. Юсупов совместно со студентами БашГУ принял участие в раскопках башкирского кладбища XIX в. вблизи недействующей д. Динмухаметово (Карагас) Зилаирского района РБ, собрав 34 черепа для лаборатории [17, с. 345–347; 9, л. 75–77].

В мае 1996 г. Р.М. Юсупов провел разведку объектов для антропологических раскопок в Мечетлинском районе РБ, зафиксировав старинные башкирские захоронения вблизи дд. Азангулово, Аккино и Лемезы-Тамак. Летом 1996 г. участвовал в полевых работах ИИЯЛ УНЦ РАН и Научно-производственного центра по охране и использованию недвижимых объектов культурного наследия (НПЦ РБ). В частности, при раскопках Юлдыбаевских курганов эпохи бронзы и раннего железа (начальник отряда В.Н. Васильев) в Зилаирском районе им было получено 3 черепа различной сохранности. Близ д. Баишево Баймакского района силами экспедиции НПЦ РБ (рук. А.Ф. Яминов) были проведены археологические работы на башкирском кладбище XIX в., в результате чего на баланс лаборатории было передано 15 черепов. В ходе исследования кургана эпохи раннего железного века у д. Петропавловский (Юбилейный) Хайбуллинского района (рук. Р.А. Мигранов) был обнаружен женский костяк V в. до н. э. Также Р.М. Юсупов привлекался к работам археологического отряда Г.Н. Гарустовича для определения пола и возраста погребенных. Всего за сезон 1996 г.

лаборатория получила 22 черепа. В течение этого года сотрудник лаборатории А.А. Вильданов проводил камеральную обработку и систематизацию черепов ранних кочевников, принял участие в исследовании 6 курганов в ходе научной экспедиции под руководством В.Н. Васильева, откуда для лаборатории было отобрано 7 черепов, прошедших первичную обработку [9, л. 100–104].

На протяжении трех лет, с 1996 г. по 1998 г. Р.М. Юсупов регулярно аргументировал необходимость ускорения решения вопроса о выделении новых площадей для хранения краниологического материала в чердачном помещении административного корпуса УНЦ РАН по проспекту Октября, 71.

В 1997 г. антропологи ИИЯЛ УНЦ РАН провели обработку, частичную реставрацию и краниометрию черепов эпохи Золотой Орды, а также выполнили измерения и статистический анализ материалов из Аллагуватовского могильника. Параллельно велась работа в фондах МАЭ УНЦ РАН с коллекциями эпохи раннего железного века.

В 1998 г. Р.М. Юсупов осуществил реставрацию и измерение средневековых черепов из бассейна р. Урал и с территории Актюбинской области Республики Казахстан с составлением индивидуальных таблиц. Им же в 1999 г. были проведены обработка, реставрация, измерение и количественный анализ материалов, поступивших из археологических раскопок прошлых лет: Филипповских курганов (раскопки А.Х. Пшеничнюка), мавзолея Хусейн-бека (рук. Г.Н. Гарустович) [11, с. 294–302; 12, с. 157–167; 21, с. 258–269], а также башкирской серии черепов XIX в. из с. Султанай Пермской области (Р.М. Юсупов). Дополнительно были обработаны и проанализированы серии черепов ногайцев и кипчаков XIII–XIV вв. (рук. В.А. Иванов, Н.Г. Нефедов). В 2000 г. Р.М. Юсупов выехал в командировку на территорию Баймакского, Зианчуринского и Мелеузовского районов РБ для фиксации башкирских кладбищ в зонах затопления.

В период 1998–2001 гг. А.А. Вильданов выполнил первичную обработку (297 ед.), реставрацию (56 ед.) и измерение (156 ед.) черепов эпохи раннего железа и средневековья, принял участие в пяти экспедиционных выездах, по итогам которых фонды пополнились 47 черепами эпохи раннего железного века. Он проводил исследования по антропологии ранних кочевников Южного Урала, систематизировал таблицы индивидуальных и средних данных, осуществил камеральную обработку, реконструкцию и измерение черепов из Шиповского могильника (102 ед.). Значительным этапом работы стали создание компьютерной базы краниологических данных в формате электронных таблиц Excel и внедрение методики статистического анализа в программном обеспечении «Statistica» для Windows.

В июле 2002 г. состоялась антропологическая экспедиция в Краснокамский район РБ, где Р.М. Юсупов зафиксировал старинные недействующие кладбища вблизи д. Иске Кайынлык и с. Старая Мушта. Разведочный раскоп подтвердил, что захоронения были совершены по мусульманскому обряду; были установлены половозрастная принадлежность погребенных и наличие палеопатологий. Дальнейшее исследование 9 черепов продолжилось в лаборатории отдела этнографии и антропологии ИИЯЛ УНЦ РАН [8, л. 79]. В том же году он принял участие в раскопках Старомуштинского могильника (руководитель Ф.А. Сунгатов), откуда поступило 12 черепов.

В 2003 г. были обследованы старинные башкирские кладбища дд. Абдрашитово, Каранаево и с. Старохалилово Дуванского района РБ, изучено 14 черепов. В коллекционной описи по д. Абдрашитово числится 10 ед., по с. Старохалилово – 80 ед. [6, с. 30–34]. В августе 2003 г. Р.М. Юсупов исследовал захоронение вблизи д. Валитово Хайбуллинского района, в результате чего краниологическая коллекция лаборатории пополнилась 5 черепами [8, л. 81].

В июле 2004 г. Р.М. Юсупов подготовил ряд предложений о планах развития лаборатории («К вопросу создания Центра антропологических исследований»), где обосновал необходимость организации специализированного регионального центра на Южном Урале на базе ИИЯЛ УНЦ РАН или самостоятельного подразделения при УНЦ РАН для координации профильных исследований. В структуру центра предлагалось включить направления по изучению древнего населения (палеоантропология, палеопатология, палеодемография,

пластическая реконструкция лица) и современного населения (дерматоглифика, одонтология, серология, соматометрия). Проект создания центра краниологической коллекции или единого депозитария учета и хранения этнографических и антропологических материалов был включен им в Программу развития научно-исследовательской работы кандидата на должность директора ИИЯЛ УНЦ РАН (ноябрь 2005 г.) [9, л. 19–23].

Весной 2005 г. было принято решение о передаче бывшего здания рентгенодиагностической службы поликлиники УНЦ РАН (пристрой к административному корпусу) для хранения фондов ИИЯЛ УНЦ РАН, а в ноябре 2025 г. был издан приказ УНЦ РАН о передаче во временное пользование этого здания для размещения рукописного фонда отдела литературы и краниологического материала антропологической лаборатории отдела этнологии ИИЯЛ УНЦ РАН [3; 10, л. 13–14]. Выделенная площадь оказалась недостаточной для размещения коллекции, насчитывавшей более 1500 черепов. В связи с этим дирекция института повторно обратилась к руководству УНЦ РАН с просьбой о выделении двух помещений площадью 30 кв. м на цокольном этаже административного корпуса УНЦ РАН за счет освобождавшихся площадей Института биологии или Института органической химии. Сотрудники ИИЯЛ УНЦ РАН собственными силами осуществили демонтаж и вынос недействующего старого рентгенологического оборудования. В октябре 2005 г. службами УНЦ РАН был проведен капитальный ремонт новых помещений лаборатории и оказана помощь в приобретении 31 специализированного шкафа. В дальнейшем для этих шкафов по подготовленным эскизам были изготовлены полки для оптимального размещения краниологических образцов [3].

Однако, согласно постановлению Президиума УНЦ РАН от 24 апреля 2006 г., директору ИИЯЛ УНЦ РАН было предписано подобрать иные помещения для антропологической лаборатории и рукописного отдела, а освобожденные площади рентгенодиагностической службы вернуть поликлинике в связи с приобретением нового современного рентгеновского аппарата [4].

В марте 2007 г. ИИЯЛ УНЦ РАН направил запрос руководству академического центра о содействии в проведении текущего ремонта в помещении № 8 подвала здания Института биохимии и генетики УНЦ РАН, выделенного под краниологическое хранилище, где требовалось выполнить цементную стяжку полов, укладку линолеума, выравнивание стен гипсокартоном, монтаж подвесного потолка, подведение холодного водоснабжения и электромонтажные работы [2].

В феврале 2008 г. на имя председателя УНЦ РАН поступило обращение заведующего отделом этнологии ИИЯЛ УНЦ РАН Р.М. Юсупова о предоставлении площадей для хранения и камеральной обработки палеоантропологической коллекции в научно-вспомогательном здании по адресу: г. Уфа, ул. Давлеткильдеева, 5/2 [4; 10]. По решению Президиума УФИЦ РАН с сентября 2008 г. указанные площади были выделены, и материалы лаборатории хранились там вплоть до апреля 2026 г.

На основании официального письма УНЦ РАН от 25 августа 2011 г. антропологическая лаборатория отдела этнологии ИИЯЛ УНЦ РАН была переименована в лабораторию антропологической реконструкции (А.И. Нечвалода) [13]. В 2012 г., через год после кончины Р.М. Юсупова, оставшаяся часть краниологического материала была транспортирована из подвала Музея археологии и этнографии ИЭИ УНЦ РАН в новые помещения на ул. Давлеткильдеева, 5/2. В 2014 г. был опубликован каталог краниологического собрания по башкирам. Следующим этапом было запланировано создание электронной краниометрической базы данных по башкирским черепам [6, с. 13–14].

Вскоре назрел вопрос о переезде краниологической коллекции лаборатории антропологической реконструкции отдела этнологии ИИЯЛ УФИЦ РАН в отремонтированные подвальные помещения при Институте математики с вычислительным центром УФИЦ РАН, и переезд коллекции состоялся.

Таким образом, краниологическая коллекция перемещалась из здания в здание из-за многолетнего дефицита специализированных площадей. С 1980 г. антропологическая

лаборатория сменила несколько адресов, включая подвал Музея археологии, поликлинику УНЦ РАН и научно-вспомогательное здание по ул. Давлеткильдеева. Итогом этого процесса в апреле 2026 г. стал переезд коллекции в отремонтированные подвальные помещения Института математики с ВЦ УФИЦ РАН. Поскольку краниологические материалы требуют температурного режима и консервации, данное место хранения должно обеспечить долговременную сохранность уникального фонда и завершить историю его вынужденных перемещений.

Башкирский антрополог Р.М. Юсупова выступил не только непосредственным собирателем краниологической коллекции, но и основоположником башкирской школы антропологии. Его исследования доказали антропологическую консолидацию башкир при локальной неоднородности этноса, заложив определенную основу для изучения этногенеза народов Урало-Поволжья. Постоянное пополнение этой коллекции необходимо, так как краниологические данные незаменимы для изучения демографии, адаптации, питания и выявления палеопатологий древних и средневековых популяций. Сохранение краниологического фонда и развитие антропологической школы невозможны без притока молодых специалистов и увлеченных кадров. Освоение этой научной дисциплины должно начинаться со школьной или студенческой скамьи. Правильным решением этой задачи станет привлечение студентов профильных факультетов (исторических, биологических, медицинских), учащихся медколледжей и старшеклассников. С этой целью на базе лаборатории целесообразно организовать регулярный цикл лекций и мастер-классов по реставрации костных материалов, антропогенезу и палеопатологии. Это позволит молодежи включиться в междисциплинарные исследования и обучиться методам краниологии и антропологической реконструкции.

Дальнейшее развитие лаборатории связано с деятельностью антрополога А.И. Нечвалоды. Применение им метода М.М. Герасимова позволяет переводить краниометрические параметры в наглядные пластические и графические образы, что существенно расширяет исследовательские возможности и способствует музеефикации исторического наследия. Под руководством А.И. Нечвалоды лаборатория имеет возможность значительно укрепить междисциплинарные связи с ведущими антропологическими центрами России и ближнего зарубежья.

В целом сформированная многолетними усилиями Р.М. Юсупова краниологическая коллекция ИИЯЛ УФИЦ РАН является сегодня не просто академическим объектом, но и подлинным национальным достоянием Республики Башкортостан, требующим всесторонней поддержки, защиты и дальнейшего научного осмысления.

Список источников и литературы:

1. Абсалямова Ю.А., Илимбетова А.Ф. Ринат Мухаметович Юсупов – основоположник башкирской школы антропологии // Этногенез. История. Культура: IV Юсуповские чтения. Материалы IV Международной научной конференции, посвященной памяти Рината Мухаметовича Юсупова. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2021. С. 5–17.

2. Архив ИИЯЛ УФИЦ РАН: входящие документы за 2006 г., письмо ИИЯЛ УНЦ РАН от 16.03.2007 г.

3. Архив ИИЯЛ УФИЦ РАН: исходящие документы ИИЯЛ УНЦ РАН за 2005 г., письма ИИЯЛ УНЦ РАН от 21.06.2005 г., от 03.10.2005 г.

4. Архив ИИЯЛ УФИЦ РАН: приказы, постановления Президиума УНЦ РАН, 2006–2010 гг., приказ УНЦ РАН от 24.06.2006 г., приказы УНЦ РАН от 04.02.2008 г., 15.09.2008 г.

5. Дубова Н.А. Главный антрополог Башкортостана // Этногенез. История. Культура: I Юсуповские чтения. Материалы Межд. научной конф., посв. памяти Рината Мухаметовича Юсупова. Уфа, 17–19 ноября 2011 г. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. С. 4–12.

6. Краниологическое собрание Института истории, языка и литературы. Башкиры. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014.

7. Куфтерин В.В., Нечвалода А.И., Сюткина Т.А. Краниологическая коллекция по близким к современности башкирам как источник по истории заболеваний прошлого: сифилис // Уфимский археологический вестник. 2024. Т. 24. № 3. С. 557–572.

8. Национальный архив РБ. Ф. Р-10369. Оп. 1. Д. 8. Л. 3–6, 13, 15–17, 28–31, 33, 79, 81.

9. Национальный архив РБ. Ф. Р-10369. Оп. 1. Д. 13. Л. 19–23, 48–49, 51–52, 72–77, 88–91, 95–96, 100–104.

10. Научный архив Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук. Ф. 4. Оп. 1. Д. 584. Л. 13–14; Оп. ДМН. Д. 78.

11. Нечвалода А.И. Скульптурные антропологические реконструкции по черепам погребенных в мавзолее Хусейн-бека: 20 лет спустя // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. Т. 1. № 3. С. 294–302.

12. Нечвалода А.И. Черепа ранних кочевников Южного Урала из Переволачанского курганного некрополя // Уральский археологический вестник. 2014. № 14. С. 157–167.

13. Письмо УНЦ РАН за № 17101-1256-549 от 25.08.2011 г.

14. Псянчин А.В. Становление и развитие этнографических и антропологических исследований в Ордена Знак Почета институте истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. Т. 1. № 1. С. 61–68.

15. Псянчин А.В., Маннапов М.М. Современные исследования отдела этнологии ИИЯЛ УФИЦ РАН // Известия Уфимского научного центра РАН. 2022. № 2. С. 93–101.

16. Широбоков И.Г., Моисеев В.Г., Козинцев А.Г., Хартанович В.И., Чистов Ю.К., Громов А.В. Индивидуальные краниометрические данные близких к современности групп населения Восточной и Северо-Восточной Европы. Электронное издание / Отв. ред. А.А. Казарницкий. СПб.: МАЭ РАН, 2017. С. 7.

17. Юсупов Р.М. Антропологические исследования 1995 г. башкирского кладбища д. Кара-Агачево Зилаирского района Республики Башкортостан // Развитие гуманитарной науки в регионах России: Материалы Межд. научной конф., посв. 85-летию Института истории, языка и литературы УНЦ РАН. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2017. С. 345–347.

18. Юсупов Р.М. Краниология башкир. Л.: Наука, 1989. 198 с.

19. Юсупов Р.М. Материалы по краниологии башкир. Уфа: БНЦ УрО АН СССР. 1989. 245 с.

20. Юсупов Р.М. Историческая антропология Южного Урала и формирование расового типа башкир: Препринт доклада. Уфа: Изд-во БНЦ УрО АН СССР. 1991. 35 с.

21. Юсупов Р.М., Нечвалода А.И. Палеоантропология ранних кочевников Южного Урала по материалам Филипповских курганов // Пшеничнюк А.Х. Филипповка: Некрополь кочевой знати IV века до н.э. на Южном Урале. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012. С. 258–269.

© Маннапов М.М., 2026

УДК 930.25:741.02:572

Маннапов М.М., Маннапова Г.Д.
г. Уфа, Россия

РИСУНКИ, ЗАРИСОВКИ И СХЕМЫ ИЗ ДОКУМЕНТАЛЬНОГО НАСЛЕДИЯ УЧЕНОГО-АНТРОПОЛОГА Р.М. ЮСУПОВА

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *В статье рассматривается фонд личного происхождения антрополога Р.М. Юсупова в Национальном архиве Республики Башкортостан (комплексное документальное наследие ученого). Особое внимание уделено зарисовкам, рисункам и чертежам, которые выступают не только как иллюстративный материал, но и как*

самостоятельный научный источник, на примере полевых зарисовок, схем, чертежей и набросков, сделанных в ходе экспедиций показана их научная ценность.

Ключевые слова: *антропология, архив, личный фонд, наследие, Р.М. Юсупов, рисунки, схемы, чертежи, экспедиция, этнография.*

Mannapov M.M., Mannapova G.D.
Ufa, Russia

DRAWINGS, SKETCHES AND DIAGRAMS FROM THE DOCUMENTARY HERITAGE OF THE ANTHROPOLOGIST R.M. YUSUPOV

Abstract. *The article examines the personal collection of the anthropologist R.M. Yusupov in the National Archive of the Republic of Bashkortostan – a comprehensive documentary legacy of the scientist. Special attention is paid to the researcher's graphic legacy – sketches, drawings and blueprints, which serve not only as illustrative material but also as an independent scientific source. The value of these materials is demonstrated using examples of field sketches, diagrams, blueprints and drafts made during expeditions.*

Keywords: *anthropology, archive, blueprints, diagrams, drawings, ethnography, expedition, heritage, personal fund, R.M. Yusupov.*

Сегодня основным хранилищем документального наследия ученого-антрополога Р.М. Юсупова является Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). В 2015 г. его личный архив поступил в ГКУ РБ «Центральный архив общественных объединений РБ», который ныне является структурным подразделением НА РБ.

В результате научно-технической обработки был сформирован фонд личного происхождения Р.М. Юсупова (Ф. Р-10369). Фонд включает 55 единиц хранения общим объемом в 964 листа и разделен по пяти тематическим группам. В его составе – биографические документы, материалы научной и служебной деятельности, переписка, документы об ученом, а также собранные Р.М. Юсуповым материалы. Особую ценность, наряду с текстовыми материалами, представляют зарисовки, рисунки, схемы и чертежи, выполненные исследователем, которые служат не только иллюстрациями к его научным работам, но и самостоятельным источником.

В разделе биографических документов сосредоточены материалы личного характера: диплом об окончании Башкирского государственного медицинского института, диплом кандидата исторических наук, удостоверения, протоколы экзаменационных комиссий.

Ключевое значение для исследований имеют материалы научной и служебной деятельности. В их числе – таблицы индивидуальных и средних значений краниологических серий башкир (по мужским и женским черепам), полевые отчеты, рабочие программы, годовые планы, а также рукопись докторской диссертации «Антропологический состав башкир по данным краниологии» с отзывами и рецензиями. Графические материалы в этом разделе – рисунки, схемы и чертежи – дополняют черновики статей и опубликованные труды.

Раздел эпистолярного наследия включает личную и служебную переписку Р.М. Юсупова, в том числе корреспонденцию с зарубежными коллегами, а также поздравительные открытки. В разделе документов об ученом собраны биографические статьи о нем, письма и телеграммы с соболезнованиями, направленные семье после его кончины.

Р.М. Юсупов известен в научном мире как известный исследователь процессов расогенеза, формирования антропологического состава, а также проблем миграции и метисации древнего и современного населения Южного Урала. Его наследие имеет фундаментальное значение для отечественной этнографии и антропологии. При этом ученый обладал и выраженной творческой стороной: хорошо пел, рисовал, а после его смерти был издан сборник стихов «Синий блокнот».

Для антрополога рисунок – это полноценный научный метод: он позволяет точно зафиксировать детали и наглядно представить результаты [1; 3]. Полевые зарисовки Р.М. Юсупова очень ценны, и со временем их значение не снижается, поскольку в них зафиксированы объекты и детали, многие из которых сегодня уже утрачены. Изображение объектов в их естественном окружении делает эти рисунки незаменимым источником для современных научных реконструкций, позволяя воссоздать первоначальный облик археологических и этнографических объектов Южного Урала.

В контексте графического наследия исследователя ключевое значение в структуре фонда имеет дело «Зарисовки Р.М. Юсупова» [4], а также многочисленные рисунки, схемы и планы на страницах его полевых дневников, рукописей монографий и отчетов. Особенность рисунков Р.М. Юсупова – спонтанность: большинство набросков возникало в моменты научных раздумий и творческого поиска. Они передают ход исследовательской работы, включая различные варианты и сомнения автора.

Сюжетное разнообразие карандашных рисунков чрезвычайно широко: от природных мотивов, птиц и лошадей до традиционных башкирских юрт и родовых знаков. Особое место занимают портреты друзей, зарисовки неизвестных лиц, женские силуэты, а также автопортрет самого Р.М. Юсупова [7, л. 123]. Наряду с мягким карандашным штрихом в архивных материалах часто встречаются и графические наброски, выполненные обычной ручкой.



Рис. 1. Автопортрет Р.М. Юсупова



Рис. 2. Портрет Ю.Х. Юлдашбаева



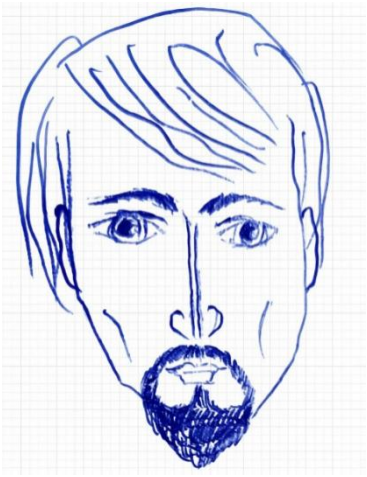




Рис. 3. Портреты людей

Особый интерес представляет рисунок, выполненный в апреле 1981 г. в ходе командировки в Миякинский район Башкирской АССР. Целью поездки был сбор материалов для создания портрета башкирского поэта-просветителя Мифтахетдина Акмуллы к 150-летию со дня его рождения. В составе группы вместе с Р.М. Юсуповым работали писатель-публицист Р.З. Шакуров, скульптор З.Р. Басыров и старший научный сотрудник сектора литературы ИИЯЛ БФ АН СССР А.Х. Вильданов. Во время беседы с жителем д. Туксанбаево Гильмановым Хайбуллой Гильмановичем Р.М. Юсупов выполнил набросок портрета Мифтахетдина Акмуллы [Рис. 4].



Рис. 4. Портрет М. Акмуллы по словесному описанию

Особую этнографическую ценность представляют зарисовки Р.М. Юсупова, посвященные быту башкир, интерьеру башкирской юрты, схемам ее сборки и организации внутреннего пространства и т.д.

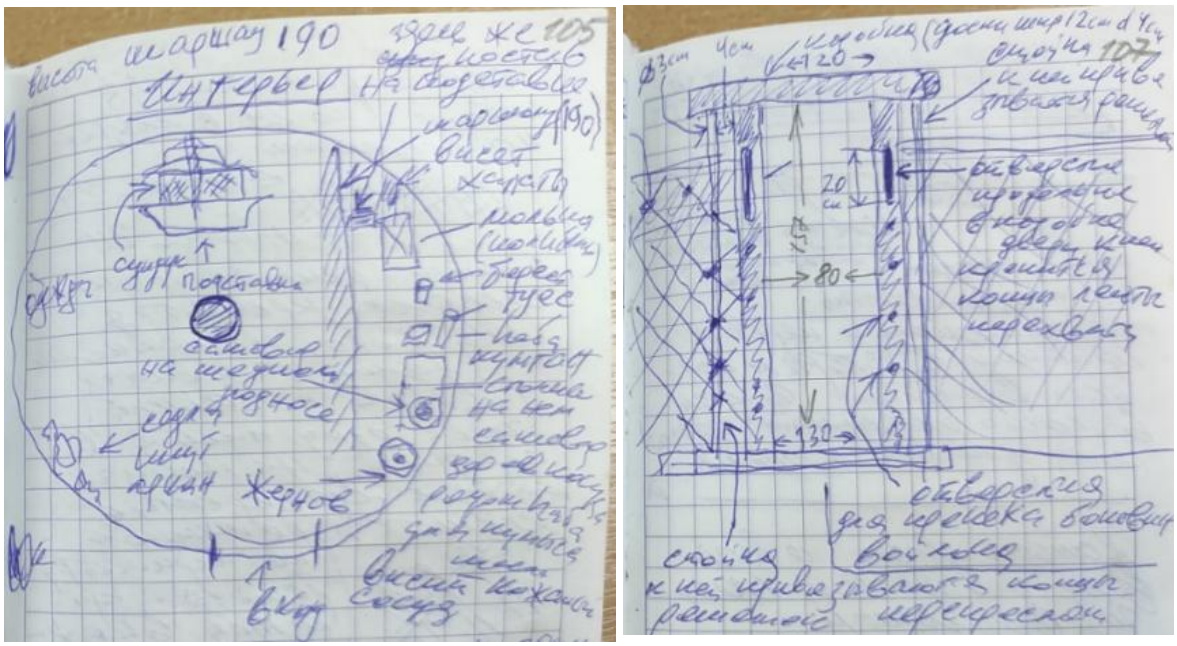


Рис. 5. Схема интерьера, сбора и разбора башкирской юрты

Значительную часть творческого наследия Р.М. Юсупова составляют изображения объектов его научных изысканий: рисунки черепов и костей, схемы полевых лагерей, детальные зарисовки курганов, каменных изваяний, старинных башкирских кладбищ и надмогильных сооружений, а также чертежи погребальных комплексов и планы раскопов.

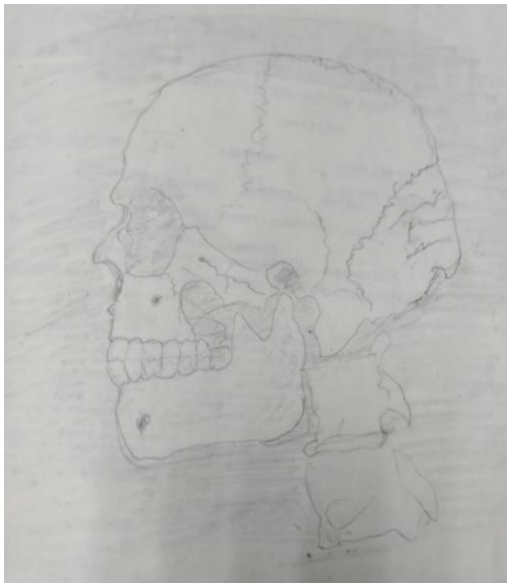


Рис. 6. Череп

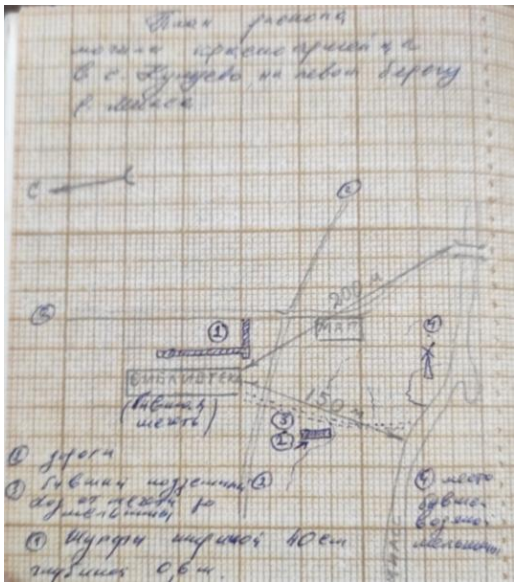


Рис. 7. План раскопа кладбища д. Кулуево Аргаяшского района Челябинской области

Так, в августе 1989 г. под руководством Р.М. Юсупова прошла антропологическая экспедиция на территории Бурзянского района БАССР. В материалах фонда сохранилась схема разбивки полевого лагеря вблизи башкирского кладбища у д. Акбулатово – на восточном склоне горы, заросшем березняком, где прослеживались следы старинных захоронений, но отсутствовали надмогильные камни [5, л. 23; 6, л. 43 об.].

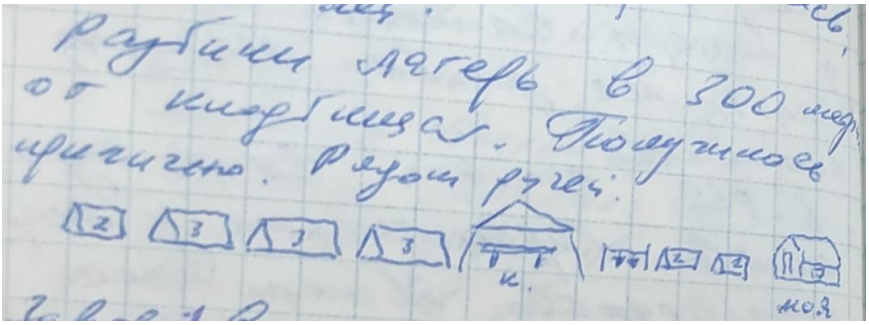


Рис. 8. Схема разбивки полевого лагеря

Согласно полевому дневнику Р.М. Юсупов, в июле 1996 г. он участвовал в работе экспедиции НПЦ РБ (начальник отряда А.Ф. Яминов) по исследованию башкирского кладбища XIX в. вблизи д. Баишево Баймакского района Республики Башкортостан. Особый интерес представляют рисунки и схемы захоронений. Например, при описании погребения № 3 исследователь зафиксировал западную ориентировку могилы, отсутствие тамг, наличие каменной обкладки, а также размеры овала и каменного изголовья. Антропологические данные позволили установить, что погребена женщина 35–40 лет; конструкция могилы глубиной 1 м 30 см включала деревянное перекрытие подбоя [8, л. 6].



Рис. 9. Описание погребения и рисунок могилы

В июне 1987 г. Р.М. Юсупов побывал в Бардымском районе Пермской области, где изучал старинные башкирские захоронения у деревень Кордак, Сарыш и Султанай. В связи с тем, что население д. Кордак к 60-х гг. XX в. расселилось по соседним населенным пунктам, он сосредоточился только на визуальном обследовании сохранившегося кладбища. Особое внимание было уделено формам покрытий надмогильных срубов, породе древесины и размерам памятников – все эти особенности были детально зафиксированы в полевых зарисовках [5, л.4; 9, л. 29–30].

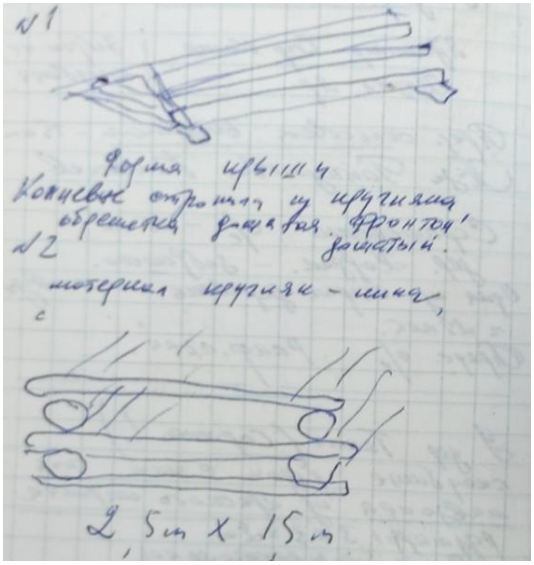


Рис. 10. Фрагменты надмогильных срубов

Таким образом, представленная из личного фонда ученого коллекция убедительно показывает, что художественное наследие Р.М. Юсупова отличается особой привлекательностью. Его рисунки, зарисовки, схемы и чертежи остаются удивительным творением ученого и являются ценнейшим источником по антропологии и этнографии.

Список источников и литературы:

1. Бугаевский К.А. Антропология и известные антропологи в отражении средств коллекционирования // Вестник оперативной хирургии и топографической анатомии. 2021. Т. 1. № 3. С. 20–34.
2. Гирфанов Т.Х. Возвращение Акмуллы: как создавался портрет поэта-просветителя // Республика Башкортостан. 2017. 19 января.
3. Овсянников В.В. Палеоэкологическое изучение культурного слоя поселений лесостепного Предуралья (история и некоторые итоги) // Уфимский гуманитарный журнал. 2026. Т. 3. № 1. С. 71–81.
4. Национальный архив РБ. Ф. Р-10369. Оп. 1. Д. 5.
5. Национальный архив РБ. Ф. Р-10369. Оп. 1. Д. 8. Л. 23.
6. Национальный архив РБ. Ф. Р-10369. Оп. 1. Д. 42. Л. 24 об.
7. Национальный архив РБ. Ф. Р-10369. Оп. 1. Д. 44. Л. 123.
8. Национальный архив РБ. Ф. Р-10369. Оп. 1. Д. 46. Л. 6.
9. Национальный архив РБ. Ф. Р-10369. Оп. 1. Д. 47. Л. 29–30.

© Маннапов М.М., Маннапова Г.Д., 2026

УДК 572.9:903(470.57)

Мигранова Э.В., Илимбетова А.Ф.
г. Уфа, Россия

ОСНОВОПОЛОЖНИК БАШКИРСКОЙ ШКОЛЫ АНТРОПОЛОГИИ: К 75-ЛЕТИЮ РИНАТА МУХАМЕТОВИЧА ЮСУПОВА

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН
№ 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *Статья приурочена к 75-летию со дня рождения известного ученого-антрополога, этнолога Рината Мухаметовича Юсупова (1951–2011). В работе рассматриваются его вклад в становление и развитие башкирской антропологической*

школы, основные публикации, ключевые направления исследований, включающие изучение антропологического состава и этнической истории населения Южного Урала. Особое внимание уделено роли Р.М. Юсупова в подготовке кадров и институционализации антропологических и этнологических исследований в Башкортостане.

Ключевые слова: *Р.М. Юсупов, антропология, антропологический состав народов Южного Урала, краниология, этногенез башкир, международная научная конференция «Юсуповские чтения».*

Migranova E.V., Ilimbetova A.F.
Ufa, Russia

THE FOUNDER OF THE BASHKIR SCHOOL OF ANTHROPOLOGY: ON THE 75TH ANNIVERSARY OF RINAT MUKHAMETOVICH YUSUPOV

Abstract. *The article is dedicated to the 75th anniversary of the birth of the prominent scholar, anthropologist and ethnologist Rinat Mukhametovich Yusupov (1951–2011). The paper examines his contribution to the establishment and development of the Bashkir school of anthropology, his major publications, and key research areas, which include the study of the anthropological composition and ethnic history of the population of the Southern Urals. Particular attention is paid to R. M. Yusupov's role in training specialists and institutionalizing anthropological and ethnological research in Bashkortostan.*

Keywords: *R.M. Yusupov, anthropology, anthropological composition of the peoples of the Southern Urals, craniology, ethnogenesis of the Bashkirs, International Scientific Conference «Yusupov Readings».*

В ноябре 2026 г. научное сообщество отмечает знаменательную дату – 75-летие со дня рождения ученого с мировым именем, выдающегося исследователя, кандидата исторических наук, профессора Рината Мухаметовича Юсупова. Его жизненный путь неразрывно связан с развитием антропологической науки в Башкортостане. Р.М. Юсупов не только заложил теоретические основы своих исследований, но и сформировал практическую базу для последующих поколений ученых. Его вклад в развитие научного сообщества получил международное признание: членство в престижных профессиональных объединениях: Ассоциации этнографов и антропологов России, Европейской ассоциации антропологов – стало ярким свидетельством того, как региональные научные достижения обрели всемирное значение. За вклад в изучение истории и культуры башкирского народа в 2003 году Р.М. Юсупов был удостоен звания «Заслуженный работник культуры Республики Башкортостан».

Р.М. Юсупов родился 13 ноября 1951 г. в селе Исянгулово Зианчуринского района Башкирской АССР в семье сельских интеллигентов. Именно родители привили ему те качества, которые впоследствии определили весь его жизненный путь: уважение к труду, неутомимую тягу к знаниям и обостренное чувство ответственности за свое дело.

Фундаментальное медицинское образование, полученное на лечебном факультете Башкирского медицинского института (1969–1975) в статусе «Ленинского стипендиата», дало ему прочную естественнонаучную базу. Однако круг научных интересов молодого исследователя простирался далеко за пределы клинической медицины. Определяющим этапом становления ученого стали стажировка и последующая очная аспирантура в 1976–1979 годах в Ленинградском отделении Института этнографии имени Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР, где под руководством выдающегося российского антрополога И.И. Гохмана сформировались его научные взгляды и исследовательские методы, в которых строгие академические подходы соединялись с глубоким пониманием историко-культурного контекста. После окончания аспирантуры он вернулся в Уфу и связал свою судьбу с Институтом истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР. В 1982 г. защитил кандидатскую диссертацию «Антропологический состав башкир по данным краниологии». За

годы научной деятельности ученый организовал многочисленные антропологические и этнографические экспедиции (в том числе международные) и стал автором более 300 научных трудов, опубликованных в России, Финляндии, Швеции, США, Хорватии, Венгрии, Италии и других странах. Одними из ярких и плодотворных научных мероприятий стали Советско-Финляндская экспедиция по Башкирии (1983) и экспедиция по пути Ибн-Фадлана «Сафир-89». Р.М. Юсупов обладал выраженными организаторскими способностями: детально прорабатывал все этапы исследовательской работы – от планирования маршрута и комплектования команды до сбора полевого материала и обеспечения бытовых условий для участников. Те, кто работал с ним в научных поездках, отмечают, что ни одна мелочь не ускользала от его внимания, и именно эта скрупулезность делала поездки, научные отчеты и монографии ученого по-настоящему результативными.

Монография Р.М. Юсупова «Краниология башкир», изданная в Ленинграде в издательстве «Наука» в 1989 г. [11], является его главным фундаментальным трудом, подводящим итог многолетних полевых и камеральных исследований. Ответственным редактором выступил И.И. Гохман, рецензентами – А.Г. Козинцев и Р.Г. Кузеев. Эта работа не только заполнила существующий пробел в краниологическом изучении башкир, но и стала методологическим образцом для последующих антропологических исследований метисных популяций Евразии.

До выхода монографии Р.М. Юсупова краниологическое изучение башкир находилось на периферии антропологической науки. Как отмечает сам автор, до 1980-х годов в научный оборот была введена лишь одна краниологическая серия – по северным башкирам из Мавлютовского могильника, исследованного в 1968 г. М.С. Акимовой [11, с. 137]. Этого было крайне недостаточно для изучения антропологической структуры башкирского народа как популяции смешанного происхождения.

Сбор краниологических материалов начался в экспедициях конца 1970-х годов, организованных Институтом истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР, и был продолжен под руководством Р.М. Юсупова в 1981, 1983, 1984, 1987 и последующих годах. Полевые работы охватили не только территорию Башкирии, но и Челябинскую, Оренбургскую, Курганскую области, Пермский край и другие соседние регионы – места исторического проживания башкирского народа. В результате при раскопках башкирских кладбищ XVIII – начала XX века была собрана уникальная коллекция, включающая 11 краниологических серий общим объемом более 687 черепов мужчин и женщин, принадлежащих к разным башкирским родам.

Каждая серия строго локализована и привязана к конкретным этнографическим группам башкир. Материал извлекался из могильников, этническая принадлежность которых не вызывает сомнений: кладбища хорошо датируются устной традицией, надмогильными сооружениями с надписями и родовыми знаками – тамгами. Все черепа были измерены им по унифицированной методике, что обеспечило сопоставимость данных с краниологическими материалами соседних народов – от Волго-Камья до Алтае-Саянского нагорья. В межгрупповой анализ, наряду с 11 башкирскими сериями, автор включил выборки черепов 18 этнических групп: удмуртов, марийцев, чувашей, татар, хантов, манси, ненцев, казахов, киргизов, хакасов, шорцев и других народов.

Особо следует отметить, что Р.М. Юсупов не ограничился чисто краниометрическим анализом. Он скрупулезно сопоставлял свои данные с результатами этнографических, соматологических, серологических, дерматоглифических и одонтологических исследований, проведенных как его предшественниками (С.И. Руденко, М.С. Акимовой, В.П. Алексеевым, Р.Г. Кузеевым, Н.В. Бикбулатовым и др.), так и в рамках Советско-Финляндской медико-антропологической экспедиции 1983 г. Такой комплексный подход придал работе междисциплинарный характер и существенно повысил надежность выводов.

В монографии «Краниология башкир» Р.М. Юсупов убедительно показывает, что их краниологический тип сформировался в результате смешения монголоидных и европеоидных популяций. Это положение, высказанное ранее С.И. Руденко, М.С. Акимовой и некоторыми

другими учеными, Р.М. Юсупов впервые доказал на краниологическом материале. Анализ многочисленных серий черепов показал, что сочетание признаков в краниологическом типе башкир не может быть объяснено ни чисто европеоидным, ни чисто монголоидным происхождением. Метисная природа подтверждалась как внутрипопуляционным анализом (выявление переходных форм по ряду таксономически важных признаков), так и межпопуляционным сопоставлением. В отношении башкир ученый предложил заменить термин «промежуточный тип» более точным – «метисный тип», подчеркивая, что речь идет не о простом среднем значении, а о результате реального биологического смешения.

Р.М. Юсупов, используя внутрипопуляционный анализ, проведенный с помощью методов многомерной статистики (коэффициенты суммарных расстояний Пенроуза, кластерный анализ, дисперсионный анализ и др.), выделил четыре территориально приуроченных краниологических комплекса внутри башкирской популяции, различающиеся долей монголоидного компонента. Наиболее монголоидными в масштабе популяции оказались северо-восточные башкиры, представленные двумя сериями: из Ахунова (территория Башкирии) и Старо-Кулуева (Челябинская область). Эти две серии образовали первый комплекс. Основу второго краниологического комплекса, наиболее европеоидного среди башкир, составили серии черепов юго-восточных башкир из Иштуганова, Кусеева и Аллагуватова. Все три серии близки между собой по профилированности лицевого скелета, его высотно-широтным размерам и некоторым другим признакам. Третий краниологический (промежуточный) комплекс фиксируется у северо-западных башкир из Мавлютова и отчасти у юго-западных – из Ташлов. Для него характерны меньшие размеры черепной коробки по сравнению со вторым, юго-восточным комплексом. Для северо-западного комплекса заметно также некоторое ослабление профилированности лицевого скелета и выступания носа к линии профиля. Ученый приходит к выводу, что обе эти (в целом европеоидные) группы башкир различаются некоторыми морфологическими особенностями субстратных компонентов, которые, по его мнению, имели различное происхождение. Четвертый комплекс выделяется значительным удалением от среднебашкирских данных и занимает несколько обособленное положение среди башкирских групп. Это серия мужских черепов из Муллакаева, которая сближается с северо-восточной группой из Старо-Халилова и Гадельшина. Для этой группы характерно ослабление профилированности переносья в сочетании со средней профилированностью лицевого скелета.

Женские серии черепов, по наблюдениям ученого, были значительно гомогеннее мужских, за исключением женской серии юго-западных башкир из Аллагуватова, у которой оказались самый уплощенный лицевой скелет и наименее выступающие носовые кости. Эта выборка черепов, демонстрирующая в итоге усиление монголоидного комплекса признаков, вносит некоторое разнообразие в общий краниологический массив башкирских женщин [11, с. 120].

Сопоставительный анализ с окружающими народами (с заведомо известной расовой характеристикой) показал, что наиболее распространенными среди башкир являются различные варианты уральской и южносибирской рас. Они, видимо, и составили основу расовой характеристики народа. Автор подчеркивает, что все выделяемые группы метисного происхождения и различаются как по степени монголоидности, так и по своим европеоидным особенностям, а границы выделяемых краниологических комплексов в целом совпадают с этнографическим районированием территории расселения башкир, что подтверждает связь между антропологической и этнографической дифференциацией.

Одно из наиболее оригинальных положений монографии – выявление принципиального различия между мужскими и женскими краниологическими выборками. Мужские серии обнаруживают наибольшее сходство с краниологическими типами угро-самодийских и тюркоязычных групп Алтае-Саянского нагорья, Западной Сибири, Средней Азии и Казахстана, образуя урало-алтайский антропологический массив. Женские же серии сближаются с финно- и тюркоязычными популяциями Волго-Камья (чувашами, татарами, марийцами, удмуртами), формируя волго-уральский массив. На основе этого наблюдения

Р.М. Юсупов выдвинул гипотезу о том, что в пришлых кочевых группах, осваивавших Южный Урал, преобладали мужчины южносибирско-алтае-саянского происхождения, которые вступали в брачные связи с местным женским населением, генетически связанным с населением Волго-Уральского региона и характеризовавшимся признаками уральской расы. Критически осмысливая выводы предшественников, ученый показал, что тезис о финно-угорском компоненте в антропологическом типе башкир подтверждается в основном на женском краниологическом материале, который обнаруживает наибольшую близость к тюркоязычным чувашам, а затем уже к финнам Поволжья.

Новизна монографии Р.М. Юсупова определяется несколькими факторами. Во-первых, это первое краниологическое исследование башкир. Автор не просто ввел в научный оборот новые данные, но и создал целостную краниологическую картину народа, охватывающую все основные этнографические группы. Во-вторых, методологическая новизна: Р.М. Юсупов впервые в отечественной антропологии последовательно применил раздельный анализ мужских и женских краниологических серий для реконструкции направлений и форм метисации. Предложенная им типология форм метисации (двусторонняя перекрестная и односторонняя однолинейная) получила признание и используется другими исследователями. В-третьих, масштаб сравнительного материала беспрецедентен: краниологические данные по башкирским сериям сопоставлены с синхронными материалами других этнических групп от Волго-Камья до Алтае-Саянского нагорья, что позволило поместить башкир в широкую расогенетическую карту Евразии. В-четвертых, комплексность подхода: краниологические данные сопоставлены с результатами соматологии, серологии, дерматоглифики, одонтологии, а также с историческими и этнографическими источниками, что превращает книгу не просто в краниологический очерк, а в междисциплинарное исследование этно- и расогенеза. Р.М. Юсупов показал, что, хотя этническая консолидация башкир в основном завершилась к середине XVI в. (по данным Р.Г. Кузеева), антропологическая консолидация продолжается до настоящего времени, проявляясь в постепенной нивелировке антропологических различий в физическом типе между территориальными группами и сужении размаха изменчивости величин краниологических признаков.

Несмотря на то что научные интересы Р.М. Юсупова были сосредоточены в области палеоантропологии и краниологии, его взгляды на предмет исследования всегда выходили за узкие дисциплинарные рамки. Его авторитет как специалиста был исключительно высок. Последующие работы ученого – это «Материалы по краниологии башкир» (1989) [12], содержащие результаты индивидуальных измерений более 300 мужских черепов по 12 краниологическим выборкам; «Историческая антропология Южного Урала» (1991) [10]; разделы в энциклопедическом издании «Башкиры» (2002) [1] и т.д. Он являлся соавтором изданий «Приуралье в эпоху Великого переселения народов» (2004) [5], «Протокольная практика в Республике Башкортостан» (2006) [6], «Неизведанный Башкортостан» (2007) [3], «Башкиры-гайнинцы Пермского края» (2008, 2012) [2], атласа «Башкортостан: история, культура, этнография» (2007) и др. В качестве незаменимого эксперта Р.М. Юсупов участвовал в изучении останков исторических личностей: Хусейнбека, казахского хана Абулхаира, башкирских поэтов-просветителей Ш. Бабича и М. Акмуллы.

Под его руководством реализовывались крупные исследовательские проекты – прежде всего это темы «Башкиры в субъектах Российской Федерации» и «Башкиры в системе народов Евразии», разрабатывавшиеся Институтом истории, языка и литературы УНЦ РАН. В рамках этих программ были проведены широкомасштабные обследования башкир в исторических границах их расселения: в Пермском крае, Челябинской, Курганской, Оренбургской и Саратовской областях. Стремясь расширить границы антропологического знания, Р.М. Юсупов уделял пристальное внимание междисциплинарности, современным подходам к изучению этногенеза и этнической истории, сотрудничал с генетиками. Сбор полевого материала включал взятие им анализов крови, отпечатков пальцев и оттисков зубов, что позволило создать коллективный антропологический портрет башкир этих регионов и дать их развернутую этнографическую характеристику. Ученого неизменно привлекали и

этнографические аспекты: родоплеменное деление башкир, традиционные обряды, социальная структура и культурная специфика народа. Интерес к культурному наследию башкир и шире – народов Евразии – сопровождал исследователя на протяжении всей его научной жизни, придавая его антропологическим работам ту глубину, которая отличает истинно гуманитарное знание от простого измерения и описания.

В своих трудах Р.М. Юсупов показывает, что краниологическое изучение Южного Урала как контактной зоны между Европой и Азией позволяет реконструировать не только антропологический состав конкретного этноса, но и глубинные процессы расообразования на всем евразийском пространстве. Значение его работ выходит далеко за пределы башкироведения. Предложенная им методология раздельного анализа мужских и женских серий для изучения форм метисации применима к любым метисным популяциям. Выводы Р.М. Юсупова получили признание в научном сообществе и цитируются в современных исследованиях. Коллеги ученого отмечают, что его фундаментальный труд «Краниология башкир» стал основой для дальнейших исследований целой плеяды молодых ученых. Краниологическая коллекция, содержащая 1500 черепов от эпохи бронзы до современности, собранная Р.М. Юсуповым, до сих остается значимым достоянием Республики Башкортостан и продолжает служить фундаментом для новых поколений исследователей. В частности, она явилась основой для палеопатологического исследования вопросов распространенности трепонемных инфекций, проведенного в 2024 г. московскими коллегами В.В. Куфтериным и Т.А. Сюткиной из Центра антропоэкологии Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, а в статье А.П. Пестрякова, О.М. Григорьевой и др. «Краниологическое разнообразие современного населения Восточной Европы», опубликованной в 2024 г. в журнале «Вестник антропологии», данные Р.М. Юсупова используются как один из базовых источников по краниологии [4].

С 1993 года и до конца жизни Р.М. Юсупов возглавлял отдел этнографии и антропологии (с 2006 г. – отдел этнологии) Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН. Будучаведующим, он бережно относился к научному наследию своих предшественников. Под его руководством к юбилеям видных башкирских этнографов С.Н. Шитовой, Н.В. Бикбулатова и других проводились конференции, готовились сборники научных статей и монографии [9]. По его инициативе особыми изданиями отмечался вклад С.И. Руденко и М.С. Акимовой в становление науки о башкирах. В этом проявлялась не просто корпоративная солидарность, но глубоко осознанное понимание того, что наука – это цепочка поколений, и каждое звено в ней незаменимо.

Выдающийся вклад Р.М. Юсупова в гуманитарную науку заключается не только в конкретных результатах, но и в создании целой научной школы – башкирской антропологии, признанной как в России, так и за рубежом. Он был ярким лектором, много лет читавшим курсы по антропологии в вузах Башкортостана: его лекции запоминались студентам не только глубиной материала, но и той увлеченностью, с которой он рассказывал о предмете своих исследований. Его аспиранты защищались в центральных академических научно-исследовательских институтах, многие из них стали признанными специалистами. Под его руководством защитили кандидатские диссертации З.М. Давлетшина, В.Г. Котов, Г.Р. Шагапова, М.В. Кржижевский, А.Ф. Илимбетова, М.М. Маннапов, Ю.А. Абсалямова, И.И. Бахшиев, З.И. Минибаева и др. [7]. Одними из наиболее ярких продолжателей дела Р.М. Юсупова в настоящее время являются его бывшие студенты, ныне известные антропологи Н.А. Лейбова, А.И. Нечвалода. После безвременной кончины Р.М. Юсупова в 2011 г. А.И. Нечвалода взял на себя важнейшую задачу по сохранению, систематизации и каталогизации уникальной краниологической коллекции, созданной его предшественником. Он также является ведущим российским специалистом в области антропологической (скульптурной) реконструкции внешнего облика древних людей по черепу, создал более 100 антропологических реконструкций населения эпохи бронзы, раннего железного века и средневековья Южного Урала, Казахстана, Туркмении, Таджикистана, Монголии, Ирана и Египта.

Тем самым башкирская школа антропологии, признанная как в отечественном, так и в мировом научном сообществе, не только сохранила преемственность, но и приобрела новые исследовательские горизонты. Если Р.М. Юсупов заложил фундамент – создал краниологическую коллекцию, разработал концепцию антропологического формирования башкир и выстроил методологический каркас школы, то А.И. Нечвалода расширил ее инструментарий, внедрив в том числе новые цифровые технологии.

Ринат Мухаметович был человеком редкой широты дарований: энциклопедическая эрудиция сочеталась в нем с тонкой творческой натурой, а научный талант – с художественной одаренностью. Коллеги и ученики ценили его не только за весомый вклад в науку, но и за душевную щедрость, отзывчивость и умение поддержать в трудную минуту. Он проникновенно пел, и башкирская народная песня «Йэнбике» звучала в его исполнении особенно задушевно и проникновенно. Порой Ринат Мухаметович сопровождал исполнение песен игрой на гитаре и делал это с настоящим мастерством. Хочется упомянуть и его поэтический дар: в сборнике стихов «Синий блокнот» – безграничная любовь к родной земле, к своему народу, к родным и друзьям, идущая от самого сердца.

Жизненный путь Р. М. Юсупова оборвался слишком рано – он ушел из жизни в расцвете творческих сил. Однако имя исследователя, поднявшего региональную антропологию на высокий научный уровень, навсегда останется вписанным в летопись отечественной науки.

Традиции научной школы, заложенной Р.М. Юсуповым, продолжают жить и развиваться в периодических Юсуповских чтениях [8] – значимом научном форуме, который уже в пятый раз собирает ведущих специалистов в области этнологии и антропологии. Эти конференции стали не просто данью памяти выдающемуся ученому, но и превратились в эффективную площадку для обмена научными идеями и опытом.

Список источников и литературы:

1. Башкиры: Этническая история и традиционная культура / Н.В. Бикбулатов, Р.М. Юсупов, С.Н. Шитова, Ф.Ф. Фатыхова; под общ. ред. Р.М. Юсупова. Уфа: Башкирская энц., 2002. 248 с.
2. Башкиры-гайнинцы Пермского края: история, этнография, антропология, этногеномика / Под общ. ред. Р.М. Юсупова. Уфа, 2008. 334 с.
3. Неизведанный Башкортостан = Асылмаған Башҡортостан: приложение к журналу «Панорама Башкортостана»: [фотоальбом: к 450-летию добровольного вхождения Башкирии в состав России] / Р.М. Юсупов и др. Уфа: Белая река, 2007. 200 с.
4. Пестряков А.П., Григорьева О.М., Рашковская Ю.А., Федорчук О.А. Краниологическое разнообразие современного населения Восточной Европы // Вестник антропологии. 2024. № 3. С. 366–390.
5. Приуралье в эпоху Великого переселения народов: (Старо-Муштинский курганно-грунтовый могильник) / Ф.А. Сунгатов, Г.Н. Гарустович, Р.М. Юсупов. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 2004. 172 с.
6. Протокольная практика в Республике Башкортостан / Р.М. Юсупов, А.Х. Абдрафиков и др. Уфа: Скиф, 2006. 248 с.: ил.
7. Псянчин А.В. Становление и развитие этнографических и антропологических исследований в Ордена Знак Почета Институте истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. № 1. С. 61–68.
8. Этногенез. История. Культура: I–IV Юсуповские чтения: Материалы Междунар. науч. конф., посвящ. памяти Р.М. Юсупова. Уфа, 2011, 2014, 2018, 2021.
9. Этнографические и антропологические исследования в ИИЯЛ: справочник: к 40-летию Отдела этнографии и антропологии. 1959–1999 гг. / Отв. сост.: Р.М. Юсупов, С.Н. Шитова; под общ. ред. З.Г. Ураксина. Уфа, 1999. 118 с.
10. Юсупов Р. М. Краниология женской субпопуляции башкир. Уфа: Гилем, 2002.

11. Юсупов Р.М. Историческая антропология Южного Урала и формирование расового типа башкир. Уфа, 1991. 36 с.
12. Юсупов Р.М. Краниология башкир. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1989. 200 с.
13. Юсупов Р.М. Материалы по краниологии башкир. Уфа: БНЦ УрО АН СССР, 1989. 245 с.

© Мигранова Э.В., Илимбетова А.Ф., 2026

УДК 572.087

Михайлов Д.А., Нечвалода А.И.
г. Уфа, Россия

КОМПЛЕКСНЫЙ ПОДХОД К РЕКОНСТРУКЦИИ ВНЕШНОСТИ: ОТ КРАНИОМЕТРИЧЕСКИХ ПРИЗНАКОВ К ПЛАСТИЧЕСКОМУ ПОРТРЕТУ ИНДИВИДА ИЗ ПОСЕЛЕНИЯ СТЕПНОЕ (РАСКОПКИ 2021 г., ПОГРЕБЕНИЕ 2, СКЕЛЕТ 1)

Статья подготовлена по Госзаданию УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год
и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *В статье представлены результаты исследования черепа из раскопок поселения Степное эпохи бронзы. Приводится описание антропологического материала по данным краниологии и антропологической реконструкции лица по черепу. Череп характеризуется европеоидными чертами.*

Ключевые слова: *краниология, антропологическая реконструкция, физический облик.*

Mikhailov D.A., Nechvaloda A.I.
Ufa, Russia

AN INTEGRATED APPROACH TO THE RECONSTRUCTION OF APPEARANCE: FROM CRANIOMETRIC FEATURES TO A PLASTIC PORTRAIT OF AN INDIVIDUAL FROM THE STEPNOE SETTLEMENT (EXCAVATIONS OF 2021, BURIAL 2, SKELETON 1)

Abstract. *The article presents the results of a study of a skull from the excavations of the Stepnoye settlement dating back to the Bronze Age. The description of the anthropological material is based on craniological data and anthropological facial reconstruction from the skull. The skull is characterized by Caucasoid features.*

Keywords: *craniology, anthropological reconstruction, physical appearance.*

С 2000 г. по настоящее время отрядом Учебно-научного центра изучения проблем природы и человека Челябинского государственного университета ведутся раскопки археологического комплекса эпохи бронзы Степное. В него входят укрепленное поселение Степное и могильники Степное-1, Степное VII, Степное 25.

Комплекс археологических памятников находится в Пластовом районе Челябинской области на левобережье р. Уй в 2,5 км к СЗ от села Степное [4, с. 7].

В 2021 г. под руководством Н.С. Батаниной возобновились раскопки части разрушенного оборонительного вала укрепленного поселения. В ходе раскопок было обнаружено два погребальных комплекса. Для краниологического исследования и дальнейшей антропологической реконструкции был использован наиболее хорошо сохранившийся череп женщины из погребения 2.

Таблица 1. Краниометрическая характеристика черепа индивида женского пола из погребения № 2 по 3Д копии черепа, костяк №1 поселения Степное (раскопки 2021 года). Измерения Д.А. Михайлова

Признак, № по Мартину	**мм, град.**
Пол	Ж
возраст	*Maturus II*
1. Продольный диаметр черепа	177
8. Поперечный диаметр черепа	136
17. Высотный диаметр от ba.	129
5. Длина основания черепа	104
9. Наименьшая ширина лба	97
10. Наибольшая ширина лба	109
11. Ширина основания черепа	123
12. Ширина затылка	111
29. Лобная хорда	110
45. Скуловой диаметр	129
40. Длина основания лица	105
48. Верхняя высота лица	71
47. Полная высота лица	121
43. Верхяя ширина лица	109
46. Средняя ширина лица	93
60. Длина альвеолярной дуги	46
61. Ширина альвеолярной дуги	63
62. Длина неба	51
63. Ширина неба	41
51. Ширина орбиты от mf.	45
51a. Ширина орбиты от d.	41
52. Высота орбиты	34
54. Ширина носа	23
55. Высота носа	53
72. Общелицевой угол	84°
73. Средний лицевой угол	112°
75. Угол наклона носовых костей	63°
75 (1) Угол выступания носа	21°
Бималярная ширина	102
Высота назиона над бим. шириной	18
77. Назо-малярный угол	149,2
Зиго-максиллярная ширина	92
Высота субспинале над зиго-мак. ш.	26,4
∠zm’ Зиго-максиллярный угол	130,2
SC. Симотическая ширина	6
SS. Симотическая высота	3
Симотический указатель	100
∠S Симотический угол	90°
MC. Максилло-фронт. ширина	13
DC. Дакриальная ширина	21
DS. Дакриальная высота	9,2
Дакриальный указатель	43,8
∠D Дакриальный угол	97,5°
FC. Глубина клыковой ямки	1
Высота поперечного изгиба лба	16
70. Высота ветви	64
71a. Наименьшая ширина ветви	4,2

65. Мыщелковая ширина	112
67. Передняя ширина	44
69. Высота симфиза	33
69(1). Высота тела	21
69(3). Толщина тела	12
Описательные признаки	
Надпереносье (1-6)	2,5
Наружный затылочный бугор (0-5)	0
Сосцевидный отросток (1-3)	2,5
Передненосовая ость (1-5)	2
Нижний край грушевидного отверстия	fossae praenasales
Форма черепа сверху	ovoid
Признаки лицевого скелета по Гохману [8]	
Общая профилированность. лица	139,7
Общая профилированность переносья	93,75
Модуль профилированности	269,17
Указатель профилированности	67,07



Рис. 1. Череп из погребения 2, костяка 1 поселения Степное (раскопки Н.С. Батаниной, 2021 г.).
Слева – norma frontalis; справа – norma lateralis.
(*череп был отсканирован и напечатан на 3Д принтере в Лаборатории аддитивных технологий БГМУ*)

Краниометрическое изучение материала проведено по стандартной методике, принятой в отечественной антропологии. Индивидуальное описание черепов представлено в соответствии с рубрикациями таблиц краниометрических констант Г.Ф. Дебеца [1, с. 114–122].

Данный череп становился предметом профессионального интереса палеоантропологов [4, с. 255–275], а также специалистов по реконструкции лица по черепу с сайта AW Н.Г. Мухигули в коллаборации с А.И. Нечвалодой.

Цифровая аппроксимация/реконструкция была опубликована в международном журнале «The Journal of Indo-European Studies» в статье Kupriyanova E.V., Batanina N.S. Human burials at Southern Trans-Urals Bronze Age settlements: the new evidence // The Journal of Indo-European Studies. Volume 51, Number 3&4, Fall/Winter 2023. Pp. 267–284.



Figure 6. A portrait of a woman from burial 2 of Stepnoye settlement (created by Aleksey Nechvaloda in collaboration with website Ancestral Whispers|AW) (*reproduced with permission from Aleksey Nechvaloda)*

Рис.2. Цифровая аппроксимация/реконструкция лица женщины из погребения 2 поселения Степное, выполненная в коллаборации с Никой Мухигули с сайта Ancestral Whispers | https://www.ancestralwhispers.org/

В 2026 г. А.И. Нечвалода, Д.А.Михайлов выполнили т.н. возрастную прогрессию на возраст 45–55 лет на платформе Arena AI.



Рис. 3. Результат выполненной возрастной прогрессии. Слева: анфас, справа: профиль

Черепной указатель равен 76,24. Это пограничное значение между долихокранией (длинноголовостью) и мезокранией (среднеголовостью). Черепная коробка умеренно длинная (181 мм) и средняя по ширине (138 мм). При взгляде сверху (вертикальная норма) череп имеет овоидную (яйцевидную) форму. Высота свода средняя, лоб умеренно широкий.

Лицо ортогнатное (не выступает вперед), средней ширины (скуловой диаметр 131 мм) и средней верхней высоты (70 мм). Верхний лицевой указатель (53,43) характеризует лицо как мезенное (среднеширокое).

Что касается горизонтальной профилировки лица, стоит отметить ее низкую профилированность (149,2 – назо-малярный угол; 130,2 – зиго-максиллярный угол), как

отмечалось в предыдущем исследовании данного черепа [8, с. 269], при достаточно глубоких клыковых ямках (4,0 мм), что является характерным европеоидным маркером. Понижение горизонтальной профилировки черепа у степной жительницы Южного Зауралья, чье население в базе своей было европеоидным, может трактоваться как след генетических контактов с таежным или южносибирским населением.

В эпоху развитой бронзы (начало II тыс. до н.э.) именно сейминско-турбинские коллективы были главными носителями такого морфологического комплекса (в рамках уральского антропологического типа) в этом регионе, поэтому инфильтрация генов от сейминско-турбинских мигрантов (через прямые браки или постепенную ассимиляцию) является наиболее вероятным объяснением подобных краниологических особенностей в степных погребениях Южного Урала. По терминологии А.А. Хохлова, это «южноевропеоидный степной тип» с примесью северных матуризованных черт.

Орбиты и нос: Орбиты относительно широкие и низкие (орбитный указатель 82,27 – хамеконхия/мезоконхия). Нос узкий (носовой указатель 45,30 – лепториния), с высоким переносьем. Значения дакриального (52,97) и симотического (36,98) указателей профилировки ереносья говорят о сильном выступании носовых костей, что также хорошо видно в профиль.

Типологически этот череп можно классифицировать как южноевропеоидный (средиземноморский) тип или грацильный вариант древнеямного/степного типа. Для популяций эпохи бронзы Волго-Уралья и Зауралья (синташтинская, петровская культуры) такой узколицый, долихо-мезокранный европеоидный тип является доминирующим.

Данный череп принадлежит к европеоидному типу, характерному для индоиранских племен эпохи бронзы Южного Урала. Согласно классификации Ванке-Михальского [10], и здесь мы обращаемся к классикам польской типологической школы: это преимущественно атланто-нордический вариант с палеоевропеоидной примесью (на что указывает массивная нижняя челюсть для женского пола и форма скуловых костей). В терминологии советской антропологии (Дебец, Герасимов) этот тип часто называют «андроновским» или «протоевропейским».

Пластическая реконструкция на основе черепа проводилась по общеизвестной методике, которая разрабатывалась в первую очередь представителями советско-российской школы антропологической реконструкции [2; 5; 6; 7].



Рис. 4. Антропологическая скульптурная реконструкция по черепу женщины из поселения Степное (раскопки Н.С. Батаниной, 2021 г.) Автор: А.И. Нечвалода, Д.А. Михайлов.
Слева – norma lateralis; справа – norma frontalis;
во врезке – начальный этап восстановления внешности по черепу

Исходя из всего вышеупомянутого, следует подчеркнуть, что в процессе достоверной реконструкции прижизненного облика индивида жизненно необходимо применять исключительно комплексные, междисциплинарные подходы. Обоснование этого требования кроется в самой природе формирования индивидуальных черт внешности, которые обусловлены сложным взаимодействием костных структур и покрывающих их мягких тканей.

В данном случае исследователь обязан синтезировать данные классической краниологии – а именно строгой метрической фиксации признаков (краниометрии) и их качественного визуального описания (краниоскопии) – с методами пластической и графической антропологической реконструкции (например, по методу М.М. Герасимова и его последователей). Краниометрия задает жесткий математический каркас индивидуальных пропорций лица, а краниоскопия позволяет уловить тончайшие морфологические нюансы: степень развития рельефа, форму орбит, особенности строения грушевидного отверстия или подбородочного выступа. Только наложенная на этот точный биометрический фундамент антропологическая реконструкция, опирающаяся на стандарты распределения толщины мягких тканей, способна дать объективный результат, лишенный субъективизма скульптора. Однако необходимо осознавать, что эффективность всего этого комплекса методов имеет ряд объективных ограничений, напрямую зависящих от степени сохранности и тафономической судьбы исследуемого антропологического материала.

Ключевой проблемой остается фрагментированность останков: посмертные деформации черепа, отсутствие нижней челюсти, разрушение тонких костей лицевого скелета (особенно носовых костей и скуловых дуг) или патологические изменения костной ткани критически сужают возможности как для точного снятия краниометрических измерений, так и для последующего моделирования мягких тканей лица. Таким образом, пределы точности любой реконструкции всегда диктуются физическим состоянием источниковой базы.

Список источников и литературы:

1. Алексеев В.П., Дебец Г.Ф. Краниометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1964. 127 с.
2. Герасимов М. М. Восстановление лица по черепу (современный и ископаемый человек) // Труды Института Этнологии. Новая серия. Т. 28. М.: Наука, 1955. 285 с.
3. Гохман И.И. Происхождение центральноазиатской расы в свете новых палеоантропологических материалов // Исследования по палеоантропологии и краниологии СССР. Сборник МАЭ. XXXVI. Л.: Наука, 1980. С. 5–34.
4. Куприянова Е.В., Батанина Н.С., Хэнкс Б.К., Зданович Д.Г. и др. Степное: новые горизонты. Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2023. 292 с.
5. Лебединская Г. В. Реконструкция лица по черепу. М.: Старый Сад, 1998. 122 с.
6. Нечвалода А.И. Лицом к лицу. Альбом скульптурных и графических реконструкций. М.: Старый Сад, 2016. 207 с.
7. Никитин С. А. Пластическая реконструкция портрета по черепу // Некрополь русских великих княгинь и цариц в Вознесенском монастыре Московского кремля. Т. 1. М.: Изд-во музеев Московского кремля, 2009. С. 137–167.
8. Чиркова А.Х. Новые палеоантропологические данные из могильника Степное-1 и поселения Степное // Степное: новые горизонты. Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2023. С. 255–275.
9. Kupriyanova E.V., Batanina N.S. Human burials at Southern Trans-Urals Bronze Age settlements: the new evidence // The Journal of Indo-European Studies. Vol. 51. N. 3&4, Fall/Winter 2023. Pp. 267–284.
10. Wanke A. Indywidualne określanie taksonomiczne (Индивидуальное таксономическое определение) // Przegląd Antropologiczny. 1955. 21. № 2. С. 968–990.

© Михайлов Д.А., Нечвалода А.И., 2026

УДК 903.52; 572.71; 616-001.5

Нечвалода А.И.
г. Уфа, Россия
Куфтерин В.В.
г. Москва, Россия

ВНОВЬ О ЧЕРЕПЕ ИЗ ПЕЩЕРЫ ШУЛЬГАН-ТАШ

Аннотация. *Повторный анализ черепа молодой женщины из пещеры Шульган-Таш позволил уточнить моменты, связанные с интерпретацией этой находки. По ряду краниометрических характеристик данный череп не является типичным для уральских серий. Это обстоятельство визуализируется новым вариантом антропологической реконструкции, выполненной в форме цифровой аппроксимации лица по черепу. Подробное рассмотрение линейного дефекта в лобной области по-прежнему не позволяет однозначно ответить на вопрос о его прижизненном или посмертном происхождении.*

Ключевые слова: *человеческие останки, краниология, цифровая аппроксимация по черепу, перимортальные травмы, постмортальные повреждения, Южный Урал.*

Nechvaloda A.I.
Ufa, Russia
Kufterin V.V.
Moscow, Russia

THE SHULGAN-TASH CAVE SKULL REVISITED

Abstract. *In this study we re-examined a young female cranium from the Shulgan-Tash Cave, Burzyansky District of Bashkortostan, Russia. Results show that facial morphology of this specimen is not typical for the samples of Ural ancestry. This is evidenced by a new digital 3D facial approximation of Shulgan-Tash Cave individual. The fracture pattern of the frontal bone does not to provide distinguishing between perimortem trauma and postmortem breakage.*

Keywords: *human skeletal remains, cranial measurements, digital 3D facial approximation, perimortem trauma, postmortem fractures, Southern Urals.*

Светлой памяти Р.М. Юсупова (1951–2011)

Череп молодой женщины из Купольного зала пещеры Шульган-Таш уже становился предметом нашего внимания, в том числе в рамках Вторых Юсуповских чтений. Помимо первичной краниометрической информации, публиковались и варианты антропологических реконструкций, выполненных по данному черепу [6, с. 186, 188–189; 7, с. 113–115]. Обстоятельства находки и сопутствующий культурный контекст были рассмотрены в публикации В.Г. Котова и Н.С. Савельева [3]. В настоящей работе мы вновь обращаемся к этому материалу с целью дать более подробную морфологическую характеристику черепа, уточнить интерпретацию антропологических связей находки и предложить новый вариант реконструкции внешнего облика молодой женщины. Еще одной задачей является повторное рассмотрение имеющегося на черепе дефекта в аспекте его интерпретации в качестве перимортального или постмортального повреждения.

В плане краниометрической характеристики особый интерес представляют признаки горизонтальной профилированности лица и переносья черепа из пещеры Шульган-Таш (табл. 1). По величине указателя профилированности (77,8) он занимает примечательное, в известной степени промежуточное положение среди сопоставляемых серий. С одной стороны, его значение выше, чем в усредненных выборках центральноазиатского, южносибирского и уральского круга; с другой – оно оказывается близким к показателям отдельных групп, относимых к байкальскому антропологическому типу, прежде всего юкагиров и орочей. Иначе

говоря, по соотношению профилированности лица и переносья данный череп не укладывается в наиболее типичные для уральских серий значения и, в то же время не совпадает полностью со средними байкальскими характеристиками, занимая между ними особую позицию.

Таблица 1. Признаки горизонтальной профилированности лица и переносья на черепах, представляющих центральноазиатскую, байкальскую, южносибирскую и уральскую расы

Группа	Назомалярный угол	Зигомаксиллярный угол	Профилированность лица*	Дакриальный угол	Симотический угол	Профилированность переносья**	Модуль профилированности***	Указатель профилированности****
Шульган-Таш / ♀	140.5	134.5	137.5	108.2	105.8	107.0	122.3	77.8
Центральноазиатская								
Среднее (9 групп) / ♂	146.4	139.1	142.8	98.5	105.1	101.8	122.3	71.3
Байкальская								
Среднее (6 групп) / ♂	148.2	139.0	143.6	102.3	114.8	108.4	126.1	75.6
Юкагиры	148.7	137.0	142.8	110.0	109.0	109.5	126.2	76.7
Орочи	149.1	138.0	143.6	100.0	127.0	113.0	128.5	78.6
Южносибирская								
Киргизы	144.5	136.7	140.6	92.8	102.2	97.5	119.1	69.4
Казахи	144.3	134.5	139.4	91.3	95.7	93.5	116.4	67.1
Уральская								
Ханты ♀ / Дебец	143.9	132.6	138.3	91.4	103.8	97.6	117.9	70.5
Манси ♀ / Дебец	142.8	135.9	139.3	92.7	103.4	98.0	118.7	70.4
Башкиры ♀ / Юсупов	142.9	131.8	137.3	93.4	98.7	96.0	116.7	69.9
Башкиры ♂ / Юсупов	142.1	131.6	136.8	91.1	93.8	91.2	114.6	66.6

Приводится по: [2, с. 7, табл. 1] с дополнениями *∠Nm+∠Zm/2; **∠D+∠S/2; ***∠Nm+∠Zm+∠D+∠S/4;****(∠D+∠S/2×100)/∠Nm+∠Zm/2.

Это положение становится понятнее при рассмотрении самих компонентов индекса. Общая профилированность лица у шульган-ташского черепа остается сравнительно высокой, тогда как профилированность переносья также демонстрирует значительные величины. В результате соотношение этих двух параметров оказывается смещенным в сторону более высокого индекса, чем это обычно наблюдается в ряде уральских серий. Тем самым шульган-ташский экземпляр представляет интерес не как «типичный» представитель какой-либо одной группы, а как морфологически своеобразный объект, имеющий аналогии в разных сериях.

Подчеркнем, что интерпретация подобного сходства требует осторожности. Общеизвестно, что в биологической антропологии изменчивость рассматривается как минимум на двух уровнях – индивидуальном и межгрупповом. Индивидуальная изменчивость отражает разброс признаков внутри конкретной популяции или локальной группы, тогда как межгрупповая описывает различия средних значений и частот признаков между сериями. Для человеческих популяций принципиально важно, что значительная доля вариации сосредоточена именно внутри групп, а различия между группами чаще всего проявляются как смещения перекрывающихся распределений, а не как жестко разграниченные комплексы признаков, поэтому сходство шульган-ташского черепа с теми или иными сериями по отдельным индексам еще не может служить основанием для прямолинейной атрибуции.

Именно в этом отношении показателен указатель профилированности. Его значение у черепа из пещеры Шульган-Таш действительно сближает находку с отдельными сериями байкальского круга, однако само по себе такое сближение должно рассматриваться прежде всего как указание на направление морфологического сходства, а не как доказательство принадлежности к определенной «расе» или этнической общности в старом типологическом смысле. Более продуктивным представляется вывод о том, что данный череп демонстрирует вариант морфологии, находящийся на стыке нескольких антропологических массивов и потому особенно важный для обсуждения контактов, смешения и локального своеобразия древнего населения Южного Урала.

В этой связи мы предлагаем новый вариант реконструкции внешнего облика молодой женщины, представленный не в традиционной скульптурной форме, а в форме цифровой аппроксимации лица по черепу. Под последней в данном случае понимается визуальная модель, основанная на краниометрических и описательных характеристиках черепа, а также на общих закономерностях восстановления мягких тканей [1]. Такая реконструкция не претендует на буквальное воспроизведение индивидуального лица, но позволяет наглядно показать наиболее вероятный диапазон внешних черт, совместимых с морфологией конкретного черепа. В связи с этим во внимание принимались данные этнической антропологии по народам уральской (ханты, манси), тунгусо-маньчжурской (орочи) и юкагирской языковых семей.

При этом необходимо отметить, что в формировании групп региона принимали участие (и возможно превалировали) представители популяций, принадлежавших в расовом отношении к так называемому древнеуральскому типу, не имеющему аналогов среди современных расовых вариантов. Для него было характерно противоречивое сочетание «западных» и «восточных» признаков, указывающее на особое положение этого варианта в расовой систематике и позволяющее рассматривать древнеуральский морфокомплекс как архаичный «недифференцированный» тип древнейшего населения северной Евразии (гипотеза В.В. Бунака, развитая в последующем Г.М. Давыдовой). Предполагается, что древнеуральская раса в той или иной мере приняла участие в генезисе антропологических типов народов уральской языковой семьи и их соседей от Прибалтики до Енисея. В наиболее близком к прототипу виде этот компонент, по-видимому, сохранился в составе манси [5, с. 172].

Учитывая весь комплекс имеющихся данных по морфологии вышеперечисленных групп, мы решили предложить новый вариант реконструкции внешнего облика по черепу молодой женщины из пещеры Шульган-Таш (рис. 1–2).



Рис. 1. Цифровая аппроксимация по черепу из Каповой пещеры в норме анфас (выполнено в коллаборации с Никой Мухигули (Грузия, Тбилиси)



Рис. 2. Цифровая аппроксимация по черепу из Каповой пещеры в профильной норме (выполнено в коллаборации с Никой Мухигули (Грузия, Тбилиси).

Он не является «портретом» в строгом смысле слова, а представляет собой научно-обоснованную визуальную гипотезу, соотносимую как с индивидуальными особенностями данного черепа, так и с более широким полем межгрупповой изменчивости. По ссылке https://disk.yandex.ru/i/BcYUEsCoDpp5XQ можно ознакомиться с анимированной версией, созданной генеративными методами на основе выполненной цифровой аппроксимации. В этом случае следует также иметь в виду, что визуальная выразительность подобного решения не отменяет его вероятностного характера: ценность такой иллюстрации состоит в наглядной демонстрации одного из возможных вариантов внешнего облика, согласованного с морфологическими данными. Нами также создана 3Д. модель нового варианта реконструкции, распечатанная копия которой может предлагаться посетителям музея заповедника Шульган-Таш.

Таким образом, повторное рассмотрение черепа из пещеры Шульган-Таш позволяет не только уточнить его описание, но и по-новому оценить его положение в ряду сопоставляемых антропологических материалов. По признакам горизонтальной профилированности лица и переносья он занимает особое, промежуточное положение, не сводимое к простому включению в одну из сравниваемых серий. Именно это сочетание индивидуального своеобразия и межгрупповых параллелей делает данный материал особенно значимым для обсуждения антропологической изменчивости древнего населения региона. Не менее важно, что шульган-ташская находка показательна в плане демонстрации ограниченности прямолинейных классификационных схем `применительно к материалам контактных территорий.

Переходя к рассмотрению одной из наиболее интересных особенностей обсуждаемого черепа – дефекта, локализованного на лобной кости слева, воспроизведем уже дававшееся его описание. Дефект в виде трещины протяженностью 56 мм расположен проксимальнее супраорбитального края и переходит на боковую поверхность черепа вплоть до соприкосновения с основной костью. Его нижний край расположен на расстоянии 15 мм от верхнего края левой орбиты, верхний – на расстоянии 26 мм; наибольшее расстояние между краниометрической точкой *nasion* и верхней точкой трещины составляет 43 мм. Вопрос о природе данного повреждения, прижизненного либо посмертного, в нашей предыдущей работе был оставлен открытым [6, с. 186]. Однако, в публикации В.Г. Котова и Н.С. Савельева, данный дефект однозначно трактуется как перимортальная травма: «Повреждение было нанесено сильным ударом каким-то тупым твердым предметом, от которого, очевидно, и наступила смерть» [3, с. 248].

Трактовка повреждения в качестве перимортальной травмы с учетом того, что морфологически оно представляет собой одну распространенную трещину, расположенную в двух смежных областях, подразумевает его квалификацию как отдаленного линейного перелома [4]. Условия образования подобных повреждений – действие тупого предмета с широкой или, реже, ограниченной поверхностью с силой не менее чем 2000Н или 203,9 кг [10]. Подобный тип перелома может быть, среди прочего, связан и со случаями межличностного насилия, включая удары кулаками, бытовыми предметами, или ситуации, когда жертву ударяют о такие поверхности, как стены или пол [10].

В пользу того, что мы имеем дело с перимортальным повреждением, могут свидетельствовать две особенности: наличие острого угла между кортикальной пластинкой и направлением линии перелома, а также сглаженная морфология поверхности излома кости [8]. Однако отсутствие мелких костных фрагментов (“*bone flakes*”) и повреждений компакты (“*crushed margins*”) в месте предполагаемого ударного воздействия не позволяет исключить посмертное происхождение обсуждаемого дефекта [9]. Вопрос о перимортальном или постмортальном характере повреждения на лобной кости черепа из пещеры Шульган-Таш, таким образом, по-прежнему следует оставить открытым.

Список источников и литературы:

1. Герасимов М.М. Восстановление лица по черепу (современный и ископаемый человек) // Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Нов. серия. Т. XXVIII М.: Изд-во АН СССР, 1955. 585 с.

2. Гохман И.И. Происхождение центральноазиатской расы в свете новых палеоантропологических материалов // Исследования по палеоантропологии и краниологии СССР. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXXVI. Л.: Наука, 1980. С. 5–34.

3. Котов В.Г., Савельев Н.С. Святилище с человеческими останками в пещере Шульган-Таш (Каповой) // Уфимский археологический вестник. 2021. Т. 21. № 2. С. 239–263.

4. Нагорнов М.Н. Судебно-медицинская дифференциальная диагностика локального линейного и отдаленного линейного переломов свода черепа // Проблемы экспертизы в медицине. 2006. Т. 6. № 3 (20). С. 19–22.

5. Напольских В.В. Введение в историческую уралистику. Ижевск: Удмуртский ИИЯЛ УрО РАН, 1997. 268 с.
6. Нечвалода А.И. Череп человека из Каповой пещеры // Этногенез. История. Культура: Вторые Юсуповские чтения. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014. С. 185–189.
7. Юсупов Р.М., Нечвалода А.И. О находке человеческого черепа в пещере Шульган-Таш // Культурное наследие Южного Урала как инновационный ресурс. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. С. 107–115.
8. Kranioti E.F. Forensic investigation of cranial injures due to blunt force trauma: Current best practice // Research ad Reports in Forensic Medical Science. 2015. Vol. 5. Pp. 25–37.
9. Ribeiro P., Jordana X., Scheirs S., Ortega-Sánchez M., Rodriguez-Baeza A., McGlynn H., Galtés I. Distinction between perimortem and postmortem fractures in human cranial bone // International Journal of Legal Medicine. 2020. Vol. 134 (5). Pp. 1765–1774. p
10. Rodríguez-Iglesias D., Pantoja-Pérez A., De La Rosa Á., Latorre-Carmona P., Sala N. Bioengineering approaches to dynamic impact analysis for cranial fracture interpretation in archaeology // Scientific Reports. 2026. Vol. 16. P.

© Нечвалода А.И., Куфтерин В.В., 2026

УДК 303.5 (470.56)

Рафикова Я. В.
г. Уфа, Россия

ПАРНЫЕ ПОГРЕБЕНИЯ СРУБНОЙ КУЛЬТУРЫ ОРЕНБУРГСКОГО ПРИУРАЛЬЯ

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН
№ 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *В статье рассматриваются 6 парных погребений из 5 срубных могильников Оренбургского Приуралья. Выявлены хронологические особенности этих погребений, охарактеризован половозрастной состав индивидов, рассмотрена специфика инвентаря и положения погребенных.*

Ключевые слова: *Оренбургское Приуралье, поздний бронзовый век, срубная культура, парные погребения.*

Rafikova Ya.V.
Ufa, Russia

PARIED BURIALS OF THE SRUBNAYA CULTER IN THE ORENBURG URALS REGION

Abstract. *The article examines 6 paired burials from 5 log burial grounds in the Orenburg Urals. The chronological features of these burials are identified, the gender and age composition of the individuals is characterized, and the specifics of the grave goods and the position of the buried are considered.*

Keywords: *The Orenburg Urals, Late Bronze Age, Srubnaya culture, paired burials.*

Парные погребения срубной культуры, где погребенные расположены лицом друг к другу, с территории Оренбургского Приуралья немногочисленны. На сегодняшний день здесь известно 6 парных погребений из 5 срубных могильников: Скворцовский 3/19, Пролетарский II 1/3, Бурдыгинский 5/2, Бурдыгинский 4/4, II Плешановский 3/4 и I Герасимовский 12/8 [5, с. 24–26, рис. 17; 8, с. 80, рис. 10; 2, с. 20–21, 29–32, рис. 26, 40; 1 с. 125–127; 7, с. 37–38, 96].

Некрополи, из которых происходят рассматриваемые погребения, расположены в относительной близости друг от друга, большинство из них приурочены к верхнему течению

р. Самара, исключением является I Герасимовский могильник, расположенный в среднем течении р. Илек.

Хронологически рассматриваемые погребения неоднородны. Два из них – Скворцовский 3/19, Пролетарский II 1/3, Бурдыгинский 5/2 – относятся ко времени формирования срубной культуры и имеют покровские признаки. Радиоуглеродные даты получены только для Скворцовского 3/19 1880-1730 (ВС 68%) [5, с. 76]. Остальные три погребения – Пролетарский II 1/3, Скворцовский 3/19, Бурдыгинский 4/4 – относятся к развитому этапу срубной культуры, датировка которых определяется вв. до н.э. XVIII–XVII вв до н.э. [3, с. 184]. Керамический инвентарь большинства погребений имеет алакульские черты, единственным исключением является Скворцовский 3/19 сугубо с покровским инвентарем.

Процент парных погребений в каждом могильнике зависит от общего количества исследованных в них погребений и варьирует от 2,6 % до 14,3 %. В полностью раскопанных могильниках – Скворцовский и II Плешановский – он составляет соответственно 2,6 % и 7,1 %.

Антропологические определения имеются только для двух пар: в Скворцовском 3/19 захоронены подростки 7-8 лет, во II Плешановском 3/4 захоронены мужчина 18–25 лет и женщина 17–19 лет. В остальных случаях половозрастные определения выполнены авторами раскопок. В Бурдыгинском 5/2, по мнению археологов, находились взрослый мужчина с очень молодой женщиной, вероятно, подростком, а в Бурдыгинском 4/4 «вероятно, захоронение мужчины (на левом боку) и женщины» [2, с. 23, 32–33]. В последнем случае размеры костяков и могилы не сопоставимы с погребениями взрослых, поэтому, с оговорками, пару из Бурдыгинского 4/4 можно отнести к подросткам. В погребении Пролетарский II 1/3 авторы публикации определяют покойных как взрослого с подростком [8, с. 80]. Однозначно определить половую принадлежность их по инвентарю проблематично. Обилие бусин, найденных «вокруг шейных позвонков, около лопаток и позвоночника» подростка, расположенного на правом боку, свидетельствует о его женском поле, однако бусины, хоть и в значительно меньшем количестве, были обнаружены и около черепа взрослого человека. Во II Герасимовском 12/8, по мнению авторов раскопок, находились останки «взрослой женщины и ребенка (Infant. II), кажется девочки» [7, с. 37]. Меньший по возрасту индивид располагался на правом боку. Вывод в пользу женской половой принадлежности обоих индивидов сделан, видимо, на основании того, что «на шее той и другой лежали пастовые бусы» [7, с. 38]. Кроме этих двух случаев, в остальных 4-х погребениях украшения находились только у одного костяка, положенного на правый бок, в одном из них женский пол обладателя украшений подтвержден антропологическими определениями (см. выше).

Могильные сооружения рассматриваемых погребений представлены простыми грунтовыми ямами, как правило, подпрямоугольной в плане формы, только одна могила раннего этапа имела подквадратную в плане форму (Скворцовский 3/19). Перекрытия над могилами прослежены в 4-х случаях. Камнем были перекрыты обе могилы из Бурдыгинского могильника: погребение взрослого с подростком – мощными плитами, а погребение подростков разрозненными камнями. Деревянные перекрытия прослежены над могилами взрослых с подростками (II Пролетарский 1/3 и I Герасимовский 12/8). Перекрытий могил не зафиксировано в двух случаях: над могилами взрослых (Плешановский 3/4) и подростков (Скворцовский 3/19). В последнем случае покрывало из плетеной камышовой циновки, возможно, служило замещением перекрытия. В целом перекрытия и их материал не являлись исключительно отличительными чертами для парных погребений, они характерны и для одиночных погребений из этих могильников.

Органические подстилки на дне могилы зафиксированы только в парных погребениях раннего этапа (Скворцовский 3/19, II Пролетарский 1/3), как и скопление углей на дне ямы возле погребенного (II Пролетарский 1/3).

График соотношения могил по длине и ширине показал разделение могил на сооружения больших размеров, средних и малых. В группе больших оказались две могилы: взрослого с подростком (Бурдыгинский 5/2) размером 2,1 × 1,85 м и взрослых размером 2,3 × 1,15 м

(Плешановский II 3/4). В группе могил средних размеров длиной от 1,5 до 1,7 м, шириной от 1,1 до 1,25 м оказались три могилы: подростков (Скворцовский 3/19) и две взрослого с ребенком (Пролетарский II 1/3, Герасимовский 12/8). Самые малые размеры имела могила подростков (Бурдыгинский 4/4) – 1,43 х 0,76 м.

Обращает на себя внимание то, что размеры могилы подростков (Скворцовский 3/19) раннего времени превышают размеры могилы подростков развитого этапа (Бурдыгинский 4/4). Их локализация на погребальной площадке тоже различна. Могила подростков раннего этапа находилась в центре подкурганной площадки, могила подростков развитого этапа – на периферийном южном участке.

Центральную локализацию на подкурганной площадке, кроме упомянутого погребения подростков (Скворцовский 3/19), имело еще одно захоронение раннего этапа – взрослого с подростком (Бурдыгинский 5/2), а другое погребение этого времени взрослого с подростком (II Пролетарский 1/3) находилось на периферийном юго-западном участке погребальной площадки. Из парных погребений развитого этапа только одно погребение локализовано в центре погребальной площадки – взрослого с подростком (Герасимовский 12/8). Остальные два размещены на периферийных участках: северо-западном (Плешановский II 3/4) и южном (Бурдыгинский 4/4). Обращает внимание расположение погребенных в двух могилах раннего ээтапа, где тела пар смещены к западной стенке (Скворцовский 3/19 и Бурдыгинский 5/2). Такая ситуация характерна для покровских парных погребений Нижнего Поволжья [4, рис. 1; 5, рис. 8,2].

Почти все рассматриваемые пары находились тесно прижатыми друг к другу. Исключение представлено погребением взрослого с подростком I Герасимовского 12/8, где покойники положены более свободно, не соприкасаясь друг с другом. В 4 захоронениях покойники находились в позе объятий. В одном из них объятия были взаимными: ноги погребенных «переплетены» (Бурдыгинский 4/4). В двух погребениях определяются односторонние мужские (?) объятия: во II Пролетарском 1/3 кисть правой руки взрослого, видимо, лежала на левой щеке подростка, а в Скворцовском 3/19 правая нога мальчика-подростка находилась на голенях девочки. В нарушенном Бурдыгинском 5/2, где прослеживается только положение ног погребенных, ноги, предположительно очень молодой женщины обхватывали ноги взрослого мужчины. В погребении взрослых мужчины и женщины Плешановский 3/4 нельзя однозначно утверждать, что объятий не было, поскольку не сохранились голени ног погребенных, которым тоже могла быть придана поза объятий.

Ориентировка погребенных головами на север (4) или на северо-восток (2) не отличается от ориентировок большинства погребенных в могильниках, из которых они происходят.

Инвентарь обнаружен во всех погребениях. Женские украшения отмечены у пяти покойниц на правом боку, в одном случае, где украшения у погребенной отсутствовали, была найдена бронзовая игла над ее тазом (Бурдыгинский 4/4). Украшения представлены двумя желобчатыми браслетами (II Плешановский 3/4) и пастовыми бусами (II Пролетарский 1/3, Скворцовский 3/19, Бурдыгинский 5/2, I Герасимовский 12/8). Кроме украшений, у двух подростков-девочек обнаружен набор бараньих астрагалов. В одном случае он находился за затылком погребенной (I Герасимовского 12/8), в другом кучка астрагалов барашка была размещена над теменем погребенной и два астрагала находились у ее ног (Скворцовский 3/19). В последнем случае ближе к темени покойницы, чем астрагалы, находился не совсем женский по характеру инвентарь – костяной наконечник стрелы с длинной цельной втулкой и 2 клыка хищника. Мужской инвентарь представлен двумя экземплярами астрагалов барашка, положенных у ног подростка-мальчика (Скворцовском 3/19), и пастовыми бусами в районе шейных позвонков (I Герасимовский 12/8) и около черепа (II Пролетарский 1/3), предположительно, мужских (?) костяков.

В нарушенном погребении раннего этапа (Бурдыгинский 5/2) обнаружено характерное для покровских погребений Среднего и Нижнего Поволжья орнаментированное костяное кольцо.

Сосуды обнаружены во всех рассматриваемых погребениях. Помимо того, по одному сосуду обнаружено у края двух могил раннего этапа (II Бурдыгинский 5/2 1/3, Скворцовский 3/19). Точное количество сосудов установлено в пяти могилах. Преобладают случаи, когда в могиле находился только один сосуд: таковых три (II Пролетарский 1/3, Бурдыгинский 4/4 и II Плешановский 3/4). Есть и по одному случаю нахождения в погребении двух (Скворцовский 3/19) и трех (I Герасимовский 12/8) сосудов. Ни в одном случае не наблюдается равного распределения сосудов между погребенными. При нахождении в могиле единственного сосуда в двух из них он находился над теменем женских костяков (II Пролетарский 1/3, II Плешановский 3/4) и в одном – над теменем подростка-мальчика (Бурдыгинский 4/4). В могиле с двумя сосудами, оба они у размещены у головы мальчика, а в могиле с тремя сосудами – два крупных находились над теменем подростка-девочки и один небольшой – над теменем погребенного на левом боку.

Несмотря на относительно малое количество выявленных парных погребений в срубных некрополях Оренбургского Приуралья к настоящему моменту, их анализ позволяет говорить о том, что, во-первых, такие погребения появляются с самого раннего этапа срубной культуры и имеют отчетливые покровские признаки, выраженные в расположении тел у западной стенки инвентаре и керамике (Скворцовский 3/19, Бурдыгинский 5/2). Во-вторых, уже в парных погребениях раннего этапа фиксируется керамика с выраженными раннеалакульскими признаками (II Пролетарский 1/3, Бурдыгинский 5/2), в третьих, в парных погребениях развитого этапа керамика с алакульскими признаками зафиксирована во всех случаях. В-четвертых, сходен возрастной состав погребенных пар обеих рассмотренных хронологических групп: в их составе имеются погребения взрослых с подростком и погребения подростков, а также отсутствуют детские (Infantilis 1) погребения. В-пятых, напрашивается вывод о большей выраженности социальной значимости парных погребений раннего этапа, судя по их расположению в центре погребальной площадки.

Список источников и литературы:

1. Крюкова Е.А., Евгеньев А.А., Купцова Л.В., Матюшко И.В. Комплексы позднего бронзового века Плешановского II курганного могильника // Археологические памятники Оренбуржья. 2012. Вып. 10. С. 112–134.

2. Кузьмина О.В., Зудина В.Н. Отчет о работах в зоне строительства Сорочинского водохранилища в Оренбургской области в 1977 г. // Архив ИА РАН. Р-1. № 6537.

3. Купцова Л.В. Срубная культура Оренбургского Предуралья (по материалам погребальных памятников): Дисс. … канд. ист. наук. СПб., 2016. 395 с.

4. Малов Н.М. Парное погребение семейного типа из кургана 35 Покровской группы ранней фазы эпохи поздней бронзы Волго-Уральского очага культурогенеза // Revista Arheologică, serie nouă. 2013. Vol. IX, nr. 1. Pp. 156–165.

5. Малов Н.М. Первый Чардымский курган эпохи поздней бронзы с коллективными могилами: раскопки П.С. Рыкова // Археология Восточно-Европейской степи. Саратов, 2022. Вып. 18.

6. Моргунова Н.Л., Гольева А.А., Дегтярева А.Д., Евгеньев А.А., Купцова Л.В., Салугина Н.П., Хохлова О.С., Хохлов А.А. Скворцовский курганный могильник. Оренбург: Изд-во ОГПУ, 2010. 160 с.

7. Смирнов К.Ф. Отчет о работе Оренбургского отряда Южно-Уральской экспедиции Института археологии АН СССР и Оренбургского областного музея краеведения 1964 г. // Архив ИА РАН. Р-1. № 2927.

8. Халяпин М.В., Богданов С.В. Погребальные памятники эпохи бронзы с территории Оренбургского Приуралья // Археологические памятники Оренбуржья. Вып. III. Оренбург, 1999. С. 75–104.

© Рафикова Я.В., 2026

УДК 39(470.57)

Сабирова З.Р.
г. Уфа, Россия

АКТУАЛЬНОСТЬ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ Р.М. ЮСУПОВА: ОТ КРАНИОЛОГИИ БАШКИР ДО РЕКОНСТРУКЦИИ ЧЕРЕПА ШЕЙХЗАДЫ БАБИЧА

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН
№ 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *Статья посвящена научному наследию Р.М. Юсупова – основоположника башкирской школы антропологии, создателя крупнейшей в мире краниологической коллекции по башкирам. Прослеживается путь ученого от кандидатской диссертации по краниологии башкир до комплексных исследований расогенеза Южного Урала с привлечением данных археологии, этнографии и популяционной генетики. Особое внимание уделено работе по идентификации и антропологической реконструкции черепа башкирского поэта Шейхзады Бабича, ставшей новым этапом развития антропологической реконструкции в ИИЯЛ УНЦ РАН. Подчеркивается необходимость продолжения междисциплинарных исследований в области исторической антропологии Южного Урала.*

Ключевые слова: *Р.М. Юсупов, антропология, краниология башкир, этногенез, реконструкция черепа, Шейхзада Бабич.*

Sabirova Z.R.
Ufa, Russia

THE RELEVANCE OF R.M. YUSUPOV'S ANTHROPOLOGICAL RESEARCH: FROM THE CRANIOLOGY OF THE BASHKIRS TO THE FACIAL RECONSTRUCTION OF SHEIKHZADA BABICH

Abstract. *The article is devoted to the scientific legacy of R.M. Yusupov, the founder of the Bashkir school of anthropology and creator of the largest craniological collection on the Bashkirs. The paper traces the path from his candidate dissertation on the craniology of the Bashkirs to comprehensive studies of the race genesis of the Southern Urals using data from archaeology, ethnography, and population genetics. Special attention is given to the identification and anthropological reconstruction of the skull of the Bashkir poet Sheikhzada Babich, which marked a new stage in the development of anthropological reconstruction at the Institute of History, Language and Literature. The necessity of continuing interdisciplinary research in the field of historical anthropology of the Southern Urals is emphasized.*

Keywords: *R.M. Yusupov, anthropology, craniology of the Bashkirs, ethnogenesis, skull reconstruction, Sheikhzada Babich.*

Интерес к антропологии у Рината Мухаметовича Юсупова зародился, очевидно, по окончании Башкирского медицинского университета во время стажировки в 1975 г. при секторе археологии и этнографии ИИЯЛ БФ АН СССР [14]. Это был период, когда в институте работали и учились Л.И. Нагаева, С.Н. Шитова, Н.Г. Рутто, М.Г. Муллагулов, А.Х. Пшеничнюк, Н.А. Мажитов, Л.П. Атанова: плеяда ученых, чьи труды составили фундамент исследований о башкирах и крае. К примеру, в протоколах этого периода зафиксировано предложение А.Х. Пшеничнюка о составлении Археологической карты Оренбургской области: тогда о Филипповских курганах речи не шло, но видны намеки на будущее великолепное открытие.

В 1975 г., уже работая над темой «Антропологический состав башкир по данным краниологии», Р.М. Юсупов получает целевое направление в аспирантуру отдела этнической антропологии при Ленинградском отделении Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-

Маклая АН СССР (научный руководитель И.И. Гохман). Завершив обучение в аспирантуре, он в 1982 г. блестяще защитил кандидатскую диссертацию и был принят на должность старшего научного сотрудника в ИИЯЛ [9].

Как известно, М.К. Уйфальве, С. Сомье, П. Небольсин, В.М. Черемшанский, П.С. Назаров, Н. Казанцев, В.М. Флоринский в своих работах так или иначе касались антропологии башкир. Детальному изучению антропологии башкир посвятила свои труды М.С. Акимова, обследовавшая 30 женских и 35 мужских черепов [2, 3]. Р.М. Юсупов выделяет первый антропологический труд Н.М. Малиева [5]. Все ученые сошлись в одном – смешанном характере физического типа башкир и принадлежности их к группе тюркских народов. Отсутствие единой программы и общепринятой методики антропометрических измерений, по мнению А.Н. Абрамова, являлось причиной трактования «неоднородности» башкир. Этот недостаток устранили на XIII Международном конгрессе доисторической археологии и антропологии в Монако в 1906 г. Важными среди трудов этой эпохи являются описания, сделанные С.И. Руденко [1; 13], к которому Р.М. Юсупов питал особое уважение.

Р.М. Юсупов так загорелся темой, что пронес интерес к ней через всю жизнь: составил четкую программу изучения истории и расселения башкир, собрал на заброшенных кладбищах XVIII – начала XX в. 623 черепа, ранжированных по родам [10], и подготовил к 1993 г. докторскую диссертацию на тему «Историческая антропология Южного Урала в связи с этногенезом башкирского народа» [11]. Он стал основателем крупнейшей в мире краниологической коллекции по башкирам, включившей бесценные 1500 экземпляров с эпохи бронзы до современности. Эта коллекция пополнялась Р.М. Юсуповым из раскопок, в которых он принимал участие лично: Иштуганово, Старо-Халилово, Ахуново, Гадельшино, Кусеево, Ташлы, Муллакаево, Старо-Кулуево, Аллагуватово, Кара-Агач, Султанаево, Акбулатово. Всего 795 черепов. Р.М. Юсупов стал организатором и участником 14 экспедиций, в том числе 2-х международных (1983, 1989), известным антропологом и этнологом, специализировавшимся на изучении древнего и современного населения Южного Урала, членом российской и международной ассоциаций антропологов. Используя данные археологии, этнографии и популяционной генетики, он исследовал процессы расогенеза на Южном Урале, исторические корни расовых типов башкирского народа, формирование антропологического состава башкир. Важно, что, в отличие от данных, собранных М.С. Акимовой [2], его исследование указало на нивелировку антропологических особенностей башкир с их этнической консолидацией [6, с. 61]. Частью этих изысканий были и исследования дерматоглифики (наука об узорах на коже человека, например, отпечатках на пальцах) [5].

1970–1990-е годы отличаются негласной полемикой между учеными о том, чьими кровными и культурными наследниками являются конкретные народы, на какой конкретно территории они проживали. Если антропологи в лице, например Р.М. Юсупова, опирались на данные краниологии и генетики, то другие, как, например Д.Ж. Валеев, писали о том, что народ прежде всего характеризует его этническое самосознание – то есть осознанность того, к какому народу он себя причисляет [4]. В 1990-е годы, когда генетические методы исследования начали масштабно использоваться и в антропологии, и в археологии, эта осознанность начала опираться в том числе и на выводы подобных исследований, Р.М. Юсупов писал о разнокомпонентности башкирского этноса. И все же ученый признавал, что необходимо различать «биологических» и «этнических» предков. Он указывал на наиболее яркие компоненты в генетическом коде башкир. Интересно его замечание именно по кыпчакам, которым в последнее время башкирской общественностью уделяется много внимания.

Среди его трудов важное место занимают такие работы, как «Краниология башкир» (1989) [15], «Палеоантропология ранних кочевников Южного Урала по материалам Филипповских курганов» (в соавторстве с А.И. Нечвалодой, 2012) [16]. Его исследования научная публика читала на страницах не только российских изданий, но и за рубежом – в Финляндии, Швеции, США, Италии, Греции, Венгрии.

Помимо научных изысканий, он проявлял свою активную гражданскую позицию и организаторский талант: поначалу возглавлял Совет молодых ученых, редактировал сборник статей молодых ученых ИИЯЛ, затем руководил отделом этнологии и антропологии ИИЯЛ УНЦ РАН (1993–2011), подготовил 9 кандидатов исторических наук, был награжден знаком «За активное участие во Всероссийской переписи населения 2002 г.», сотрудничал с Башкирским государственным университетом в качестве преподавателя и председателя Государственной экзаменационной комиссии, являлся профессором Уфимского филиала Северо-Западного института повышения квалификации ФСКН России [10; 11].

Как известно, антропология занимает пограничное положение на стыке естественных и гуманитарных дисциплин, поскольку исследует человека и как биологический вид, и как социальное существо. Р.М. Юсупов преданно следовал науке, которую избрал для себя, поэтому его труды посвящены не только внешнему виду человека, но и его социальной жизни. Он изучал такие аспекты, как боевая травматология и вооружения в эпоху Золотой Орды, надмогильные сооружения, деревянные сооружения, погребальные обряды, здравоохранение и санитарная культура, Древний Восток в истории и культуре башкирского народа и т.д. [11, Л. 120–128]. Так, он пишет об общих чертах возведения мавзолеев Хусейн-бека, Тура-хана и Бэндэбикэ, ссылаясь на известгных ученых: «Мавзолеи эти возводились из камня и кирпича и по своей конструкции отражали влияние архитектуры не столько Волжской Булгарии, сколько традиции Средней Азии и в частности Хорезма. Подчеркнем еще раз, что устройство пышных мавзолеев, равно как и мазаров, сагон, суф и др. надмогильных сооружений, не является сугубо мусульманским нововведением, а это продолжение и заимствование древних традиций, что хорошо иллюстрируют материалы над могильными сооружениями долины Зеравшана». Ученый указывает, что мусульманская традиция менее всего коснулась погребальной обрядности башкир [12, Л. 20–21]. В большинстве своем они использовали местный природный камень: побольше ставили в голове умершего с тамгой, поменьше – в ногах без тамги. В Аргаяшском районе Челябинской области женщинам ставили белые камни из кварцита, известняка и т.д. В той же области часто встречались обкладки семейных захоронений камнями, по характеру выкладки которых можно было определить, принадлежит ли семья к роду конкретной деревни или нет.

Всесторонне развитый, глубоко душевно утонченный ученый, он чувствовал музыку, умел сопереживать, довольно метко давал направление мысли. Соединение знаний физиологии человека и его созидательного мира (а этнография есть отражение этого мира) открыло в нем еще одну черту – умение видеть эстетику человека, внутреннюю и внешнюю красоту.

Будучи председателем комиссии по идентификации останков башкирского поэта Шейхзады Бабича, обнаруженных в Зилаирском районе в начале 2000-х гг., Р.М. Юсупов провел реконструкцию его черепа. В архиве УФИЦ РАН имеются следующие документы об идентификации останков поэта. Изготовление и установка бюста Ш. Бабича в с. Зилаир, а также на территории муниципальной общеобразовательной школы д. Кигазытамаково Мишкинского района, культурно-просветительная экспедиция общественных и литературных деятелей по местам его пребывания вошли в план мероприятий по празднованию 110-летия поэта в 2005 г. [11, Л. 8,14]. 29 сентября 2005 г. его останки были обнаружены в местах захоронения участников Гражданской войны: «это произошло во время ремонта бетонной плиты, находившейся на месте захоронений, а в народе давно шла молва о том, что где-то здесь захоронен Шейхзада Бабич» [11, Л. 16]. В октябре 2006 г. Р.М. Юсупов из экспертной поездки в с. Зилаир привез предполагаемый череп поэта. 5 октября он уже просит разрешить ему командировку в московский Институт этнологии и этнической антропологии «для дополнительной идентификации скелетных останков и половозрастной диагностики» [11, Л. 7]. 12 октября 2006 г. череп осмотрели заведующая отделом лаборатории антропологической реконструкции ИЭА им. Н.Н. Миклухо-Маклая Т.С. Валуева и ее коллеги. Их выводы совпали с первичной идентификацией уфимских ученых [11, Л. 18–19]. Это важное

для исторической науки событие стало новым этапом развития антропологической реконструкции в ИИЯЛ.

Р.М. Юсупов – основоположник башкирской антропологической школы. Созданная им краниологическая коллекция по башкирам остается крупнейшей в мире. Организация 14 экспедиций, в том числе 2 международных, обеспечила уникальную эмпирическую базу для изучения этногенеза башкирского народа. Синтез краниологии, археологии, этнографии, популяционной генетики и дерматоглифики позволил Р.М. Юсупову выйти за рамки традиционного описательного краниологического анализа и исследовать процессы расогенеза, нивелировку антропологических особенностей в ходе этнической консолидации, а также разграничить «биологических» и «этнических» предков башкир. Руководство комиссией по идентификации останков поэта Ш. Бабича, первичная экспертиза в антропологической лаборатории ИИЯЛ УНЦ РАН и последующее подтверждение выводов московскими коллегами открыли широкую дорогу современному практическому применению антропологической реконструкции. Научное наследие Р.М. Юсупова сегодня нуждается в исследовниях, способных продолжить комплексное изучение антропологии и этнологии Южного Урала.

Список источников и литературы:

1. Абсалямов Ю.М. Личный фонд С.И. Руденко в Санкт-Петербургском филиале архива РАН: башкирская тематика // Уфимский гуманитарный журнал. 2025. Т. 2. № 2. С. 154–160.
2. Акимова М.С. Антропология древнего населения Приуралья. М.: Наука, 1968. 120 с.
3. Акимова М.С. Материалы к антропологии древнего населения Южного Урала // Археология и этнография Башкирии. Уфа: Башкир. кн. изд-во, 1968. Т. 3. С. 391–426.
4. Валеев Д.Ж. Национальный суверенитет и национальное возрождение. Уфа, 1993.
5. Долинова Н.А., Юсупов Р.М. Новые данные по дерматоглифике башкир // Антропология и популяционная генетика башкир. Уфа, 1987. С. 120–127.
6. Дубова Н.А. Вклад ученого-антрополога Р.М. Юсупова в башкирскую историческую науку // Проблемы востоковедения. 2011. № 4 (74). С. 60–67.
7. Малиев Н.М. Антропологический очерк башкир // Труды Общества естествоиспытателей при Казанском университете. Казань, 1876.
8. Научный архив Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук. Ф. 3. Оп. 1. Д. 381.
9. Научный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. Р-10369. Оп. 1. Справка.
10. НА РБ. Ф. Р-10369. Оп. 1. Д. 3.
11. НА РБ. Ф. Р-10369. Оп.1. Д. 28.
12. НА РБ. Ф. Р-10369. Оп. 1. Д. 6.
13. Руденко С.И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. Уфа, 1955. 348 с.
14. Юсупов Р.М. Антропологический состав башкир по данным краниологии: Дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 1982. 195 с.
15. Юсупов Р.М. Краниология башкир. Л.: Наука, 1989. 198 с.
16. Юсупов Р.М., Нечвалода А.И. Палеоантропология ранних кочевников Южного Урала по материалам Филипповских курганов // Пшеничнюк А.Х. Филипповка: Некрополь кочевой знати IV века до н.э. на Южном Урале. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012. С. 258–270.

© Сабирова З.Р., 2026

СЕКЦИЯ 2

АРХЕОЛОГИЯ. ЭТНОГЕНЕЗ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

УДК 930.23(470.57)

Асылгужин Х.Р.
г. Астана, Казахстан
Юсупов Ю.М.
г. Уфа, Россия

ОТРАЖЕНИЕ ПОЛИТОНИМА «БАШКИРСКАЯ ОРДА» (BASCHIRDORUM ORDA) НА ИСТОРИЧЕСКИХ КАРТАХ И ОФИЦИАЛЬНЫХ ДОКУМЕНТАХ

Аннотация. *В статье рассматривается отражение политонима «Башкирская Орда» в европейской картографии XVI–XVII веков и официальной документации первой половины XVIII в. Особое внимание уделяется картам Абрахама Ортелиуса, на которых фиксируется обозначение Baschirdorum horda, а также карте «Башкирской орды или Уфимской провинции» 1737 года. Анализ картографических и документальных материалов позволяет проследить использование данного политонима и его значение для исторической географии Башкирии.*

Ключевые слова: *Башкирская Орда, Baschirdorum horda, Абрахам Ортелиус, историческая картография, Уфимская провинция, политоним.*

Asylguzhin Kh.R.
Astana, Kazakhstan
Yusupov Yu.M.
Ufa, Russia

REFLECTION OF THE POLITONYM «BASHKIR ORDA» (BASCHIRDORUM ORDA) ON HISTORICAL MAPS AND IN OFFICIAL DOCUMENTS

Abstract. *The article examines the reflection of the politonym "Bashkir Orda" in European cartography of the 16th–17th centuries and in official documents of the first half of the 18th century. Special attention is paid to the maps of Abraham Ortelius, which contain the designation Baschirdorum horda, and to the 1737 map of the Bashkir Orda or Ufa Province. The materials reveal the use and historical significance of this politonym*.

Keywords: *Bashkir Orda, Baschirdorum horda, Abraham Ortelius, historical cartography; Ufa Province, politonym.*

«Орда» (от тюрк. *Ordu* – «ставка», «лагерь», «дворец хана») – многозначный термин, который в контексте тюркских и монгольских народов имел несколько взаимосвязанных смыслов. Изначально «орда» означала место пребывания хана, его двор, шатер, лагерь. Например, если в источниках упоминается «поехать в Орду», то имелось в виду поездка к хану для переговоров или получения ярлыка. Орда была не просто лагерем, а центром управления, где принимались решения, собирались войска, велась дипломатия. По мнению историка В.П. Юдина, слово «орда» в русский язык вошло в значении «степное кочевое объединение, кочевая держава» [1, с. 24]. Со временем название ставки распространилось на все подвластное хану объединение племен или территорию. Так появились названия вроде Золотая Орда (Улус Джучи), Ногайская Орда. В ряде источников для обозначения казахских жузов (родовых объединений): Старший жуз, Средний жуз и Младший жуз – применяется

термин «орда» – Большая Орда, Средняя Орда, Малая Орда, что отражает специфику казахского общества, где каждый жуз (орда) имел свою территорию кочевий и своих правителей.

Едва ли можно назвать широко известным в истории государственное образование под политонимом «Башкирская Орда». Однако данное наименование можно обнаружить на картографическом материале и в официальных документах.

Главным трудом Ортелиуса стал «*Theatrum Orbis Terrarum*» («Театр земного шара»), опубликованный в Антверпене 20 мая 1570 г. Первое издание содержало 70 карт на 53 листах, снабженных сопроводительными текстами. Особенность этого труда заключалась в том, что карты были приведены к единому формату, систематизированы и объединены в переплетенную книгу. Именно поэтому Theatrum Orbis Terrarum принято считать первым современным атласом. Атлас Ортелиуса представлял собой не столько собрание исключительно авторских карт, сколько масштабную систематизацию географических знаний XVI в. Ортелиус перерабатывал и объединял материалы многочисленных картографов, среди которых были Герард Меркатор, Джакомо Гастальди и другие авторы. В последующих изданиях количество карт и объем сведений постоянно увеличивались: к 1612 г. атлас включал уже 167 карт.

Особый интерес для исторической географии Восточной Европы и Северной Азии представляют карты Ортелиуса, на которых обозначены территории в районе Южного Урала и прилегающих территорий. На карте Азии «*Asiae Nova Descriptio*» («Новое описание Азии») и на других картах Ортелиуса встречается обозначение *Baschirdorum horda* – «Башкирская Орда». Это один из ранних примеров употребления данного этнотерриториального обозначения в европейской картографии. Важнейшим источником для *Asiae Nova Descriptio* стала карта Азии, созданная самим Ортелиусом в 1567 г. В свою очередь, при ее составлении он опирался прежде всего на большую карту Азии венецианского картографа Джакомо Гастальди, созданную в 1559–1561 гг., а также использовал сведения из других европейских источников. Карта Ортелиуса 1567 г. позднее была уменьшена и адаптирована для *Theatrum Orbis Terrarum*, где впервые появилась в 1570 г. под названием *Asiae Nova Descriptio*. На северо-востоке европейской части Евразии и в районе Южного Урала на карте обозначена *Baschirdorum horda.* Южнее помещено обозначение *Zibierairoru horda*, которое, предположительно, может быть связано с Шибанской Ордой (Шибанским ханством). Д.Н. Маслюженко, Е.А. Рябинина, обращая внимание на зафиксированное на картах А. Ортелиуса 1570 г. и Й.Хондиуса 1606 г. «*Zibierairorum Horda*», предлагают считать ее «искаженным «Орда сибирских татар», которая располагается в степях к северу от Туркестана и Мавераннахра. Проведенный ими анализ европейских карт XVI века позволил сделать вывод о том, «что эта орда заместила известных на более ранних картах шибанских татар» [2, с. 23–26]. К западу и северо-западу от Башкирской Орды показаны известные центры Среднего Поволжья и Нижней Волги, в том числе Казань, Булгар и Астрахань.

Другой важный источник – карта Ортелиуса «*Tartariae sive Magni Chami Regni typus*» («Тартария, или царство Великого Хана»), посвященная пространствам Северной и Центральной Азии. Она стала частью картографического наследия *Theatrum Orbis Terrarum* и неоднократно воспроизводилась в последующих изданиях атласа. Интерес представляет и обозначение *Marmorea / Civitas Marmorea* («Мраморный город»), встречающееся в европейской картографии XVI в. и показанное на правом берегу Белой (Агидели), ориентировочно в районе расположения современных городов Ишимбай или Мелеуз.



Рис. 1. Asiae Nova Descriptio («Новое описание Азии»), 1570 г. Абрахам Ортелиус.
Карта представляет собой уменьшенную и переработанную версию карты Азии Ортелиуса 1567 года, созданной с использованием, в частности, материалов Джакомо Гастальди



Рис. 2. *Tartariae sive Magni Chami Regni typus* «Тартария, или царство Великого Хана», Абрахам Ортелиус, 1570 г. Гравированная карта Северной Азии из *Theatrum Orbis Terrarum*

Таким образом, карты Ортелиуса являются важным свидетельством того, как сведения о народах и территориях Восточной Европы, Поволжья и Южного Урала постепенно входили в европейскую систему географических знаний. Обозначение *Baschirdorum horda* представляет особый интерес для истории картографирования территории современной Башкирии и позволяет проследить, как представления о регионе отражались в европейской картографии XVI–XVII вв. Спустя столетие Башкирская Орда будет часто фигурировать на картах и в официальных документах.

Историк С. Таймасов первым из исследователей обратил внимание на то, что после завершения восстания 1704–1711 гг. башкирам удалось временно обрести самостоятельность [4, с. 113]. В 20-е гг. XVIII в. в официальной документации впервые появляется политоним «Башкирская Орда». Территория Уфимской провинции на картах и в документах официально именовалась «Башкирской Ордой». Контроль над территорией провинции ограничивался границами владений уфимских помещиков, о чем свидетельствует доклад в Сенат уфимского коменданта Д. Бахметьева – в 1720 г. отъезжие караулы не удалялись от Уфы далее 10 верст [5]. В одном из донесений (Ротмистра Аничкова) говорилось: *«На многих походах их отцы и родственники побиты и в полон пойманы и доныне живут посреди Башкирской Орды… их город стал украинным [пограничным] и находится в отдалении от других городов, в самой середине басурманской, воровской орды»* [6, 7]. О том, что столица Башкирии находится в центре Башкирской Орды, есть такие известного историка и чиновника П.И. Рычкова, где он использовал этот термин в официальном сенатском отчете от 1734 г.: *«Выписанные города Уфы середина всей Башкирской Орды, Бирск подчинен Уфе, а построенные для помощи Уфе Мензелинские, хотя в Казанском уезде, но при самых же башкирцах»* [8].

По мнению Б.А. Азнабаева, его употребление в официальной документации означало признание независимого статуса башкирского объединения [9, С. 331]. Вплоть до середины 30-х гг. XVIII в., то есть до реализации планов Оренбургской экспедиции, характер подданства башкир в Московском государстве имел довольно номинальный характер, а реальная власть в регионе принадлежала съездам башкир – *йыйынам*, что подтверждается многочисленными документами, отображающими историю башкирских восстаний. *Йыйыны*, представлявшие интересы башкир Уфимского уезда, собирались на Чесноковской горе в 18 верстах от города Уфы. При этом они созывались не только во время восстаний и войн. Общебашкирские *йыйыны* собирались в тех случаях, когда необходимо было принимать решения, затрагивающие интересы всех башкир. *Йыйыны* координировали общие действия, вырабатывали единые позиции в отношении тех или иных мероприятий правительства. Так было, например, в 1721 г., когда башкиры решали вопрос о возобновлении российского подданства [9, с. 290]. Башкирские *йыйыны* утверждали мирские сборы средств для отправки посланников от народа в Москву и Санкт-Петербург.



Рис. 3. «Новая лантъ карта Башкирской орды или Уфимской провинции... 1737 года», фрагмент [3]

Политоним «Башкирская Орда» упомянут и в таком ценном труде, как «Новая лантъ карта Башкирской орды или Уфимской провинции... 1737 года», где нашел отражение целый ряд важных сведений об историческом Башкортостане: Закамская засечная линия на западе региона; линии, опоясывавшие Башкирию с востока и юга, огромное количество поселений, реки, озера и другие географические объекты и т.д.

Список источников и литературы:

1. Азнабаев Б.А. Башкирское общество в XVII – первой трети XVII в. Уфа: РИЦ БашГУ, 2016. 370 с.
2. Маслюженко Д.Н., Рябинина Е.А. Территория Тюменского и Сибирского ханства на западноевропейских картах XVI – начала XVII вв. // История, экономика и культура средневековых тюрко-татарских государств Западной Сибири. Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2020. С. 23–26.
3. РГАДА. Ф. 248. Оп. 3. Д. 102. Л. 127.
4. РГАДА. Ф. 248. Оп. 3. Д. 107. Л. 201.
5. РГАДА. Ф. 248. Оп.13. Д. 750. Л. 224
6. РГАДА. Ф. 248. Оп.3. Д.107. Л. 199.
7. РГВИА. Ф. 418. Оп. 1. Д. 863. Л. 1.
8. Таймасов С.У. Башкирско-казахские отношения в XVIII в. М.: Наука, 2009. 317 с.
9. Юдин В.П. Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая // Чингиз-наме. Алма-Ата: Гылым, 1992. 296 с.
10. A New Description of Asia. Library of Congres. [Электронный ресурс]. URL: https://www.loc.gov/resource/gdcwdl.wdl_18901/?st=gallery.

© Асылгужин Х.Р., Юсупов Ю.М., 2026

УДК 902/904 (574) “12/14”

Бисембаев А.А.
г. Алматы, Республика Казахстан
Хаванский А.И.
г. Москва, Россия
Ахатов Г.А.
г. Алматы, Республика Казахстан

ПАМЯТНИКИ ПЕРИОДА УЛУСА ДЖУЧИ БАССЕЙНА Р. КОБДА (НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ ИССЛЕДОВАНИЯ)

Статья подготовлена в рамках грантового финансирования Комитета науки МНВО РК 2025–2027,
ИРН проекта AP 26103583 «Уило-Кобдинский локальный микрорайон как один из центров Улуса Джучи»

Аннотация. *Статья посвящена последним исследованиям памятников эпохи Улуса Джучи на территории Актюбинской области Республики Казахстан. Работы проводились в округе мавзолея Абат-Байтак, маркирующего своим присутствием место проживания элиты кочевого общества и концентрации памятников оседлого населения. Исследование памятников развитого и позднего средневековья проводилось по трем основным направлениям; обработка и анализ имеющихся материалов; проведение разведочных мероприятий по выявлению наиболее перспективных районов расположения золотоордынских памятников; рекогносцировочные раскопки.*

Ключевые слова: *Улус Джучи, погребальный обряд, Золотая Орда, монголы, кыпчаки, исламизация.*

Bisembaev A.A.
Almaty, Republic of Kazakhstan
Khavansky A.I.
Moscow, Russia
Akhatov G.A.
Almaty, Republic of Kazakhstan

MONUMENTS FROM THE JOCHI ULUS PERIOD IN THE KOBDA RIVER BASIN (SOME RESEARCH RESULTS)

Abstract. *This article examines recent research on sites dating to the era of the Ulus of Jochi within the Aktobe region. Fieldwork was conducted in the vicinity of the sacred Abat-Baitak mausoleum – a landmark signifying the residence of the nomadic elite and a zone where settlements of the sedentary population were concentrated. The study of High and Late Medieval sites proceeded along three main lines: the processing and analysis of existing data; exploratory surveys to identify the most promising areas for Golden Horde-era sites; and preliminary reconnaissance excavations.*

Keywords: *Ulus of Jochi, burial rite, Golden Horde, Mongols, Kipchaks, Islamization.*

Обширный пояс степей от Дуная до Ордоса, тянущийся более чем на десять тысяч километров, имеет различные условия по всей своей протяженности. В западной части он охватывает благодатные в природном отношении степи юга Украины, степную часть Крыма, Северное Предкавказье. В центральной части – это Южное Приуралье и Западный Казахстан, в восточном направлении – территории от Сары-Арки до пределов Южной Сибири, Забайкалья и Западной Монголии. В этом своеобразном природно-климатическом районе сложилось культурно-историческое единство населения кочевого мира, повторявшееся с раннего железного века, далее – в гуннскую и тюркскую эпохи. Освоение степей, начавшееся в хозяйственном отношении еще в эпоху бронзы, было активно продолжено кочевым населением в средневековье.

Восточная половина Западного Казахстана, наиболее вариативная в природно-географическом аспекте, может быть обозначена как Приаральско-Мугалжарский регион с

внутренним локальным районированием по гидросети. По данному вопросу авторами ранее была обозначена позиция с обоснованием подобного районирования в силу значительного территориального выражения и присутствия четырех природно-географических зон [2, с. 503–505].

В Уило-Кобдинском локальном микрорайоне сосредоточены памятники развитого средневековья. Этот микрорайон, включающий Кобдинский и Уилский районы Актюбинской области, а также север Байганинского р-на, формируется двумя реками: Большой Кобдой, текущей с юга на север, и рекой Уил, в основном ориентированной с запада на восток. Несмотря на разную направленность, эти реки образуют единый географический район, что находит отражение в этнографических исследованиях. Исследование памятников развитого и позднего средневековья на территории Уило-Кобдинского локального микрорайона проводилось по трем основным направлениям – обработка и анализ имеющихся материалов, полученных в результате исследований по территории области со второй половины XIX в. по нынешнее время, проведение разведочных мероприятий по выявлению наиболее перспективных районов расположения золотоордынских памятников и рекогносцировочные раскопки.

С огузо-печенежским периодом (VIII – начало XI в.) ситуация понятна, так как связана с противоборством печенегов и огузов и участием в данных событиях крупных древневенгерских и древнебашкирских группировок, а также Хазарского каганата, Волжской Булгарии и Киевской Руси, что хорошо изучено исследователями [1, с. 352–410 и др.].

Археологические памятники Золотоордынского времени в степной зоне представлены двумя основными направлениями – погребальными и поселенческими памятниками. Этот факт был отмечен выдающимся исследователем кочевнических древностей Г.А. Федоровым-Давыдовым, подчеркивающим, что это было искусственное сосуществование кочевой степи и города, державшееся на объединяющей силе деспотии ханской власти [5, с. 114]. В отличие от эволюционно возникших и существовавших длительное время оседлых центров Южного Казахстана и Семиречья города и поселения Улуса Джучи после погрома Тамерлана не поднялись. Очаговая и кратковременная жизнь Сарайчика в Ногайский период в данном случае – не в счет. Жизнь кочевых группировок региональной элиты отмечена по территории Улуса постройкой крупных мавзолеев, часть из которых сохранилась до наших дней и подверглась реставрации, часть окончательно превратилась в руины в виде крупных земляных холмов с выходами обломков красного жженного кирпича.

Археологические исследования в округе мавзолея Абат-Байтак проводились в 2004, 2023, 2025–2026 гг. Анализ космоснимков позволил обнаружить поселенческие комплексы Булак (правый берег) и Байтак (левый берег), практически незаметные с поверхности земли. Осуществленная разведка по правому и левому берегу р. Кобда севернее Абат-Байтака позволила наметить несколько перспективных объектов исследования, схожих по экологическим условиям с урочищем Бескоспа, а также несколько десятков поселенческих усадеб и комплексов на первой и второй надпойменных террасах правого берега, оставленных населением позднего средневековья.

Мавзолей Абат-Байтак построен на месте погребения представителей номадической элиты в период утверждения новой религиозно-идеологической доктрины. Этот сакральный памятник обладает прямыми архитектурными аналогами в евразийских степях: схожие черты обнаруживаются у мавзолея Кесене (Челябинская область, Россия) и Кызылтам (Актюбинский регион, север Казахстана). Для западной части страны значение мавзолея Абат-Байтак сопоставимо с ролью мавзолея Джучи для Улытауского региона [4, с. 74–80]. Подобные мемориальные комплексы четко обозначают географию расселения золотоордынской кочевой аристократии на казахских землях.

Происхождение гидронима «Кобда» не связано с местным казахским контекстом. Это наименование было принесено с территории Западной Монголии. Данный факт выступает маркером передвижения кочевых элит, которые целенаправленно занимали ландшафтно-географические участки, аналогичные экосистемам их прежней исторической родины.

Возведение указанного мемориального комплекса относится ко второй половине 1310–1390-х годов (XIV в.), что совпадает с пиком могущества и финансового благополучия Золотой Орды. Строительство объекта ранее этого срока выглядит неправдоподобно. Массовое распространение ислама в регионе развернулось именно в середине XIV в.; при этом сведения средневековых восточных хронистов о более раннем принятии религии отражают, скорее, политический заказ и выдачу желаемого за действительное. Географическая привязка памятника указывает на центр кочевий влиятельной аристократии в рамках удельного деления западной части Джучиева Улуса. Аналогично комплексу Кесене этот объект маркирует элитный некрополь на территории владений Шибанидов в Зауральском регионе. Появление столь масштабной постройки стало ядром для формирования крупного кладбища, состоящего из трех хронологических пластов и секторов: южный участок относится к эпохе позднего средневековья, западный – к Новому времени, а северный сформировался уже в новейшее время. Масштабы и статус сооружения таковы, что, скорее всего, к строительству привлекались не только мастера из местной общины, но и рабочие силы и ресурсы из удаленных центров, в частности из окрестностей памятника Коптам (находящегося в 150 км к югу), где также зафиксированы сходные поселения и погребения.

В пределах Уило-Кобдинского локального участка учеными было изучено высокостатусное женское захоронение Булак I, датированное началом XIII столетия. Наличие дорогого погребального инвентаря свидетельствует о высоком социальном положении и исключительности покойной. Чуть восточнее исследователи зафиксировали еще один элитный могильник – мужской комплекс Уркач I [3, с. 61–77].

Также в бассейне реки Улы Кобды находится захоронение важного персонажа казахской истории – Кобыланды-батыра. Данный факт служит дополнительным весомым подтверждением исторической роли этого локального микрорегиона в контексте эпохи Улуса Джучи (Золотой Орды).

В течение полевого сезона 2026 г. были проведены раскопки поселения Байтак I. Данное поселение локализуется в левобережье реки Улы (Большая) Кобда на возвышенном холме-останце. Площадка поселения занимает мыс, сформированный слиянием русла Большой Кобды и ее левого притока, функционирующего сезонно и в засушливые периоды превращающегося в сухую балку-сай. Поселение окружено искусственными сооружениями – системой рва и вала (рис. 1). Параметры этих сооружений следующие: глубина рва доходит до полуметра при ширине до метра, а высота земляного вала варьируется от 0,2 до 0,4 м. Совокупная площадь памятника составляет порядка 5 тыс. квадратных метров. Вскрыто более 300 кв.м. В ходе исследования на объекте было разбито несколько раскопов. В раскопе 1 выявлено строение из сырцового кирпича. В плане – строение квадратное со сторонами 7,0 м; толщина стен до 0,8 м. У западной стенки находилась печь из обожженного кирпича, длина печи 1,8 м, ширина – 1,0 м (рис. 2, 3). При строительстве отопительного сооружения использовался обожженный кирпич с размерами 25×25 см и толщиной 5–6 см.

В раскопе 3 выявлено теплотехническое сооружение. Южная стена раскопа приурочена к топочной яме, имеющей размеры 2,5 м на 2,5 м и глубину до 1,1 м. Внутри ямы обнаружены обугленные кирпичи с признаками сажи и прогорания. Севернее от ямы располагался проход для горячего воздуха, вытянутый по форме и достигающий длины 1,6 м при ширине до 0,4 м. Проход завершался разрушенной частью сооружения из сырцового кирпича. Длина сооружения составляла 8 м, а ширина – 4,2 м. Возможно, наземная часть была куполообразной (рис. 4, 5).

Перечисленные факты подчеркивают важную роль данной территории в масштабах Западного Казахстана. Изучение объектов культурного наследия золотоордынского периода открывает перспективы для глубоких исторических реконструкций, касающихся формирования казахстанской государственности и роли локальных ареалов в эпоху средневековья. Среди наиболее перспективных объектов для будущих изысканий выделяются знаковые мавзолеи Актюбинского региона – Абат-Байтак, Болгасын и Кызылтам. На рубеже XIV–XV столетий эти сооружения выполняли функции своеобразных маркеров,

фиксировавших ареалы расселения крупных номадических объединений. Появление столь масштабных архитектурных комплексов было бы неосуществимо без мобилизации колоссальных людских масс и участия оседлых земледельческих общин, обладающих инженерными навыками, владеющих секретами строительного дела и массового производства обожженного кирпича.



Рис. 1. Поселение Байтак I. Вид с дрона



Рис. 2. Поселение Байтак 1. Раскоп 1. Сырцовая постройка



Рис. 3. Поселение Байтак 1. Раскоп 1. Печь



Рис. 4. Поселение Байтак 1. Раскоп 3. Развал теплотехнического сооружения



Рис. 5. Поселение Байтак 1. Раскоп 3. Разрез теплотехнического сооружения

Список источников и литературы:

1. Артамонов М.И. История хазар. Л.: Госэрмитаж, 1962. 523 с.
2. Ахатов Г.А., Бисембаев А.А. Характеристика природно-географических условий Западного Казахстана как экониши кочевого населения раннего железного века и средневековья // Казахское ханство в потоке истории: Сборник научных статей, посвященных 550-летию образования Казахского ханства. Алматы, 2015. С. 503–513.
3. Бисембаев А.А., Ахатов Г.А. Элитные погребения периода улуса Джучи, изученные в Актюбинской области // Поволжская археология. 2019. № 2 (28). С. 61–77.
4. Усманова Э.Р., Ускенбай К.З., Кожа М.Б., Панюшкина И.П., Соловьева Л.Н., Ахатов Г.А. Мавзолей Джучи-хана: реалии, легенды, обряд // Археология Евразийских степей. 2022. № 3. С. 74–80.
5. Федоров-Давыдов Г.А. Искусство кочевников и Золотой Орды. Очерки культуры и искусства народов Евразийских степей и золотоордынских городов. М.: Искусство, 1976. 228 с.

© Бисембаев А.А., Хаванский А.И., Ахатов Г.А., 2026

УДК 902/904 (574) “12/14”

Бисембаев А.А.
г. Алматы, Республика Казахстан
Хаванский А.И.
г. Москва, Россия

РАБОТЫ НА ОБЪЕКТАХ ПЕРВЫХ ВЕКОВ Н.Э. СРЕДНЕГО ТЕЧЕНИЯ Р. УИЛ

Работа выполнена при поддержке проекта ФНИ BR31714853 «Археологическая наука Казахстана: анализ состояния, проблемы и перспективы развития»

Аннотация. *Статья посвящена последним исследованиям памятников первых веков н.э., сосредоточенных в западной части Приаральско-Мугалжарского региона (Актюбинской области Республики Казахстан). Исследования, проводившиеся с перерывами с 1992 г., позволяют говорить о зоне сухих степей и полупустынь Западного Казахстана, как о местах перегруппировки сил кочевых объединений перед западным походом, начавшим Эпоху*

Великого переселения народов. Погребальные комплексы дают многогранный материал для разноплановых реконструкций.

Ключевые слова: *Гунно-сарматы, полихромный стиль, «гантелевидные» сооружения, прямоугольные «святилища», Западный Казахстан.*

Bisembaev A.A.
Almaty, Republic of Kazakhstan
Khavansky A.I.
Moscow, Russia

WORK AT SITES DATING TO THE FIRST CENTURIES AD IN THE MIDDLE REACHES OF THE UIL RIVER

Abstract. *This article focuses on recent research into archaeological sites dating to the first centuries AD, located in the western part of the Aral-Mugalzhar region (Aktobe Province). Investigations, conducted intermittently since 1992, suggest that the dry steppe and semi-desert zone of Western Kazakhstan served as a staging area where nomadic confederations regrouped their forces prior to the westward expansion that initiated the Migration Period. The burial complexes provide a wealth of multifaceted evidence, enabling a wide range of historical reconstructions.*

Keywords: *Hunno-Sarmatians, polychrome style, "dumbbell-shaped" structures, rectangular "sanctuaries," Western Kazakhstan*.

На территории Приаральско-Мугалжарского региона (Актюбинская области Республики Казахстан) присутствуют археологические памятники практически всех основных эпох. Но максимальное количество памятников представлено археологическими объектами, которые относятся к раннему железному веку.

Первые памятники кочевников начала нашей эры, содержащие погребения с северной ориентировкой, деформацией черепов погребенных, с китайским и римским «импортом», были исследованы в Актюбинской области в 80-х годах XX в. С.Ю.Гуцаловым, материалы работ которого попали в обобщающие монографии С.Г.Боталова [4; 6, с. 194–205]. Интересные материалы из прямоугольного сооружения–«святилища» Сарытау I были получены в 1992 г., а именно два бронзовых и один железный колокольчик, были выявлены в одном из «входных» всхолмлений.

В данном регионе памятники конца раннежелезного века, то есть II–IV вв. н.э. в результате последних исследований начинают обретать свои ареалы распространения, общие характерные признаки и основные знаковые черты. Сплошные разведки и применение ГИС-технологий выявили целый пласт памятников в районах, где ранее фиксировались в основном объекты середины и второй половины I тыс. до н.э. Был проведен анализ космических снимков, а затем натурное обследование выявленных объектов. Обследование состояло из осмотра территории памятника, сбора подъемного материала, определения GPS-координат объектов, описания памятника и проведения тахеометрической съемки. Сопоставление результатов анализа космоснимков и натурного обследования показало, что некоторые детали объектов фиксируются только на космоснимках. Так, кольцевой ров (особенно мелкий) может практически не фиксироваться визуально. Между тем, на материалах космических наблюдений рвы четко выделяются от окружающего рельефа более темным оттенком. Также валы и рвы подквадратных склеповых объектов («святилищ») могут выделяться на окружающей местности на 10 см и слабо читаться в рельефе. Однако на космических снимках они распознаются за счет разницы цветов.

По итогам полевых работ результаты анализа космических снимков получили практически 100 % подтверждение на местности. Была проведена детальная тахеометрическая съемка на 10 погребально-поминальных полях (могильниках) и отдельных объектах. Общее

число выявленных объектов (курганов, гантелевидных курганов, склепообразных «святилищ») превысило 300.

Ранее подобные скопления памятников этого времени были выявлены гораздо западнее, в долине реки Жигерлен, на территории соседствующей Западно-Казахстанской области РК [5, с.106–118].

Если говорить о характеристиках памятников первых веков нашей эры, то следует остановиться на некоторых моментах. Начиная с середины II в. до IV в. н.э. на территории Западного Казахстана распространились памятники, коренным образом отличающиеся от объектов предыдущих веков и в то же время содержащие определенную преемственность. Все это позволило патриарху археологии Б.Н. Гракову в своей классической работе «ГУINAIKOKPATOYMENOI: пережитки матриархата у сарматов» [7, с. 100–121] выделить памятники начала нашей эры в IV ступень – аланскую или шиповскую культуру. Позднее внутреннее содержание культуры было обрисовано К.Ф. Смирновым [10], М.Г. Мошковой [8] и исследователем Среднего и Нижнего Поволжья А.С. Скрипкиным [9].

Скопление памятников этого времени в пределах Приаральско-Мугалжарского региона наблюдается в средней части Уило-Кобдинского локального микрорайона, на границе степи и переходе к полупустыне. Пустынные степи охватывают большую часть Западного Казахстана. На севере, гранича с зоной типчаковых степей, они почти вплотную подходят к отрогам Общего Сырта, а на юге примыкают к обширным массивам Рын-песков и не менее обширным белополынным и чернополынным пустыням на бурых почвах. Южная граница пустынных степей может быть проведена от железнодорожной станции Сайхин к пескам Джаскус – Кум (севернее Урды) и отсюда извилистой линией вдоль окраины песков Нарын до районов Камыш-Самарских озер и далее на Саралжин и зимовку Бис-Кудук. В Зауралье эта граница спускается к югу до Базар-Тобе, от которого направляется к озеру Итмурун-Куль и низовьям Джаксыбая, до среднего течения реки Эмба в Западное Примугоджарье, междуречье Иргиза и Тургая [1, с.78–79].

Исследования 2007 г. и 2017–2018 гг. проводились первоначально на памятниках соседнего – Илекского микрорайона. Работы в этом районе (на могильнике Сарытау I) в 1992 г. проводил С.Ю. Гуцалов. Могильник Жайлаусай (Сарытау II), расположенный на вершине водораздельного плато правого берега одноименной реки, впадающей в правобережный приток среднего течения Илека – Табантал, дал оригинальные комплексы. Комплект инвентаря – бронзовые колокольчики, массивная серьга, выполненная в полихромном стиле, угловые нашивки из золотой фольги, курильницы, гребень, а также искусственно деформированный череп человека. Материал данного комплекса ранее публиковался авторами раскопок [3, с. 28–34].

Плановые исследования продолжались вплоть до 2023 г. и были направлены южнее, именно в зону сухих степей, на границу с полупустыней, что наиболее отчетливо прослеживается в бассейне Уила. Полевые исследования являются логическим продолжением проекта «Пространственный анализ и архитектоника памятников гунно-сарматского периода Актюбинской области (II–IV вв. н.э.)». Первым этапом было проведение дешифровки космических снимков в программе SASPlanet. Положительной чертой данной программы является ее общедоступность, набор карт различного масштаба, а главное – спутниковых снимков высокого разрешения. В рамках камерального этапа было проведено детальное изучение космических снимков Уилского и Хобдинского районов с предварительным разделением их на условные участки-полигоны.

Максимальная концентрация погребальных объектов в пределах локального микрорайона приходится на среднее течение р.Уил. На комплексе могильников Акбулак I–IV были получены материалы, позволяющие выстраивать реконструкции различного плана. Раскапывались как обычные курганные насыпи, так и более сложные объекты по форме наземных сооружений – прямоугольные «святилища», «гантелевидные» сооружения. Не уходя в подробные описания раскопанных объектов, можно уже на первоначальном этапе выделить определенные моменты:

– сложные конструкции в виде соединенных перемычкой курганов («гантелевидные» сооружения), прямоугольные объекты – «святилища», более сложные варианты в виде составленных из двух прямоугольников, трех и более курганов с перемычкой, трех и более валов, соединенных перемычкой в виде гребня, – все это проявления аспектов родо-племенного характера, несущих в себе этнографическую нагрузку, тем более, что однотипные объекты зачастую объединены в общие цепочки;

– прослеживаются элементы и половозрастной дифференциации по месту объекта на общем поле и характеру и сложности исполнения наземного сооружения;

– усложнения в исполнении могильной ямы (подбой, большая глубина) отражают вопросы социальной стратификации, вкупе со сложными наземными формами объектов;

– подтверждает вышесказанное комплекс инвентаря (для сложных сооружений он гораздо выразительнее и богаче);

– тщательный анализ раскопанных объектов и послойное снятие грунта выявили архитектуру наземных построек из грунтовых блоков, что особенно заметно на самом восточном могильном поле в Актюбинской области – Аксу I, расположенном почти у Тургайского прогиба;

– вероятно, в этот период, сочетались воинско-вождеские и жреческие функции в социальном статусе отдельных индивидов. В комплексе Сарытау I – II из всхолмлений у «входа в прямоугольное сооружение подняты экземпляры железного и бронзового колокольчиков;

– грунтовые ограды (святилища) позднесарматского времени на территории Западного Казахстана представляется возможным интерпретировать в качестве семейных либо родовых святилищ, принадлежавших соответствующим группам кочевого населения. Внутренние «дворики» подобных святилищ возводились целенаправленно для проведения погребально-поминальных ритуалов, причем не только в честь погребенного в данном сооружении главы семьи или рода, но и в память о родственниках, захороненных в соседних курганах. Эти ритуалы сопровождались жертвоприношениями и тризнами, для проведения которых использовались грунтовые алтари или столы, располагавшиеся в центре площадки [3];

- огромные размеры могильных полей говорят об их длительной эксплуатации, а также о значительном скоплении населения в регионе перед основным походом на запад.

В заключение следует отметить, что для Западного Казахстана в целом и территории Актюбинской области в частности памятники II–IV вв. н.э. в результате последних исследований начинают обретать свои ареалы распространения, общие характерные признаки и основные знаковые черты. Гунно-сарматский период или эпоха Великого переселения народов представляет собой весьма яркий отрезок истории, отголоски которого прослеживаются на значительном удалении – от Забайкалья до Северного Причерноморья.

В изучении и понимании исторических процессов скотоводческих обществ эпохи палеометаллов и раннего железного века степной полосы Евразии, а именно ее центральной части, существуют ощутимые пробелы и лакуны. Это является следствием значительного территориального охвата региона и удаленностью от традиционных академических научных центров. Следовательно, дальнейшие исследования должны быть направлены на решение комплексных задач научно-исследовательского плана, ориентированных на выяснение места и роли памятников Актюбинской области в системе Евразийского пространства.

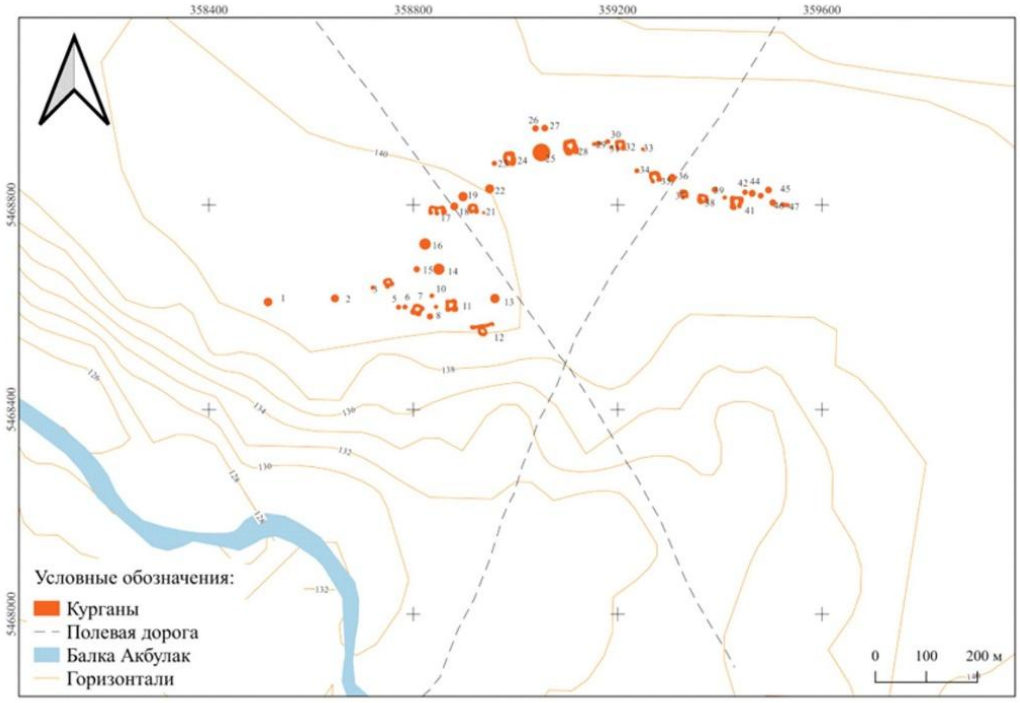
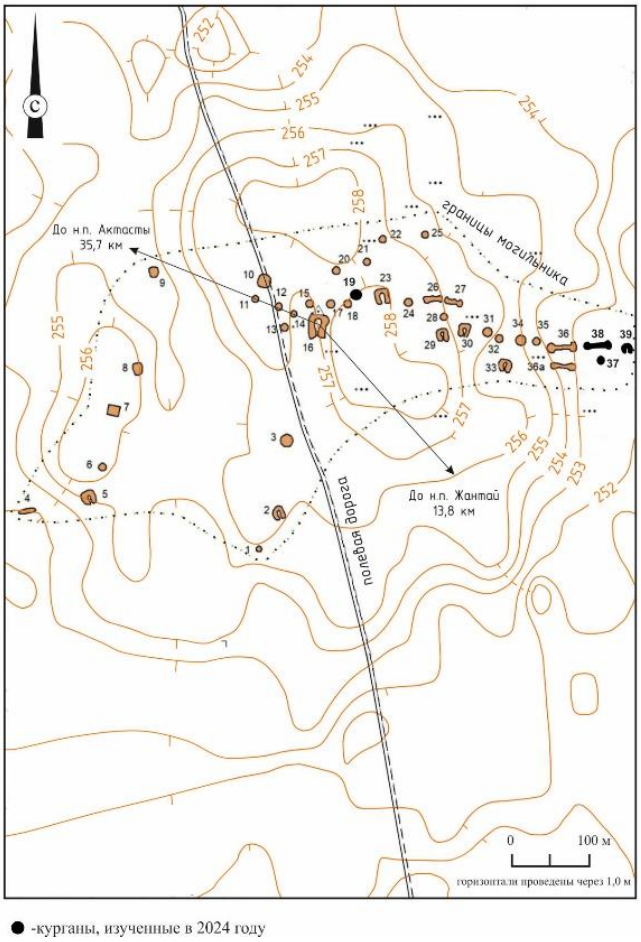


Рис. 1. План могильника Акбулак II



● -курганы, изученные в 2024 году

Рис. 2. План могильника Аксу

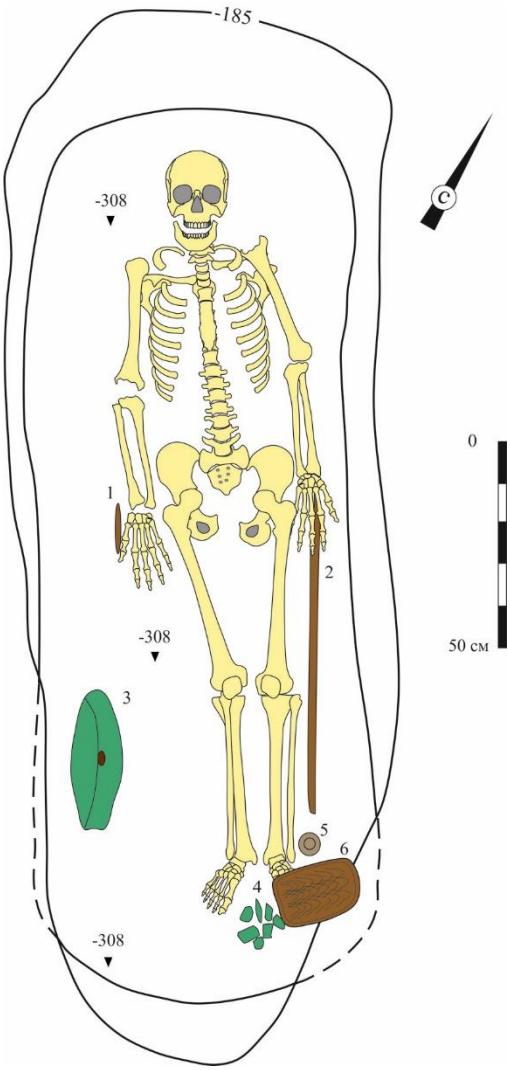


Рис. 3.
Погребение объекта 12 могильника Акбулак II.
1 - обломок железного предмета (нож?),
2 - железный меч в деревянных ножнах,
3 - бронзовая «сковорода» с железной ручкой,
4 - бронзовая сбруя, 5 - керамическая курильница,
6 - деревянное блюдо

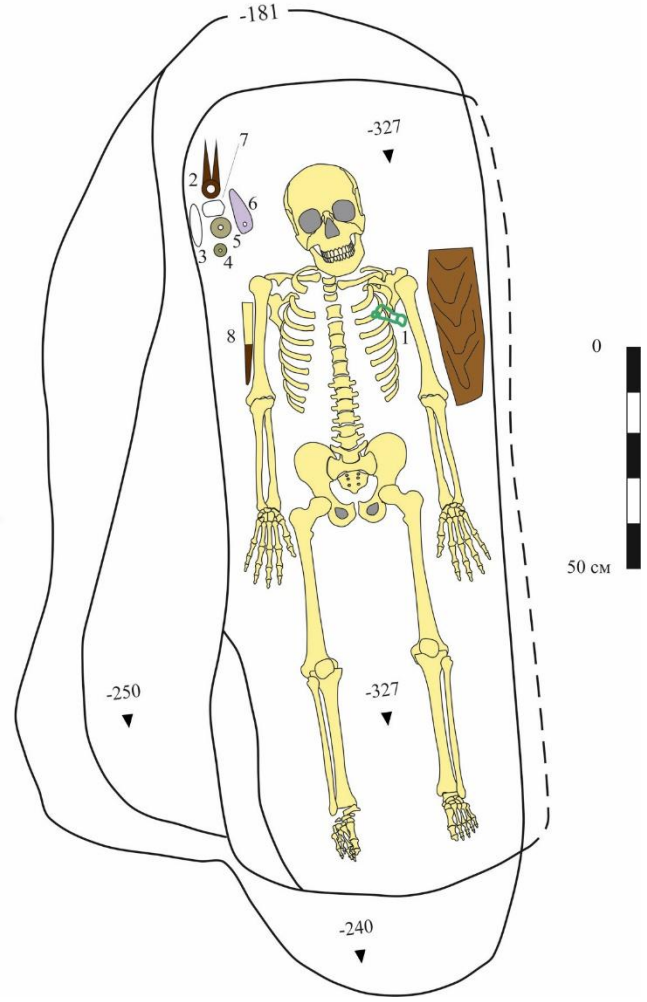


Рис. 4.
Погребение в кургане 9 могильника Акбулак II.
1 – бронзовая фибула, 2 – железные ножницы,
3 – раковина, 4,5 – пряслица, 6 – оселок,
7 – кусок мела, 8 – железный нож с костяной рукоятью

Список источников и литературы:

1. Атлас Казахской ССР. Т. 1. Главное управление геодезии и картографии при Совете Министров СССР. М.: ГУГиК, 1982. 81с.

2. Бисембаев А.А., Дуйсенгали М.Н. К вопросу о гуннских погребальных объектах в Западном Казахстане // Известия НАН РК. Серия общественных наук. 2009. № 1 (268). С. 28–34.

3. Бисембаев А.А., Хаванский А.И., Жамбулатов К.А. Святилище позднесарматского времени Акбулак II из Западного Казахстана // Археология Евразийских степей. 2025. № 1. С. 226–235.

4. Боталов С.Г., Гуцалов С.Ю. Гунно-сарматы Урало-Казахстанских степей. Челябинск: Рифей, Южно-Уральский филиал ИИА УрО РАН, 2000. 266 с.

5. Боталов С.Г., Бисембаев А.А. Новые материалы по культуре гуннов Западного Казахстана // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. Вып.1. Уральск, 2002. С. 108–116.

6. Боталов С.Г. Гунны и тюрки историко-археологическая реконструкция. Челябинск: Рифей, Южно-Уральский филиал ИИА УрО РАН, 2009. 672 с.

© Бисембаев А.А., Хаванский А.И., 2026

УДК 902/904

Кисагулов А.В.
г. Екатеринбург, Россия
Русланов Е.В.
г. Уфа, Россия

ХОЗЯЙСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ И ТОРГОВЫЕ СВЯЗИ НАСЕЛЕНИЯ ЧИЯЛИКСКОЙ КУЛЬТУРЫ ЮЖНОГО УРАЛА ПО ОСТЕОЛОГИЧЕСКИМ ДАННЫМ С СЕЛИЩА ЯБАЛАКЛЫ-1

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 23-78-10057-П «Динамика культурного развития и освоения Южного Урала с древности и до вхождения в состав России (IV в. до н.э. – XVI в.): междисциплинарное археологическое исследование»

Аннотация. *В статье представлены некоторые результаты археозоологического анализа остеологической коллекции селища Ябалаклы-1 – крупного памятника чияликской культуры в лесостепной зоне Южного Урала. На основании анализа 14 128 костных остатков (2023–2025 гг.) реконструированы структура стада, практики разделки туш, производственные направления и вспомогательные промыслы. Особое внимание уделено интерпретации редких находок (верблюд, северный олень, осетровые), указывающих на торговые и миграционные связи. Полученные данные сопоставлены с материалами других памятников чияликской культуры и городских центров Золотой Орды.*

Ключевые слова: *чияликская культура, селище Ябалаклы-1, археозоология, остеология, скотоводство, Золотая Орда, хозяйственные практики.*

Kisagulov A.V.
Yekaterinburg, Russia
Ruslanov E.V.
Ufa, Russia

THE SUBSISTENCE-ECONOMIC MODEL AND TRADE RELATIONS OF THE CHIYALIK CULTURE POPULATION IN THE SOUTHERN URALS: EVIDENCE FROM OSTEOLOGICAL DATA AT THE YABALAKLY 1 SETTLEMENT

Abstract. *This paper presents findings from an archaeozoological analysis of the osteological collection from the Yabalakly 1 settlement–a major site of the Chiyalik culture located in the forest-steppe zone of the Southern Urals. Based on the analysis of 14,128 bone remains (conducted in 2023–2025), the study reconstructs herd structure, carcass-processing practices, economic activities, and supplementary subsistence strategies. Particular attention is given to the interpretation of rare finds–such as camel, reindeer, and sturgeon–which point to trade and migration connections. The data obtained are compared with materials from other Chiyalik culture sites and urban centers of the Golden Horde.*

Keywords: *Chiyalik culture, Yabalakly 1 settlement, archaeozoology, osteology, animal husbandry, Golden Horde, economic practices.*

Селище Ябалаклы-1 (Чишминский район Республики Башкортостан) – один из крупнейших известных памятников чияликской культуры на Южном Урале. Памятник расположен на левом обрывистом берегу р. Демы, на подтреугольном мысу между руслом реки и старичным озером Дога-куле. Площадь селища около 13 500 кв. м. Исследования 2021 года (Золотоордынская археологическая экспедиция ИИЯЛ УФИЦ РАН) выявили однослойный характер памятника и значительную мощность культурного слоя (более 0,5 м). Раскопки 2023–2025 гг. охватили более 226 кв. м, преимущественно восточную, разрушающуюся из-за береговой эрозии часть памятника.

Материалы и методы

Остеологическая коллекция селища Ябалаклы-1 насчитывает 14 128 экземпляров. Таксономическая идентификация проводилась путем сравнения с эталонной коллекцией скелетов животных музея ИЭРиЖ УрО РАН. Для домашних копытных (крупный рогатый скот – КРС, мелкий рогатый скот – МРС, лошадь) рассчитаны: минимальное число особей (MNI); доля элементов скелета (MAU%); соотношение отделов скелета. Возраст особей определялся по степени прорезания и стертости зубов [9; 10].

Для оценки однородности видового состава по стратиграфическим горизонтам использован анализ главных компонент (ГК). Сопоставление с другими памятниками выполнено по данным для селища Подымалово-1 [3] и материалам золотоордынских городов Нижнего Поволжья Яворской [8].

Результаты

Видовой состав и структура стада. Из 14 128 костей определимыми до вида/рода оказались 19 %; остальные сильно раздроблены и термически обработаны. Среди определимых преобладают остатки домашних копытных: КРС (n = 1052, 35 %), лошадь (n = 884, 33 %), МРС (n = 520, 22 %). Такое соотношение характерно для сельских поселений чияликской культуры (Тузбеков и соавт., 2022) и отличается от городских центров Золотой Орды Нижнего Поволжья, где МРС составлял 63–69 %, а доля лошади не превышала 8–9 % [8].

Преобладание взрослых особей КРС (старше 2 лет) указывает на мясомолочное направление хозяйства. Взрослые лошади (старше 3,5 лет, 11 из 15 определенных) использовались как тягловая и ездовая сила, а также в пищевых целях (конина, кумыс). МРС содержался преимущественно ради шерсти и воспроизводства с забоем молодняка до 2 лет на мясо.

Практики разделки и утилизации туш

Анализ отделов скелета показал, что туши разделывались непосредственно на селище: представлены все отделы скелета, включая дистальные кости конечностей и элементы головы. Следы рубки свидетельствуют о стандартном приеме отделения головы в районе эпистрофея: соотношение целых и продольно разрубленных атлантов – 3:10; целых и поперечно рубленых эпистрофеев – 2:9. Высокая доля костей дистального отдела конечностей лошади в верхних горизонтах и следы стирания задней стенки вторых фаланг (горизонты 1–5) указывают на развитое кожевенное производство [3; 4; 6]. Представленность таранных костей МРС, в том числе находки с орнаментом, может отражать ритуальные или игровые практики.

Производственные практики и вспомогательные промыслы

На селище выявлены признаки нескольких производств: кожевенное (использование фаланг лошади как орудий), косторезное (инструменты из фаланг, подвеска из клыка собаки), металлообработка (очаг для выплавки металлов, фрагменты чугунных котлов) [2; 5].

Охота и рыболовство играли вспомогательную роль. Среди диких видов отмечены заяц-беляк (n = 4) и зуб северного оленя (горизонт 2) – вид, нетипичный для голоцена Южного Урала, что может указывать на сезонные миграции или обмен. Кости рыб (n = 86) включают сома, сазана, щуку, налима, карповых и осетровых; высокая концентрация остатков в горизонтах 2, 6, 7 и 8 может отражать сезонные циклы рыболовства.

Торговые связи и этнокультурные маркеры

Находка кости заплюсны верблюда (Camelus sp.) – редкий элемент, косвенно свидетельствующий о вовлеченности населения в караванную торговлю (аналогичные находки известны в Биляре, Болгаре, городах Нижнего Поволжья и Хорезма). Присутствие домашней курицы и гуся, а также импортной красноглиняной и кашинной посуды, бронзового зеркала указывает на устойчивые внешние контакты и оседлый характер хозяйства [1].

Полное отсутствие костей свиньи, фиксируемое и на других памятниках чияликской культуры, в сочетании с погребальным обрядом (захоронения без инвентаря) позволяет предположить распространение ислама среди населения.

Обсуждение и сопоставление с синхронными материалами

Однородность видового состава по горизонтам (подтвержденная анализом главных компонент) согласуется с однослойным характером памятника и датировкой в пределах XIV в. Это может указывать либо на кратковременность функционирования селища, либо на стабильность скотоводческих традиций.

Сопоставление с селищем Подымалово-1 демонстрирует близкие пропорции КРС, лошади и МРС, что может рассматриваться как видовой маркер домашнего стада чияликской культуры. Отличия от городских поселений Нижнего Поволжья отражают региональные различия: сельское население лесостепи практиковало комплексное скотоводство с заметной ролью лошади и КРС, тогда как города снабжались преимущественно продукцией степного кочевнического скотоводства с преобладанием МРС.

Наличие юртообразного жилища, очага для выплавки металлов и каменного жернова указывает на полуоседлый образ жизни с развитым производственным комплексом. При этом находки импортных изделий и редких таксонов (верблюд, осетровые) подтверждают включение селища в широкую торговую сеть Улуса Джучи.

Таким образом, археозоологический анализ селища Ябалаклы-1 позволяет реконструировать хозяйственно-экономическую модель населения чияликской культуры как комплексное скотоводческое хозяйство с развитыми производственными практиками и вспомогательными промыслами. Основу стада составляли КРС, лошадь и МРС в близких пропорциях, что отличает сельские поселения Южного Урала от городских экономических систем Золотой Орды.

Практики разделки туш и следы использования костей свидетельствуют о кожевенном и косторезном производстве. Редкие находки (верблюд, северный олень, осетровые, домашняя птица) и импортный инвентарь указывают на широкие торговые и обменные связи. Отсутствие костей свиньи и особенности погребального обряда позволяют предполагать распространение ислама.

Материалы селища Ябалаклы-1 важны для понимания региональной специфики чияликской культуры в составе Улуса Джучи, а также для реконструкции социально-экономических связей между сельскими и городскими центрами Золотой Орды. Дальнейшие исследования должны включать радиоуглеродное датирование отдельных горизонтов, трасологический анализ костяных изделий и изотопные исследования для уточнения рациона и сезонности проживания.

Список источников и литературы:

1. Кисагулов А.В. Предварительные археозоологические данные с памятников Южного Урала (энеолит-позднее средневековье) // XXIII Уральское археологическое совещание. Материалы Всероссийской (с международным участием) научной конференции: в 2-х томах. Оренбург, 2025. С. 120–121.

2. Кисагулов А.В., Бачура О.П., Русланов Е.В. Сезонная структура забоя домашних копытных на селище чияликской культуры Ябалаклы-1 (Южный Урал) // Известия Лаборатории древних технологий. 2025. Т. 21. № 1. С. 8–19.

3. Кисагулов А.В., Русланов Е.В. Археозоологические материалы с селища эпохи позднего средневековья Ябалаклы-1 (Южный Урал) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2025. №1. С. 96–104.

4. Русланов Е.В., Ахметова Е.А., Кисагулов А.В. Использование фаланг лошади населением чияликской культуры по материалам селища Ябалаклы-1 (Южный Урал) // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2024. Т. 23. № 5: Археология и этнография. С. 149–163.

5. Русланов Е.В., Кисагулов А.В. Животноводство и охота у населения чияликской культуры Южного Урала // Томский журнал ЛИНГ и АНТР. Tomsk Journal LING & ANTHRO. 2025. 1 (47). С. 118–128.

6. Русланов Е.В., Обыденнова Г.Т., Гарустович Г.Н. Предуралье в золотоордынское время: комплекс памятников чияликской культуры у села Горный: коллективная монография. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2025. 145 с.

7. Тузбеков А.И., Григорьева И.М., Рослякова Н.В. Результаты археозоологического исследования остеологического материала из раскопок селища Подымалово-1 в башкирском Приуралье (2019 г.) // Проблемы истории, филологии, культуры. 2022. Т. 3. № 77. С. 37–50.

8. Яворская Л.В. К проблеме обеспечения мясными продуктами золотоордынских городов Нижней Волги: новые исследования археозоологических коллекций // Археология Евразийских степей. 2022. № 4. С. 13–19.

9. Levine M.A. The use of crown height measurements and eruption-wear sequences to age horse teeth // Ageing and sexing animal bones from archaeological sites. Oxford: BAR British Series, 1982. № 109. P. 223–250.

10. Silver I.A. The ageing of domestic animals // The effect of age and sex on the structure of bones. 1969. P. 283–302.

© Кисагулов А.В., Русланов Е.В., 2026

УДК 94(571)

Кокоулин В.Г.
г. Новосибирск, Россия

ТАШТЫКСКАЯ АРХЕОЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА И ФОРМИРОВАНИЕ ЕНИСЕЙСКИХ (СИБИРСКИХ) КЫРГЫЗОВ (II В. ДО Н.Э. – V В. Н.Э.)

Аннотация. *Статья посвящена проблеме происхождения енисейских (сибирских) кыргызов и роли носителей Таштыкской археологической культуры в их этногенезе. Анализируются особенности двух типов таштыкских погребальных памятников и делается вывод о том, что их различия отражают существование двух близкородственных групп пришлого населения, а не различных народов. На основании сравнения с этногенезом восточных славян обосновывается положение о постепенной интеграции двух групп населения Минусинской котловины, результатом которой стало формирование енисейских (сибирских) кыргызов.*

Ключевые слова: *Минусинская котловина, енисейские кыргызы, Таштыкская археологическая культура, этногенез, этническая общность.*

Kokoulin V.G.
Novosibirsk, Russia

TASHTYK ARCHAEOLOGICAL CULTURE AND THE FORMATION OF THE YENISEI (SIBERIAN) KYRGYZ (2nd CENTURY BC – 5th CENTURY AD)

Abstract. *The article is devoted to the origins of the Yenisei (Siberian) Kyrgyz and the role of the bearers of the Tashtyk archaeological culture in their ethnogenesis. It is analyzed the characteristics of two types of Tashtyk funerary monuments and concluded that the differences*

between them reflect the existence of two closely related groups of migrant populations rather than distinct folks. Based on a comparison with the ethnogenesis of the Eastern Slavs, the author substantiates the thesis of the gradual integration of two population groups in the Minusinsk Basin, which resulted in the formation of the Yenisei (Siberian) Kyrgyz.

Keywords: *Minusinsk Basin, Yenisei Kyrgyz, Tashtyk archaeological culture, ethnogenesis, ethnic community.*

Проблема происхождения енисейских (сибирских) кыргызов волнует исследователей уже более полутора веков. Однако эта проблема далека от окончательного разрешения. Попытки найти прародину кыргызов вне Минусинской котловины пока не увенчались успехом – ни на одной близлежащей территории Центральной Азии не найдено археологической культуры, хотя бы отдаленно напоминающей погребения енисейских кыргызов. В то же время и в самой Минусинской котловине разница между археологическими памятниками кыргызов с VI в. и памятниками Таштыкской археологической культуры настолько разительна, что исследователи отказываются видеть между ними какую-либо связь. Ситуация, на первый взгляд, усложняется также и тем, что в Таштыкской культуре выделяются два типа памятников – грунтовые могильники и склепы, не похожие друг на друга [5]. Между тем любой исследователь, изучающий Таштыкскую археологическую культуру, должен ответить на несколько вопросов:

1. Почему Таштыкская культура не имеет аналогов в других регионах Центральной Азии?
2. Почему одновременно существуют два типа могильников: склепы и грунтовые могилы – причем не просто в одном регионе, а часто даже на одной и той же территории?
3. В чем существенное различие между погребениями в склепах и в грунтовых могильниках?
4. Исчезает ли данная археологическая культура без следа, радикально трансформируется или переносится (пусть даже в трансформированном виде) в другой регион Центральной Азии?

Ответ на последний вопрос достаточно очевиден: данная археологическая культура представляет собой уникальный феномен, охватывающий, если взять максимальные хронологические рамки, промежуток времени со II в. до н.э. по V в. н.э., не имеет аналогов на других территориях Сибири ни ранее этого хронологического периода, ни в это время, ни после.

Ответ на первый вопрос лежит не в области фактов, а в области специфики описаний археологических памятников. Долгие годы в Советском Союзе археологи исходили из того, что на одной и той же территории происходит последовательная смена археологических культур, связывая это (порой неубедительно, к тому же нарушая элементарные правила формальной логики) с развитием производительных сил и хозяйственных укладов. Поэтому археологи стремились выделить какую-нибудь «новую» археологическую культуру (зачастую просто переименовывая прежнее название) или же выделить некие «этапы» в рамках одной археологической культуры. Отсюда и появилась такая конструкция, как «Тесинский этап Тагарской культуры», совершенно не связанный с Таштыкской культурой, поскольку первая была отнесена к «бронзовому веку», а вторая – к «железному», и, соответственно, они описывались в разных разделах обобщающих монографий. Между тем речь должна идти не о каком-то этапе какой-то культуры, а о феномене совершенно иного порядка – о трансформации археологических памятников одного типа в археологические памятники другого типа, связанные с прибытием нового населения на место обитания прежнего, причем населения, совершенно отличного от первоначального. Если ираноязычность носителей тагарской культуры можно считать вполне доказанной [10], то, что язык енисейских кыргызов относится к тюркской языковой группе,о также можно считать доказанным. Для этого достаточно прочитать енисейские рунические памятники и орхонские – любой, владеющий двумя-тремя современными тюркскими языками, без труда увидит несомненную схожесть

языка этих памятников. Конечно, судить о том, являются ли языки этих двух географических типов памятников диалектами или все же разными языками, могут только лингвисты. Однако, исходя из дальнейшего изложенного здесь материала, все-таки можно утверждать, что это два разных языка, хотя и близкородственных (вроде современных татарского и башкирского языков, или татарского и сибирско-татарского языков, в обоих случаях имевших явно различный глоттогенез, но обладающих общими корнями).

Чтобы ответить на третий вопрос *«В чем существенное различие между погребениями в склепах и в грунтовых могильниках?»*, обратимся к обобщающей работе, посвященной Таштыкской культуре, написанной Э.Б. Вадецкой [3]. Если оставить в стороне совершенно неудачное название работы, восходящее к попыткам С.В. Киселева переименовать археологические культуры в археологические эпохи («Афанасьевская эпоха» и «Андроновская эпоха» вместо «Афанасьевская культура» и «Андроновская культура» [4]), а также к книге Д.Г. Савинова о «народах» Южной Сибири «в древнетюркскую эпоху» [8] и к попытке интерпретировать носителей Таштыкской культуры как прямых предков самодийцев [5, с. 153], то следует признать, что описание археологических памятников Таштыкской культуры сделано очень подробно и профессионально.

Однако попытка Э.Б. Вадецкой провести грань между таштыкскими склепами [3, с. 14–48] и таштыкскими грунтовыми могильниками [3, с. 76–103] так и не дала никакого четкого ответа. По сути, погребальный обряд в обоих случаях мало отличался друг друга, и проводить грань, если необходимо, нужно совершенно по другим основаниям, нежели считать носителей того или другого варианта погребения разными народами.

Теперь необходимо сделать небольшое отвлечение и посмотреть на соотношение двух понятий: «археологическая культура» и «этническая общность». Археологи часто отмечают, что отождествление археологической культуры и этнической общности – некорректно [2; 6; 7]. Механизм отождествления археологических культур и этнических общностей наиболее ярко раскрыл Н.Н. Крадин. Вот что он пишет: «Конструктами являются не только этнонимы, но и выделяемые археологами культуры. Археолог в процессе изучения раскопанного материала классифицирует находки и для упорядочения информации создает аналитические конструкции – типы, культуры, их локальные варианты. Затем исследователь очерчивает границы своей культуры. При этом он не столько выделяет границы археологических культур, сколько именно создает их (лучшим подтверждением этого является факт постоянного выделения на основе уже “открытых” культур все новых и новых). После этого он сам и часть коллег начинают верить в реальность, объективность выделенной культуры. Следующим шагом обычно является наделение археологических культур чертами этнической группы. Границы наносятся на карты. Так создаются различные народы – андроновцы, афанасьевцы, карасукцы и т.д.» [6, с. 17].

А.Я. Брюсов в статье, написанной более чем за полвека до статьи Н.Н. Крадина, доказывает, что археологический материал «дает возможность выделить, скорее всего, не отдельные племена, а группы родственных племен» [2, с. 14].

После этих предварительных замечаний попробуем ответить еще на один вопрос: есть ли такая археологическая культура, в рамках которой существуют сходные обряды, но разные типы могильных сооружений? Обратимся к археологическим памятникам восточных славян, этническая история которых нам известна достаточно хорошо. Вот что отмечает один из исследователей восточнославянских древностей В.В. Седов: «В Восточной Европе, там, где по свидетельству «Повести временных лет» расселились восточнославянские племена, для начала раннего средневековья (V–VII вв.) по материалам археологии выделяется семь крупных культурных группировок: культура пражско-корчакского типа, культура пражско-пеньковского облика, древности колочинского типа, тушемлинско-банцеровская и мощинская культуры, древности, представленные длинными курганами и сопками. Носители этих культур непосредственно или в качестве субстрата приняли самое активное участие в генезисе восточнославянского населения» [9, с. 10].

Например, погребальными памятниками культуры типа Прага-Корчак являются грунтовые могильники и курганы. Умерших кремировали на стороне, а потом пепел хоронили или в бескурганных могилах, или в курганных насыпях [9, с. 18]. Распространение памятников пражско-корчажского типа – река Сава на юго-западе, озеро Балатон на юге, Висла на севере и Днестр на востоке – совпадает с известными по письменным источникам славенами [9, с. 19].

Можно также сравнить археологические памятники кривичей и ильменских словен – длинные курганы и сопки. Различие в памятниках можно объяснить тем, что расселение кривичей и словен происходило неравномерно и различными путями. Сперва (V–VI вв.) появилась славянская группировка, оставившая длинные курганы, а затем (в VII в.) происходило расселение славян, сооружавших в Приильменье сопки [9, с. 66].

У волынян обряд трупоположения в X в. полностью вытесняет обряд трупосожжений [9, с. 96, 97]. Восточные соседи волынян – древляне – хоронили умерших в бескурганных могильниках, но уже в VI–VIII вв. погребения в курганах стали преобладающими. При этом курганы с трупосожжениями в VIII – X вв. никогда не образовывали самостоятельных групп, а входили в состав могильников, где были насыпи с трупоположениями более позднего времени [9, с. 104, 105]. У полян в IX–X вв. было два обряда погребения – кремация и ингумация [9, с. 108]. Курганы дреговичей с трупосожжениями по устройству и деталям погребального обряда ничем не выделяются среди синхронных курганных насыпей других восточнославянских земель [9, с. 116].

В результате анализа погребальных сооружений и погребальной обрядности у различных групп восточных славян, автор приходит к выводу, что, например, волыняне, древляне, дреговичи и поляне были территориальными образованиями, которые поселялись на новой территории не из одного центра, а разных областей праславянского ареала (что, кстати, исключает предположения о некоей «русской прародине»). Древнерусская народность не была прямым наследником праславянского дулебского союза. Картина была иной: в результате распадения праславянского дулебского племенного союза произошло территориальное обособление различных групп дулебов, со временем у них начали складываться свои особенности, нашедшие отражение в деталях погребальной обрядности волынян, древлян и т.д. Ведущая роль в сложении древнерусской народности принадлежала древнерусскому государству [9, с. 270, 273]. Кстати, как отмечает автор, со ссылкой на известного лингвиста-слависта Г.А. Хабургаева, восточнославянское языковое единство оформилось из неоднородных по происхождению компонентов. Гетерогенность племенных объединений Восточной Европы обусловлена и расселением их из разных праславянских группировок, и взаимодействием с различными племенами автохтонного населения. Таким образом, формирование древнерусского языкового единства является результатом нивелировки и интеграции диалектов восточнославянских племенных группировок [9, с. 273].

Возвращаясь теперь ко второму вопросу (Почему одновременно существуют два типа таштыкских могильников – склепы и грунтовые могилы – причем не просто в одном регионе, а часто даже на одной и той же территории?), можно провести аналогию процессов формирования енисейских кыргызов и древнерусской народности. Склепы и грунтовые могильники принадлежали разным группам мигрировавшего населения, которое было общим с древними тюрками. Однако впоследствии одна из этих групп, оказавшись на территории, на которой были широко распространены тагарские памятники и скифо-сибирское население, начинает активно с ним взаимодействовать, что и находит подтверждение в археологических памятниках так называемого «тесинского этапа тагарской культуры»: это не результат развития самой тагарской культуры, а результат взаимодействия пришедшего населения и местного. Группы, хоронившие в грунтовых могильниках, и группы, хоронившие в склепах, имели общие корни, но, оказавшись на территории Минусинской котловины, не разделились территориально, как например: поляне, волыняне, древляне и дреговичи, а жили на одной и той же территории, но различались между собой типом погребальных сооружений. С образованием государства происходит интеграция этих групп и, собственно, появление енисейских (сибирских) кыргызов.

В заключение стоит обратить внимание на сообщения китайской летописи «Тан шу»: «Хагас есть древнее государство Гяньгунь», «жители перемешались с динлинами» и «письмо их и язык совершенно сходны с хойхусскими» (хойхусский – это древнеуйгурский, который в VII в. использовал руническую письменность) [1, с. 350, 353]. В свете изложенного данные сообщения «Тан шу» совершенно точно фиксируют основные моменты происхождения кыргызов: смешение пришедшего народа с тагарцами и формирование «государства Гяньгунь», сходство рунической письменности енисейских кыргызов с одним из вариантов записи древнеуйгурского языка руническими знаками, а также родство кыргызского и древнеуйгурского языков как тюркских.

Список источников и литературы:

1. Бичурин И. Собрание сведений о народах, обитавших в средней Азии в древние времена. СПб., 1851. Ч. 1. 260 с.
2. Брюсов А.Я. Археологические культуры и этнические общности // Советская археология. XXVI. М., 1956. С. 5–27.
3. Вадецкая Э.Б. Таштыкская эпоха в древней истории Сибири. СПб., 1999. 440 с.
4. Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951. 644 с.
5. Кокоулин В.Г. Дискуссии об этнической принадлежности носителей Таштыкской культуры в Минусинской котловине // Этнография Алтая и сопредельных территорий. 2025. № 13. С. 149–154.
6. Крадин Н.Н. Археологические культуры и этнические общности // Теория и практика археологических исследований. Барнаул, 2009. Вып. 5. С. 9–19.
7. Монгайт А.Л. Археологические культуры и этнические общности // Народы Азии и Африки. 1967. № 1. С. 53–69.
8. Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л., 1984. 174 с.
9. Седов В.В. Восточные славяне в VI–XIII вв. М.: Наука, 1982.
10. Kokoulin V. İskitlerin kalışının kanıtı olarak Güney Sibirya’da İran kökeniş yer adları // Altay Toplulukları: Yer ve Su Adları. Uluslarası bilimsel konferansın bildirileri «Алтай халықтары жер-су атаулары». (Almatı, 4–7 Temmuz 2022). İstanbul, 2025. S. 79–85.

© Кокоулин В.Г., 2026

УДК 903(470.5)

Котов В.Г.
г. Уфа, Россия

РОЛЬ МИГРАЦИЙ В ФОРМИРОВАНИИ НАСЕЛЕНИЯ КОНЦА ВЕРХНЕГО ПАЛЕОЛИТА ЮЖНОГО УРАЛА

Статья подготовлена по Госзаданию УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год
и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *В середине последнего оледенения около 22–23 тыс. лет назад на Южный Урал приходит население – носители мелкопластинчатой индустрии. По основным параметрам эта культура имеет сходство с памятниками раннего и среднего этапа Ангаро-Чулымской общности юга Центральной Сибири. Вместе с тем в коллекциях присутствуют вкладышевые изделия: трапеции, треугольники, пластины и пластинки с притупленной спинкой, наконечник стрел без черешков на пластинах и на треугольных сегментах пластин, костяные основы с одним или двумя пазами и игловидные наконечники с пазами. Последнее указывает на более южный вектор этой миграции – из Средней Азии или Южного Прикаспия*.

Ключевые слова: *Южный Урал, верхний палеолит, технико-типологический анализ, культурное взаимодействие, миграции, Южная Сибирь, ангаро-чулымская общность.*

Kotov V.G.
Ufa, Russia

THE ROLE OF MIGRATIONS IN THE FORMATION OF THE LATE UPPER PALEOLITHIC POPULATION OF THE SOUTHERN URALS

Abstract. *In the middle of the last glaciation, approximately 22,000–23,000 years ago, a population – bearers of a microblade industry – arrived in the Southern Urals. In its primary characteristics, this industry bears a resemblance to sites from the early and middle stages of the Angara-Chulym complex in southern Central Siberia. At the same time, the assemblages contain various inserts: trapezoids, triangles, blades and bladelets with blunted backs, non-tanged projectile points (fashioned from blades or triangular blade segments), bone points/shafts with one or two grooves, and needle-like, grooved points. The latter elements point to a more southerly origin for this migration – likely from Central Asia or the southern Caspian region.*

Keywords: *Southern Urals, Upper Paleolithic, technical-typological analysis, cultural interaction, migrations, Southern Siberia, Angara-Chulym complex.*

До недавнего времени представления о палеолите Урала основывались на материалах стоянки Островская им. М.В. Талицкого. М.В. Талицкий и О.Н. Бадер, исследователи памятника, указывая на наличие крупных орудий и грубость их обработки, полагали, что индустрия стоянки принадлежит сибирскому палеолиту [6, с. 92; 11, с. 563]. Одновременно, П.П. Ефименко указывал на сходство отдельных орудий с орудиями на стоянках Гонцы и Боршево II [11, с. 563]. А.Н. Рогачев и М.В. Аникович полагали, что индустрия стоянки Талицкого сложилась на основе традиции костенковско-городцовской культуры (основываясь на характере орнаментации ребра мамонта, найденного вблизи стоянки Талицкого [25, с. 186]).

В середине 1980-х годов появились первые обобщения сведений по палеолиту Уральского региона в диссертационных работах Т.И. Щербаковой (1986) и П.Ю. Павлова (1988) [19; 28]. В верхнем палеолите Урала Т.И. Щербакова выделяла две группы памятников, относящихся к разным типам индустрий. Памятники первой группы – стоянки раннего этапа верхнего палеолита (MIS 3) (Бызовая (верхний культурный слой), Заозерье, Горново, грот Близнецова, гроты у Каменного Кольца). Они имеют некоторое сходство с памятниками среднего палеолита – стоянками Урта-Тубе (Мысовая), Богдановка и Пещерный Лог в Прикамье [29, с. 19; 30, с. 165, 167]. Вторая группа включает памятники, близкие стоянке им. М.В. Талицкого (грот Столбовой, Медвежья пещера, Ганичата III, Драчево). Индустрии этих памятников имеют определенное сходство по некоторым категориям изделий с памятниками первой группы [29, с. 19; 30, с. 167]. Таким образом, Т.И. Щербакова допускала вероятность автохтонного возникновения верхнего палеолита на территории Уральского региона [30, с. 167].

Исследователь палеолита севро-востока Европы П.Ю. Павлов подразделяет памятники начальной поры верхнего палеолита северо-востока Европы на две хронологические группы. В первую группу вошли стоянки Заозерье и Мамонтовая Курья древностью 33–38 тыс. л.н., которые относятся к костенковско-стрелецкой культуре [22]. Во второй группе состоят стоянки Гарчи I (верхний слой), грот Близнецова и Бызовая, имеющие возраст 29–28 тыс. л.н. [23, с. 51]. Он полагал, что памятники начального и раннего этапа верхнего палеолита существенно отличаются от памятников позднего этапа верхнего палеолита, которые объединяет в единую «уральскую культуру», существовавшую от 19 до 9,5 тыс. лет назад [21; 23]. «Уральскую культуру» подразделяет на два периода: поздний верхний палеолит и финал верхнего палеолита. Ранний период характеризуется использованием галечного сырья, первичная обработка базируется на параллельном способе объемного и плоскостного расщепления: нуклеусы призматические, уплощенно-призматические с продольно-поперечным скалыванием, коническими и торцевыми формами. Заготовками являлись в равной степени отщепы и пластины. Вторичная обработка представлена приемами

чешуйчатой подтески, резцового скола, оформлением шипов и выступов выемками и подтеской. Изделия со вторичной обработкой характеризуются следующими типами: концевыми скребками, скребками высокой формы, округлыми, укороченными скребками, пластинами с притупленной спинкой, остриями на пластинах, боковыми, поперечными, усеченными пластинами, проколками с плечиками, шиповидными и зубчатыми формами, пластинами с ретушью, угловыми резцами, чопперами и чоппингами; крупными скреблами; двусторонними и односторонними костяными наконечниками [20, с. 74; 23, с. 56]. П.Ю. Павлов отмечал значительное сходство индустрий этого этапа с коллекциями стоянок предшествующего этапа. Он указывал на определенные отличия: на финальном этапе больше правильно ограненных пластин, они более длинные; появляются пластинки с притупленной спинкой и обработанными концами, высокие трапеции, скошенные острия, топоры с перехватом, бесчерешковые наконечники стрел [20, с. 74].

П.Ю. Павлов выдвинул идею о принципиальном сходстве «уральской культуры» с памятниками *ангаро-чулымской общности средней стадии* верхнего палеолита Сибири, и в том, что «уральская культура» принадлежит к сибирскому верхнему палеолиту [20, с. 77, 78]. Происхождение «уральской культуры» верхнего палеолита П.Ю. Павлов связывал с *мелкопластинчатыми индустриями средней поры* верхнего палеолита Сибири, такими как Шестаково (уровни 24-17), Ачинская, Томская, Евалга [23, с. 56, 58].

На Южном Урале памятники с пластинчатой индустрией появляются более 31–41 тыс. лет назад – это пещерная стоянка Смеловская II (второй культурный слой) в Южном Зауралье [7; 16] и стоянка Лабазы-1 в Оренбургской области (датировка: 40–42 тыс. лет назад) [8, с. 30, 36]. Сопоставимыми по возрасту являются памятники с индустриями среднепалеолитического облика: стоянка Новобелокатайская, возрастом около 41 тыс. лет назад [10], пещерная стоянка Иманай-1 со среднепалеолитической индустрией [13]. Кроме того, ряд памятников имеет симбиотическую «смешанную» отщепово-пластинчатую индустрию с мустьерскими изделиями и изделиями из пластин (стоянка Горново).

Надо иметь в виду, что природа нелеваллуазской («аморфной») кусимовской технологии среднего палеолита не предполагает быстрое эволюционное изменение в сторону большей пластинчатости технологии обработки камня, поскольку она основывается на других принципах, исключающих стандартизацию нуклеусов и заготовок [4, с. 123], поэтому понятно, что появление пластинчатой индустрии в регионе могло быть связано с приходом на Южный Урал инородного населения – носителей пластинчатой индустрии. О.Н. Бадер указывал на определенное сходство коллекции из второго культурного слоя в пещере Смеловская 2 с материалами эпохи среднего палеолита Средней Азии [7, с. 206]. В коллекциях памятников раннего этапа верхнего палеолита среди находок есть изделия экстраутилитарного назначения, которые могут выступать в качестве неких культурных маркеров. Так, на стоянке Лабазы I – это женская статуэтка на основе подправленной естественной формы кости [8, с. 35, рис. 11, *1*]. В нижнем слое стоянки Шульганово-4, который относится к раннему этапу верхнего палеолита, были найдены две личины на гальках известняка и подвеска из плоской сланцевой галечки [15, с. 14; 26, с. 126]. Во втором культурном слое стоянки в пещере Смеловская 2 была найдена 31 подвеска из плоских галечек из мягкого камня со сверлинами в центре [7, с. 207; 27, с. 32]. Скульптуры на основе природных форм, сопоставимые по возрасту, известны в Южной Сибири: в Забайкалье на поселении Толбага возрастом около 35 тыс. лет М.В. Константиновым были обнаружены голова медведя [12, с. 53–54] и находка «галечной» скульптуры мамонта на поселении Малая Сыя в Хакассии возрастом 33–34,5 тыс. лет [17, с. 167, рис. 2, *3*]. На стоянках раннего и среднего этапов верхнего палеолита на Енисее встречены украшения из кости и камня в виде дисков с отверстием в центре [18], которые получат распространение в последующее время в верхнем палеолите Южной Сибири [1, табл. XXIV, 1, 7; 2, рис. 50, *5*: 52, *3*: 55; 5, с. 90–91, табл. XIV, 1–11, 17, 18, 24]. Наличие этих одинаковых проявлений экстраутилитарной деятельности в совокупности с общими чертами в каменной индустрии дают основание предполагать заселение территории Южного Урала на

раннем этапе верхнего палеолита населением – носителями отщепово-пластинчатых индустрий из Южной Сибири.

Памятники первой половины среднего этапа верхнего палеолита возрастом от 26 до 23 тыс. лет назад на территории Южного Урала надежно не установлены. Не исключено, что в начальный период максимума последнего похолодания часть населения ушла с территории Южного Урала.

Стоянки позднего этапа верхнего палеолита возрастом от 22 до 11 тыс. л.н. наиболее многочисленные – более 30 стоянок и местонахождений. Из них 17 объектов являются пещерными памятниками, причем из них шесть памятников – это пещерные святилища (пещеры Шульган-Таш (Каповая), Игнатиевская, Серпиевская-2 (Колокольная), Жемчужная, Заповедная, Кисилевская (Ямазы-Таш)) [24]. Поздний этап верхнего палеолита на Южном Урале отмечен присутствием сходной по своему облику индустрии. В целом эта уральская верхнепалеолитическая традиция характеризуется сочетанием развитой отщепово-пластинчатой индустрии с использованием галечных форм и мустьерских технологий. Первичное расщепление представлено разнообразными нуклеусами объемного и плоскостного параллельного скалывания – призматическими, конусовидными, вееровидными и торцевыми, а также ортогональными, дисковидными и радиальными нуклеусами. Чрезвычайно широко на многих стоянках применялся прием фрагментации заготовок обломами или рассечением резцовыми сколами вдоль или поперек оси снятия.

Изделия со вторичной обработкой разнообразны. Самыми многочисленными являлись резцы различных типов: на углу сломанной пластины, ретушные, многофасеточные, латеральные, двойные, тройные, шиповидные, поперечные, срединные, многофасеточные и пр. Следующей по численности группой являются скребки: стрельчатые, с шипом, вентральные, с рыльцем, с носиком, с утонченным вентралом, двойные, округлые, высокой формы, прямые, угловые, скошенные, боковые, площадочные, с боковой выемкой, с подправленным основанием, с черенком, ладьевидный, нуклевидный. Представлены достаточно часто комбинированные орудия: скребок-резец, скребок-острие, скребок-долотовидное орудие и др. Также есть скребла простые или двойные, угловатые, площадочные, овальное скребло (лимас). Многочисленные серии образуют различные изделия с обработанными ретушью или подтеской углами или шиповидные выступы и острия: резчики, клювовидные формы, орудия с шипом, острия, проколки. Единичными формами представлены орудия с выемками. Долотовидные орудия чаще всего имеют четырехугольную форму. Присутствуют прямо или косо усеченные ретушью пластины и пластинки с притупленным краем. Небольшой серией представлены треугольные наконечники стрел с прямым основанием, обработанным бифасиальной ретушью на сегментах широких пластин, а также ассиметричные трапеции и треугольники. Макроорудия характеризуются крупными скреблами на массивных кварцитовых отщепах и галечные орудия – чопперы, молоты и рубящее орудие типа «цалди». Изделия из кости иллюстрируются костяными вкладышевыми игловидными наконечниками с двумя пазами, проколками, иглами, ножами и кинжалами с одним или двумя пазами. Предметы символической деятельности характеризуются использованием скульптур из слегка обработанных естественных фигурных форм камня и кости, просверленными зубами животных, круглыми нашивками из кости, подвесками из мягкого камня, орнаментированными гальками, фигурным кремнем.

В данном случае первостепенный интерес для нас представляет сам факт такого единства уральских памятников позднего этапа верхнего палеолита во всем регионе от Волги до Тобола, от южных отрогов Урала до Полярного круга. Это не значит, что все эти памятники похожи как две капли воды. Скорее, можно говорить о том, что каждый из них имеет своеобразный набор общих элементов при наличии некоторых неповторимых характеристик.

Вместе с тем в индустриях стоянок последнего оледенения на Южном Урале сохраняются многие «среднепалеолитические» характеристики, как например, сочетание мелкоразмерного и крупноразмерного сырья, неустойчивость ударных площадок на нуклеусах, уплощенные формы нуклеусов, радиальные, двусторонние, параллельно-

встречные, ортогональные, бессистемные ядрища, леваллуазские нуклеусы из кварцита. Кроме того, отщепы или пластины часто сегментировались в ходе подготовки к использованию, ударные бугорки или дорсальные поверхности уплощались. Среди орудий значительными сериями представлены резчики, клювовидные формы, орудия с шипом, скребла, острия, чопперы и крупные рубящие орудия из галек. Во вторичной обработке часто использовалась двусторонняя, вентральная и площадочная обработка рабочих участков. Эти особенности находят прямые аналогии на памятниках раннего этапа верхнего палеолита Урала, а также среднего палеолита кусимовской традиции Южного Зауралья, таких как стоянки Иманай-1 и Кусимово-6 [13; 14]. Между тем столь резкие и всеобщие изменения в технологии и морфологии каменной и костяной индустрии в Уральском регионе на рубеже среднего и позднего этапов верхнего палеолита могли произойти только под влиянием контактов и активного смешения с инородным населением. На этом основании мы можем предполагать, что «уральская верхнепалеолитическая традиция» формировалась в конце среднего периода верхнего палеолита на *местной основе* в результате смешения уральского населения с пришлыми группами населения – носителями мелкопластинчатых индустрий.

Между тем симбиотический характер индустрий является одним из важнейших признаков сибирского верхнего палеолита [9]. Другой важной характеристикой сходства с памятниками Сибири является сочетание развитой пластинчатой технологии (призматические, конусовидные, торцевые нуклеусы) со сходным набором инвентаря (скребки высокой формы, разнообразные резцы, острия, проколки, усеченные ретушью пластины, острия из кости, костяные иглы, украшения-нашивки из кости и камня и пр.) и «среднепалеолитической» технологии (ортогональные, радиальные, многоплощадочные, уполощенные нуклеусы) и орудий (простые скребла, бифасиальные орудия, орудия с вентральной обработкой, зубчатые орудия, резчики, чопперы, чоппинги и пр.). Особенно много совпадений с памятниками раннего (Малая Сыя) и среднего этапов верхнего палеолита юга Центральной Сибири (Куртак 5, Сабаниха и др.), причем важно, что эта отщепово-пластинчатая индустрия появляется там уже в сложившемся виде [18, с. 124].

То же самое, очевидно, можно предполагать и для памятников позднего этапа верхнего палеолита Южно-Уральского региона: относительная унификация индустрии в сторону увеличения «пластинчатости» была вызвана активным смешением уральского населения, сохранявшего индустрии симбиотического облика, с какими-то пришлыми группами – носителями традиций мелкопластинчатой технологии. Маркерами этого пришлого населения в коллекциях верхнего палеолита Урала является следующий набор «инородных» черт: чопперы, скребла на крупных отщепах, овальные скребла, предположительно, дисковидные и радиальные нуклеусы; наряду с этим призматические нуклеусы, скребки высокой формы, разнообразные резцы, проколки, долотовидные орудия подчетырехугольной формы, пластинки с притупленной спинкой, игловидные наконечники с пазами, костяные иглы, нашивки дисковидной формы с центральным отверстием из кости. Все они находят полное соответствие на памятниках *раннего и среднего* этапов верхнего палеолита Ангаро-Чулымского междуречья Южной Сибири. Наличие же на стоянках Южного и Среднего Урала аморфных трапеций и геометрических микролитов указывает на явно более «южный» вектор этих связей: предположительно, некая многочисленная группа людей на среднем этапе верхнего палеолита в период около 23–22 тыс. лет назад пришла на Южный Урал из Южной Сибири и/или из Средней Азии и вошла в контакт с местным населением. З.А. Абрамова полагала, что причиной для продвижения населения из Прикаспия на территорию Южной Сибири во время максимума последнего оледенения послужила аридизация климата в Средней Азии и Южном Прикаспии, вызвавшая миграцию копытных животных, за которыми последовали человеческие коллективы [3, с. 304]. Очевидно, одним из мест, куда мигрировало южное население, была территория и Южного Урала.

Список источников и литературы:

1. Абрамова З.А. Палеолит Енисея. Афонтовская культура. Новосибирск: Наука, 1979а. 158 с.
2. Абрамова З.А. Палеолит Енисея. Кокоревская культура. Новосибирск: Наука, 1979б. 200 с.
3. Абрамова З.А. Поздний палеолит Азиатской части СССР. Гл. 3 // Палеолит СССР. М.: Наука, 1984. С. 302–346.
4. Анисюткин Н.К. Дуруиторский вариант тайякского технокомплекса на территории Восточной Европы // Revista Arheologică, serie nouă. Vol. XV. №. 2, 2019. P. 115–128.
5. Астахов С.Н. Палеолит Енисея. Палеолитические стоянки на Афонтовой горе в г. Красноярске. СПб.: Европейский Дом, 1999. 207 с.
6. Бадер О.Н. Основные этапы этнокультурной истории и палеогеографии Урала // МИА. № 79. 1960. С. 89–103.
7. Бадер О.Н. Смеловская II - палеолитическая стоянка в степях Южного Урала // Палеолит и неолит СССР. Т. 6. Материалы и исследования по археологии СССР/ АН СССР; № 137. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1971. С. 200–208.
8. Богданов С.В., Котов В.Г. Верхнепалеолитическая стоянка Лабазы I (Оренбургская область) // Уфимский археологический вестник. 2008. Вып. 8. С. 27–38.
9. Григорьев Г.П. Относится ли стоянка Талицкого к сибирскому палеолиту? // Проблемы первобытной культуры / В.Е. Щелинский, В.Г. Котов. Уфа: Гилем, 2001. С. 136–155.
10. Данукалова Г.А., Яковлев А.Г., Котов В.Г. Возраст, биостратиграфия и археология озерных отложений вторых надпойменных террас рек Южного Предуралья // Геологический сборник. № 1. Уфа, 2000. С. 69–72.
11. Ефименко П.П. Первобытное общество. Киев: Изд-во АН УкрССР, 1953. 664 с.
12. Константинов М.В. Забайкалье: земля, проникнутая небом // Труды III (XIX) Всероссийского археологического съезда. Т. I. СПб., М.; Великий Новгород: ИИМК РАН, 2011. С. 53–55.
13. Котов В.Г., Румянцев М.М., Гимранов Д.О. Стоянка среднего палеолита в пещере Иманай-1 на Южном Урале // Oriental studies. 2020а. Т. 13. Вып. № 5. С. 1271–1291.
14. Котов В.Г., Савельев Н.С., Русланова Р.Р. Стоянка-мастерская Кусимово-6 – памятник эпохи среднего палеолита в Южном Зауралье // Oriental studies. 2020б. Т. 13. Вып. 6. С. 1594–1612.
15. Котов В.Г. Изобразительная практика, основанная на использовании естественных форм камня и кости в каменном веке Евразии // Уфимский археологический вестник. 2020. Вып. 20. С. 6–35.
16. Кузьмина С.А. Позднепалеолитическая стоянка Смеловская 2 на Южном Урале // Пещерный палеолит Урала. Мат-лы Межд. конф. Уфа: Китап, 1997. С. 136–137.
17. Ларичев В.Е. Мамонт в искусстве поселения Малая Сыя и опыт реконструкции представлений верхнепалеолитического человека Сибири о возникновении вселенной // Звери в камне (Первобытное искусство). Новосибирск: Наука, 1979. С. 159–198.
18. Лисицын Н.Ф. Поздний палеолит Чулымо-Енисейского междуречья. СПб., 2000. 232 с.
19. Павлов П.Ю. Палеолит северо-востока европейской части СССР: Автореф. дис … к.и.н. Л., 1988. 19 с.
20. Павлов П.Ю. Поздний и финальный палеолит северо-востока Европы // Своеобразие и особенности адаптации культур лесной зоны Северной Евразии в финальном плейстоцене - раннем голоцене. М., 2007. С. 73-85.
21. Павлов П.Ю. Палеолит Северо-Востока Европы: новые данные // Археология, этнография и антропология Евразии. 2008. 1 (33). С. 33–45.
22. Павлов П.Ю. Палеолит северо-востока Европы: Автореферат дис. ... д.и.н. СПб., 2009. 41 с.
23. Павлов П.Ю. О первоначальном заселении Севера Урала // Уральский исторический вестник. 2015. № 2 (47). С. 50-60.

24. Пещерное святилище Шульган-Таш (Каповая) / Сост. и отв. ред. В.Г. Котов. Изд. 2-е, испр. и доп. Уфа: Китап, 2023. 360 с.
25. Рогачев А.Н., Аникович М.В. Поздний палеолита Русской равнины и Крыма // Палеолит СССР / Отв. ред. П.И. Борисковский. М.: Наука, 1984. С. 162–271.
26. Румянцев М.М. Первые исследования палеолитической стоянки открытого типа Шульганово-4 в горно-лесной зоне Южного Урала // Труды IV (XX) Всероссийского археологического съезда в Казани. Т. 1 / Отв. ред. А.Г. Ситдиков, Н.А. Макаров, А.П. Деревянко. Казань: Отечество, 2014. С. 124−127.
27. Сальников К.В. Южный Урал в эпоху неолита и ранней бронзы // Археология и этнография Башкирии. Вып. 1 / Отв. ред. Р.Г. Кузеев. Уфа: БФАН СССР, 1962. С. 16–58.
28. Щербакова Т.И. Палеолит Южного и Среднего Урала: Автореф. дис. … к.и.н.. Л., 1986. 25 с.
29. Щербакова Т.И. Малоизвестные пещерные комплексы Урала и вопросы археологической систематики // Пещерный палеолит Урала. Уфа: Принт, 1997. С. 15–19.
30. Щербакова Т.И. Каменный инвентарь гротов Столбового и Близнецова на фоне палеолитических индустрий Урала // Проблемы первобытной культуры / Отв. ред. В.Г. Котов, В.Е. Щелинский. Уфа: Гилем, 2001. С. 156–169.

© Котов В.Г., 2026

УДК 1: 316

Рахматуллина З.Я.
г. Уфа, Россия

ЗОЛОТАЯ ОРДА И БАШКИРЫ: ОСОБЕННОСТИ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Статья подготовлена по Госзаданию УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год
и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *Этногенетические и культурные процессы в среде башкир в XIII–XV вв. связаны с походами монголов и вхождением башкир в состав Золотой Орды. Фольклорные артефакты, немногочисленные средневековые исторические источники, археологические памятники и др. раскрывают особенности политического, социально-экономического, культурного развития башкирского общества, сумевшего сохранить в ту эпоху свою этнокультурную идентичность и национальное самосознание.*

Ключевые слова: *Золотая Орда, башкиры, культурные смыслы, национальная история, фольклор, исторические предания, шежере, вотчинное право.*

Rakhmatullina Z.Ya.
Ufa, Russia

THE GOLDEN HORDE AND THE BASHKIRS: FEATURES OF SOCIOCULTURAL INTERACTION

Abstract. *Ethnogenetic and cultural processes among the Bashkirs in the 13th-15th centuries are associated with the Mongol conquests and the Bashkirs' incorporation into the Golden Horde. Folklore artifacts, a few medieval historical sources, archaeological sites, and other sources reveal the specifics of the political, socioeconomic, and cultural development of Bashkir society, which managed to preserve its ethnocultural identity and national consciousness during that era.*

Keywords: *Golden Horde, Bashkirs, cultural meanings, national history, folklore, historical legends, shezhere, patrimonial law.*

Башкирия в составе Золотой Орды – это история о том, как башкирский народ через силу духа, дипломатию, военное противостояние отстоял не только право на свои земли, сохранение традиции, веры, ключевых архетипов зарождающегося национального духа, но и приумножил и обогатил новыми смыслами свой культурный мир в ходе общения с другими народами: кипчаками, ногайцами, волжскими булгарами, финно-уграми и др., втянутыми в судьбоносные исторические и социокультурные катаклизмы. Как известно, место Золотой Орды в биографии народов получило неоднозначную научную и идеологическую оценку, но очевидно то, что, наряду с разрушительными последствиями, в этих противоречивых процессах прослеживается и нечто прогрессивное, более того, исторический путь, пройденный башкирами, как и другими народами в составе Золотой Орды, нельзя назвать шагом назад в ходе их поступательного развития. В 1206 г. Чингисхан за короткие сроки объединил в рамках единого централизованного и военизированного государства кочевые, полукочевые монголо- и тюркоязычные этносы Монголии и начал беспрецедентный в мировой истории путь по созданию великой империи. Башкирские земли, расположенные в «сердце Евразии», оказались на пути монголо-татарских войск в Восточную Европу. В литературе существуют многочисленные гипотезы о времени вхождения башкир в состав Монгольской империи [7, с. 324–325]. Именно в период монгольских походов произошла массовая миграция кипчаков, обживших ранее обширные степи Дешт-и-Кипчак [1, с. 428–428], в междуречье Белой и районы Приуралья. Часть этих племен после влилась в состав башкирских родов. Скудная информация, редкие средневековые письменные источники, отражающие реальную историю, жизнь и культуру башкир в составе Золотой Орды, древние артефакты башкирского фольклора (кубаиры, исторические песни, легенды, предания, родословные-шежере), несвободные от художественной интерпретации, фантазии и эмоций, являются важным историко-культурологическим источником и позволяют воссоздать более или менее реальную картину мира башкир этого периода.

Историческая память народа в своем устно-поэтическом творчестве сохранила и передавала из поколения в поколение отголоски эпохи татаро-монголов в его социокультурной биографии. Золотая Орда обусловила в Башкирии (как и на других землях) кардинальные трансформации в социально-экономической и культурной жизни, в области веры. Потомки Урал-батыра, свободолюбивые, гордые и воинственные башкиры встали на защиту своих земель. Башкирские предания, относящиеся к этой эпохе, описывают военные события тех времен, сражения не на жизнь, а на смерть, мужество и героизм народа, общественно-политическую жизнь башкир в составе Золотой Орды. Примечательны в этом плане предания «Идукай и Мурадым», «Бурзяне во времена ханов», «Биксура», «Акман-Токман», «Бошман-кыпсак батыр» и др. о мирной кочевнической жизни и ясаке, службе в ханском войске, силе народного духа и др. [2, с. 166–168]. Историческая память описывает борьбу и сражения отдельных башкирских родов на фоне конкретных географических мест с именами реальных личностей-батыров рода. Свободолюбие и героизм воинственного башкирского народа как один из ключевых архетипов его национального духа сохранились в народной памяти. Фольклорист Б.Г. Ахметшин в 1967 г. в д. Алсынбай Абзелиловского района Башкирии записал от Варисова Хаммата Варисовича, 1901 г.р., следующее: «Когда монголы подступили к нашим землям, башкиры все как один поднялись против пришельцев. Но силы были слишком неравны, и предкам нашим пришлось уйти в леса. И воевали они, как партизаны, много-много лет. С тех пор про башкир пошла слава как об отчаянных воинах. Недаром Батый-хан не посмел вступить с ними в войну и дал приказ отрядам обойти Башкирию и Урал стороной» [4, с. 314].

Вхождение башкирских племен в состав Золотой Орды было сложным процессом, в котором было не только военное противостояние отдельных родов, но и дипломатические соглашения ряда племен с монголами. Часть башкирских родов, как известно, изначально признала власть монголов. Родословные и исторические предания также подтверждают данный факт, в частности шежере усерганских башкир содержит ценные сведения о том, что башкиро-монгольские отношения стали развиваться на договорной основе. Муйтен-бий,

предводитель этого рода, пришел к Чингисхану сам, признал власть хана над собой, получил от него ярлык на вечное владение своим краем до конца жизни, на передачу этого права потомкам после смерти. Ученые считают, что встреча башкирского бия Муйтена с Чингисханом, возможно, произошла в 1219 г., когда тот находился недалеко от Урала. Дальновидный башкирский бий принял тогда единственно правильное решение, и теперь, зная политику Чингисхана по отношению к сопротивляющимся народам, нельзя не восхищаться мудростью лидера башкирского народа, выразившейся в установлении договорных отношений с монголами [4, с. 175]. Заслугой Муйтен-бия перед историей башкирского народа стало предотвращение разрушительных походов татаро-монголов на Южный Урал, что явилось результатом его деятельности как дипломата [4, с. 180]. Часть башкирских племен, как уже отмечалось, вела упорное сопротивление (которое, по данным источников, длилось около 14 лет в начале XIII века), но позже и они вошли в состав Орды на основе соглашений. Сформировалась некая модель «договорного вассалитета», которая сохраняла в крае, как и в предшествующие века, местные государственные образования во главе с биями. Башкирия действительно не стала рядовой провинцией империи, сохранила вотчинное право на землю. Ключевым достижением пребывания башкир в составе Золотой Орды стало юридическое закрепление за башкирскими родами их земель. Золотоордынский период сформировал башкирское общество как консолидирующийся политический монолит (протогосударство) с гарантированными правами на земли, с институтами власти и обязанностями, а свободу его национального духа отнять уже никто не смог. Подданство башкир выражалось в выплате ясака (пушниной, медом, скотом) и несении военной службы. Башкиры участвовали в крупных кампаниях ордынских ханов. Жизнь края регулировалась Великой Ясой Чингисхана и нормами ислама (который стал официальной религией в XIV веке), при этом монголы не вмешивались в «быт и закон» башкир, пока те платили ясак и выставляли воинов. Деление края на административные единицы (даруги), введение института баскаков (военачальников) и чиновников-«фискальщиков», опирающихся на местную знать, позволили Золотой Орде эффективно применить в башкирском крае «мягкую власть». Монголы не упразднили местное самоуправление (более того, встроили его в общеимперскую вертикаль), вопреки мифам о тотальных репрессиях, не уничтожили на корню родоплеменную знать (тарханов и биев). Данная модель сохранялась и после добровольного присоединения башкирских племен к Русскому государству, которое де-юро подтвердило ордынские тарханные ярлыки, оставило «дороги» и сохранило вотчинное право башкир на землю. Важнейшие смысложизненные вопросы башкирского общества обсуждались на народных собраниях-йыйынах.

Влияние идеологии, политического устройства, военного искусства Золотой Орды на башкирский мир вовлекло в свою орбиту практически все сферы жизни: культуру, быт, язык, искусство, декоративно-прикладное творчество и др. Это время стало своеобразным «окном» в мир созвучных культурным смыслам башкир достижений других народов в рамках единого государства. Расширяется кочевое скотоводство, развивается культура земледелия, в рамках универсализации оружия, конского снаряжения, ювелирных изделий в пределах империи идет обмен технологиями обработки металла, литья чугуна, изготовления оружия, предметами ювелирного искусства и декоративно-прикладного творчества, обмен гастрономическим опытом, происходит унификация одежды, быта и материальной культуры, о чем свидетельствуют многочисленные археологические артефакты. Складывалась литература, башкирский язык наполнялся многочисленными заимствованиями из других созвучных культур, способствующими диалогическому общению и взаимопониманию, ставших впоследствии базисными ценностями башкирской традиции [5, с. 166]. Активно развивался фольклор, словно пытаясь достоверно и до мелочей сохранить во времени то, что происходило с башкирами в этот период, чтобы передать последующим поколениям историю мужества, мудрости и силы духа своего народа. В это время в среде башкир-кочевников зарождается культура торговых отношений: в частности, интересный памятник золотоордынского времени Брик-Алга в Белебеевском районе [3] – яркий тому пример. Ускоренная исламизация Золотой Ордой приобретенных территорий и ключевые ценности мусульманства, которые были

изначально созвучны духовным смыслам башкирской традиции (свободолюбию, патриотизму, героизму, коллективизму, этизму и др.) [6, с. 157], сыграли огромную духоформирующую роль в дальнейшей консолидации и формировании единого башкирского этноса. В XIV–XV веках в башкирском крае возникают мусульманские памятники-мавзолеи: Хусейн-бека и Тура-хана (Чишминский район), Бэндэбикэ (Кугарчинский район современного Башкортостана).

Золотая Орда стала для башкирского народа «катализатором» укрепления его национального самосознания, формирования этнической идентичности и укрепления позиций ислама как духовной объединительной силы. Башкиры сумели сохранить свой национальный дух, этническую традицию, собственные культурные смыслы.

Современный Башкортостан бережно относится к своей национальной истории и изучению культурного наследия прошлых эпох, в частности исследованию истории и идеологии Мавзолея Тура-хана в Чишминском районе Башкортостана (XIV–XV вв.). Создаваемый по инициативе Главы Башкортостана Р.Ф. Хабирова Евразийский музей кочевых цивилизаций близ Уфы – это крупнейший в России проект по музеефикации кочевого наследия, миссия которого в том, чтобы показать, что кочевники в истории являлись творцами мощных государственных институтов, развитой логистики и уникальной дипломатии.

Список источников и литературы:

1. Ализаде Амир Исмаил. Дешт-и-Кипчак в средневековых источниках // Уфимский гуманитарный журнал. 2025. Т. 2. № 4. С. 427–431.

2. Башкирское народное творчество. Т. 2. Предания и легенды. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1987. 576 с.

3. Гарустович Г.Н., Рязанов С.В., Яминов А.Ф. Брик-Алгинское местонахождение XIV века в Башкирском Приуралье. Уфа: Тау, 2005. 152 с.

4. История башкирского народа: в 7-ми т. / Гл. ред. М.М. Кульшарипов; Ин-т истории, языка и литературы УНЦ РАН. Уфа: Гилем, 2012. 416 с.

5. История Башкортостана с древнейших времен до 60-х годов XIX века. Уфа: Китап, 1996. 520 с.

6. Рахматуллина З.Я. Башкирская традиция (социально-философский анализ). Уфа: Изд-е Башкирск. ун-та, 2000. 304 с.

7. Сальманов А.С. К вопросу о вхождении башкирского объединения табын в Монгольскую империю // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. Т. 1. № 3.С. 323–330.

© Рахматуллина З.Я., 2026

УДК 902/904

Русланов Е.В.
г. Уфа, Россия

ЭЛЕМЕНТЫ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ БАШКИР ЗИЛАИРСКОГО ПЛАТО ПО АРХЕОЛОГО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ ДАННЫМ

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 25-28-02315 «Зилаирское плато в системе Уральской горной страны и Евро-Азиатского пограничья: археология, экология, динамика освоения человеком».

Аннотация. *В статье рассматриваются элементы материальной культуры башкирского населения Зилаирского плато на основе комплексного анализа археологических и этнографических источников. Особое внимание уделено типологии и функциональному назначению предметов быта, орудий труда, украшений и элементов костюма; прослежена их эволюция и локальная специфика. В работе сопоставлены данные раскопок и полевых этнографических сборов, выявлены устойчивые культурно-бытовые традиции и факторы их*

трансформации. Результаты исследования позволяют уточнить культурно-хронологическую атрибуцию ряда артефактов и охарактеризовать особенности хозяйственного уклада и социальной организации локальных групп башкир в исторической динамике. Материалы статьи вносят вклад в изучение территориальной вариативности традиционной культуры башкир и реконструкцию этнокультурных процессов на Южном Урале.

Ключевые слова: *Южный Урал, Зилаирское плато, башкиры, археолого-этнографические комплексы, нагрудные украшения, ижау.*

Ruslanov E.V.
Ufa, Russia

ELEMENTS OF THE MATERIAL CULTURE OF THE BASHKIRS OF THE ZILAIR PLATEAU BASED ON ARCHAEOLOGICAL AND ETHNOGRAPHIC DATA

Abstract. *This article examines elements of the material culture of the Bashkir population on the Zilair Plateau, based on a comprehensive analysis of archaeological and ethnographic sources. Particular attention is paid to the typology and functional purpose of household items, tools, ornaments, and elements of traditional attire, with an exploration of their evolution and local specificities. The study compares data from archaeological excavations with ethnographic field collections, identifying enduring cultural and everyday traditions, as well as the factors that have driven their transformation. The research findings help refine the cultural-chronological attribution of various artifacts and characterize the economic patterns and social organization of local Bashkir groups throughout their historical development. The material presented contributes to the study of the territorial variability of traditional Bashkir culture and the reconstruction of ethnocultural processes in the Southern Urals.*

Keywords: *Southern Urals, Zilair Plateau, Bashkirs, archaeological-ethnographic complexes, chest ornaments, izhau.*

Зилаирское плато – это уникальная природная территория площадью около 15 тысяч квадратных километров, расположенная на южной оконечности Уральской горной страны на границе Европы и Азии. Окруженная со всех сторон степями, эта низкогорная возвышенность представляет собой природный «остров» с мозаикой ландшафтов – от горно-таежных до горно-степных. В историческом отношении территория Зилаирского плато входила в ареал расселения юго-восточной группы башкир, прежде всего племени усерган, а также бурзян и тангаур. Долгие годы эти труднодоступные и слабозаселенные места оставались неизученными в археологическом отношении: не существовало не только известных памятников, но и самого общего представления о том, как человек осваивал этот регион. Ситуация кардинально изменилась благодаря экспедициям 2026 г., проведенным в рамках гранта РНФ № 25-28-02315 «Зилаирское плато в системе Уральской горной страны и Евро-Азиатского пограничья: археология, экология, динамика освоения человеком» под руководством Н.С. Савельева. За первый год реализации гранта обследовано около 3000 км плато и сопредельных территорий, в школьных и районных музеях найдены многочисленные археологические и этнографические материалы от энеолита до нач. XX в., систематизированы данные по хозяйственному освоению, отобраны палинологические колонки.

Материалы и методы. Систематическое научное изучение материальной культуры башкир началось с Академических экспедиций 1768–1774 гг. и работ П.С. Палласа, П.И. Рычкова. Важнейший вклад внес С.И. Руденко, проводивший этнографические экспедиции в Башкирию в 1906, 1912, 1913 и 1952 гг. и собравший обширные коллекции предметов материальной и духовной культуры башкир, ныне хранящиеся в Российском этнографическом музее [7]. Фундаментальные исследования были проведены Р.Г. Кузеевым [4, 5]. С.Н. Шитова опубликовала монографию «Традиционные поселения и жилища башкир» [10], обобщившую 25 лет полевых этнографических наблюдений, показавшую переход

башкир к оседлости, изменения в организации быта, характере и облике жилища. С.Н. Шитовой была составлена «Материальная культура башкир: программа для сбора этнографического материала» [2]. Декоративно-прикладное искусство башкир исследовано в монографии С.А. Авижанской, Н.В. Бикбулатова, Р.Г. Кузеева [1]. Подробная историография по теме отражена в ряде специальных работ [3; 6; 9].

Материальная культура башкир Зилаирского плато на данный момент представлена единичными археологическими данными, а также довольно представительной этнографической коллекцией в музеях, состоящей из элементов традиционного костюма, деревяной утвари, сельскохозяйственных орудий, женских украшений.

Археологические памятники. На плато выявлен пока единственный археологический памятник – селище Ираныш-1 (конец XVIII–XIX вв.), расположенное на территории Зилаирского района Республики Башкортостан в 0,4 км к западу-северо-западу от д. Искужино. Подъемный материал представлен фаунистическими остатками, фрагментами лепной керамики и глиняной обмазки, а также единичными находками (фрагмент венчика чугунного котла, стеклянная бусина). Памятник ассоциируется с аулом башкир-тангаурцев Ишкужина, впервые зафиксированным V ревизией 1795 г. в составе Тангаурской волости Оренбургского уезда Уфимского наместничества, что подтверждает предлагаемую датировку XVIII–XIX вв. [8].

Этнографические источники. Комплекс представлен серией из четырех нагрудников (*ɨҙеү, уҡа-ɨҙеү, алмалы ɨҙеү*) из ареала расселения башкир племени усерган (д. В. Муйнак, д. Утарбаево, д. Янтышево), по одному экземпляру накосников сасмау (д. Урняк) и налобных повязок хараус (д. Абишево), а также кухонной утварью, состоящей из цельнодолбленых ковшов ижау (дд. Баишево и Кужанак) и цельнодолбленых ведер (*күнәк*) со вставным дном для воды и сбора ягод (дд. В. Муйнак, Исянгулово).

Совокупность археологических и этнографических источников дает возможность рассматривать комплекс материальной культуры башкир XVI – нач. XX вв. в качестве *археоэтнографической культуры*.

Археоэтнографическая культура в нашем понимании – это тип материальной культуры, занимающий промежуточное положение между живой (бытующей) и собственно археологизированной (вымершей) культурами, при котором материальные остатки традиционного уклада, утратившего функции повседневного практического использования, сохранились в двух взаимодополняющих формах: в виде археологизированных контекстов (культурный слой поселений, погребальных комплексов и сопутствующего артефактного набора – керамики, орудий, предметов убранства, фаунистических остатков) и в виде этнографических источников (музейные коллекции, предметы домашнего обихода, а также письменные, изобразительные и устные свидетельства, фиксирующие технологии, обряды и хозяйственные практики). Специфика археоэтнографической культуры заключается в том, что ее изучение требует интеграции методов полевой археологии (фиксация, стратиграфия, типология, картографирование памятников) и этнографии (аналоговый метод, опрос, описание материального комплекса в контексте социальных и хозяйственных практик), а также привлечения данных архивных источников (ревизские сказки, поземельные акты, административно-территориальные описания). В рамках данного подхода археологизированные материалы интерпретируются не изолированно, а через соотнесение с этнографически засвидетельствованными формами материального комплекса, что позволяет реконструировать не только вещный состав и хронологию памятников, но и функциональное назначение предметов, пространственную организацию поселений, структуру хозяйственного цикла и социокультурные практики этноса в конкретных ландшафтно-территориальных условиях. Понятие археоэтнографической культуры применимо к материалам позднего средневековья и нового времени (XVI – начала XX в.), для которых характерно одновременное наличие культурного слоя и параллельной этнографической и письменной традиции, что отличает их от более ранних культур, изучаемых преимущественно или исключительно археологическими методами.

Выводы. Целью последующих исследований является системная реконструкция археоэтнографической культуры как целостного историко-культурного феномена посредством комплексного анализа археологических, этнографических и архивных материалов. Для реализации указанной цели необходимо осуществить полевое обследование модельных территорий с фиксацией и картографированием памятников, провести каталогизацию и атрибуцию музейных коллекций, соотнести археологические данные с письменными источниками, реконструировать структуру хозяйственного цикла и систему сезонного расселения, разработать типологию и хронологическую шкалу артефактов (включая керамику, изделия из металла, стекла и иных материалов), а также оценить степень сохранности объектов и факторы антропогенного и природного воздействия с выработкой мер по их охране. Реализация обозначенного комплекса задач обеспечит переход от фрагментарных данных к верифицированной модели материальной культуры и хозяйственного уклада башкир Южного Урала в рассматриваемый хронологический период.

Список источников и литературы:

1. Авижанская С.А., Бикбулатов Н.В., Кузеев Р.Г. Декоративно-прикладное искусство башкир. Уфа: Башкнигоиздат, 1968. 259 с.
2. Бикбулатов Н.В. (ред.) Материальная культура башкир: программа для сбора этнографического материала / Сост. С.Н. Шитова. Уфа: ИИЯЛ БФ АН СССР, 1975. 86 с.
3. Исламова Р.Х. Этнография башкир в коллекциях С.И. Руденко // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2025. Т. 2. № 2. С. 176–181.
4. Кузеев Р.Г. Очерки исторической этнографии башкир. Ч. 1. Родо-племенные организации башкир в XVII–XVIII вв. Уфа: Башкнигоиздат, 1957. 184 с.
5. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974. 572 с.
6. Рахматуллина З.Я., Хусаинова Г.Р. Традиционные украшения башкирских женщин: этнокультурный взгляд с XXI века // Уфимский археологический вестник. 2023. Т. 23. № 2. С. 320–330.
7. Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 394 с.
8. Савельев Н.С. ААЭ №01-07/374 от 3 июля 2002 года зоны строительства автодороги Искужино-Крепостной Зилаир в Зилаирском и Баймакском районах Республики Башкортостан // Архив ГБУК НПЦ МК РБ. Уфа, 2003.
9. Хасанова З.Ф. Кухонная утварь башкир Инзерского бассейна в конце XIX – начале XXI в. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2018. № 3 (42). С. 133–141.
10. Шитова С.Н. Традиционные поселения и жилища башкир. Вторая половина XIX – первая четверть XX в. М.: Наука, 1984. 252 с.

© Русланов Е.В., 2026

УДК 902

Савельев Н.С.
г. Уфа, Россия

АРХЕОЛОГО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ ТЕРРИТОРИИ ЗИЛАИРСКОГО ПЛАТО (ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ПОЛЕВЫХ РАБОТ 2026 г.)

Работа выполнена при поддержке проекта РНФ № 25-28-02315 «Зилаирское плато в системе Уральской горной страны и Евро-Азиатского пограничья: археология, экология, динамика освоения человеком»

Аннотация. *В статье дана физико-географическая и историко-географическая характеристика Зилаирского плато, являющегося центром Южно-Уральского низкогорья и переходной полосой между Европой и Азией. Показана история археологического изучения*

региона и результаты последних полевых исследований данной территории. Это позволило в самом общем виде сформулировать закономерности освоения человеком сложных мозаичных пространств Зилаирского плато.

Ключевые слова: *Южный Урал, Зилаирское плато, археологические памятники, историко-культурный потенциал, малые музеи, Новое время.*

Savelev N. S.
Ufa, Russia

ARCHAEOLOGICAL AND ETHNOGRAPHIC STUDY OF THE ZILAIR PLATEAU TERRITORY (PRELIMINARY RESULTS OF FIELD RESEARCH IN 2026)

Abstract. *The physical-geographical and historical-geographical characteristics of the Zilair Plateau are presented; it is the centre of the South Ural lowland and a transitional zone between Europe and Asia. The history of archaeological research in the region and the results of the latest field studies of this territory are shown. This made it possible to formulate, in the most general terms, the patterns of human development of the complex mosaic spaces of the Zilair Plateau.*

Keywords: *the Southern Urals, the Zilair Plateau, archaeological sites, historical and cultural potential, small museums, the Modern Era*

Южная оконечность Уральской горной страны (Южно-Уральское низкогорье), представленная в своей основе Зилаирским плато (высоты в среднем – 500–550 мБС, на севере и востоке – до 600–670 мБС), в экологическом, физико-географическом и историко-географическом отношениях является полосой Евро-Азиатского пограничья шириной 70–100 км и меридиональной протяженностью около 200 км. С севера Зилаирское плато ограничено широтной частью горной-таежной долины р. Белая, с востока – возвышенными степями Зауралья по левобережью р. Сакмара, с запада – долиной р. Большой Ик, с юга же, продолжаясь рассеченными мелкосопочными окраинами (т.н. «Губерлинские горы»), на левобережье р. Урал переходит в холмистые степи Урало-Илекского междуречья.

Труднодоступность, изрезанность рельефа, современная малонаселенность и неразвитая дорожная сеть – факторы, резко нарастающие с юга на север Зилаирского плато, следствием чего является практически полная необследованность данной территории в археологическом отношении. Для горно-таежной северной периферии Зилаирского плато многолетними работами установлено, что освоение ее шло в основном по горному каньону р. Белая и последние 4000 лет было связано с проникновением приуральского (т.е. западного), зауральского предгорно-таежного (т.е. северного) и зауральского степного (т.е. восточного) населения [6; 7]. Для остальной части Зилаирского плато, за исключением его южной степной периферии, какие-либо даже самые общие закономерности по ее освоению человеком в последние тысячелетия до последнего времени отсутствовали.

В этой связи в 2026 г. в рамках гранта Российского научного фонда «Зилаирское плато в системе Уральской горной страны и Евро-Азиатского пограничья: археология, экология, динамика освоения человеком» проведено маршрутное обследование как территории самого Зилаирского плато, так и прилегающих участков Южно-Уральского низкогорья. Задачей работ было получение информации по ландшафту, рельефу, экологии, природопользованию местного населения, осмотр известных археологических объектов и поиск «модельных» площадок для проведения археологической разведки. Одно из важнейших направлений – определение историко-археологического потенциала территории – решалось через изучение коллекций, хранящихся в малых (районных, сельских, школьных, частных) музеях. Всего в ходе трех экспедиционных выездов (июнь, август, сентябрь-октябрь) протяженностью 29 дней были проведены работы в 75 музеях (44 – Башкортостан, 31 – Оренбургская область), от н.п. Кананикольское и Побоище на севере и Хмелевка и Ильинка – на юге.

Итогом работ стало получение важных результатов по археологии, этнографии, хозяйству, а также физико- и историко-географическому районированию изученной территории. Ниже, в максимально предварительном виде, так как завершена только часть полевых работ, а аналитический этап проекта находится в начальной стадии, приводятся данные по археологии и частично – этнографии.

Археологическая изученность.

Причиной показанной выше неизученности территории являлись как труднодоступность и сложный рельеф Зилаирского плато, так и отсутствие прямой необходимости проведения там каких-либо работ, нацеленных на решение крупных научных проблем. Это касалось всей первой половины XX в. – начального этапа становления региональной археологии [3]. Ситуация кардинально меняется с начала 1960-х гг., когда все археологические учреждения Уфы были объединены для создания «Археологической карты Башкирии» и обследования ранее не изученных территорий [4]. Именно результатом этих работ и стало открытие на Зилаирском плато практически всех известных на сегодняшний день памятников [4, с. 65–66, табл. 1]. К сожалению, разведочные работы М.Х. Садыковой (1962–1963), Н.А. Мажитова (1965, 1968, 1970) и Б.Б. Агеева (1970) охватили всего несколько небольших участков Зилаирского плато (р. Сакмара около Янтышево и Большеабишево, р. Касмарка на участке Идельбаково – Агурда, участок между Тазларово и Абзаново по западной окраине плато). Всего выявлено порядка 40 памятников (в основном – курганов), но раскопки их не проводились. В рамках этих же экспедиций те же авторы исследовали ряд первоклассных объектов у западного и восточного подножий плато – мавзолей Бэндэбикэ, Акимбетовские, Башкир-Беркутовские, Юлдыбаевские, Русско-Тангировские курганы и т.д. В дальнейшем раскопки также проводились только у подножий плато или на самых его окраинах (крупнейшие – в зоне затопления Сакмарского водохранилища, начало 2000-х гг.). Разведочные работы после десятилетия подготовки «Археологической карты Башкирии» в пределах Зилаирского плато также не возобновлялись.

Несколько лучше изучена южная, остепненная часть Зилаирского плато (совр. Оренбургская обл.), где исследован ряд известных погребальных памятников – Ибрагимовский курган, Гумаровские и Андреевские курганы и т.д. Наиболее же изученной территорией являются Губерлинские горы, где выявлен и исследован большой пласт памятников эпохи бронзы [10, с. 36–38, рис. 1].

Эпоха камня в пределах Зилаирского плато практически не представлена, что в значительной степени связано недостаточной обследованностью территории. В то же время, в верхнем течении р. Большой Ик известен комплекс палеолитических пещерных памятников в Мурадымовском ущелье. На территории плато присутствуют выходы высококачественного кремнистого сырья и как показывает знакомство с малыми музеями, практически повсеместно представлены находки костей «мамонтовой фауны». У подножья и на окраинах плато известны стоянки нео-энеолитического возраста с насыщенным культурным слоем [1], а также многочисленные местонахождения [9]. По немного более северной территории (долина р. Большой Кизил, около дд. Сейткулово и Бурангулово) получены данные о том, что мезолитические и неолитические памятники могут быть удалены вглубь гор на 30–40 км.

Эпоха бронзы. На окружающих территориях и непосредственно на границе плато памятники многочисленны и разнообразны, в центральной же части отсутствуют даже единичные находки. Вероятно, в это время максимально осваивались (в том числе и долговременно, что подтверждается наличием Кашкаровских курганов на р. Крепостной Зилаир) окраинные территории Зилаирского плато на ширину 10–15 км или же долины крупных рек на небольшом удалении от края плато. Наличие этой «вуали» хорошо фиксируется по различным находкам в малых музеях (поселенческая керамика, бронзовые орудия труда, оружие и т.д.).

Эпоха раннего железа. Если вдоль края плато известно и исследовано большое количество крупных кочевнических некрополей (Переволочан, Яковлевка, Ивановка, Сара, Канакас и пр.), то внутри плато выявлено несколько десятков единичных находок мечей и

кинжалов савромато-сарматского времени, являющихся маркерами освоенности территории (возможно – летовочной) [2; 5; 8]. Картография находок показывает, что большинство из них приурочено к западной половине плато: как к протяженным речным долинам (Касмарка, Большая и Малая Сурень, Зилаир, Крепостной Зилаир), так и к собственно участкам возвышенных равнин (Бердяш, Зилаир, Новоалександровка). Вероятно, освоение в этой зоне шло в системе «долина – плато», что до сих пор практикуется местным башкирским населением. В восточной половине Зилаирского плато, отделенной от зауральской степи только долиной р. Сакмара, за которой начинается полоса мозаичных ландшафтов, освоение могло быть более ситуативным и не предполагавшим проникновения в центральные части плато.

Эпоха средневековья. Картография находок (стремена, наконечники стрел, наконечники копий и пр.) практически идентична установленной для савромато-сарматского времени – осваивались как окраины плато, так и его глубинные части.

Новое время. В целом территория занята башкирами племен кыпчак (запад), усерган (центр и юг) и незначительно – тангаур (северо-восток), при этом в центральной части плато отсутствуют как башкирские населенные пункты, так и предметы башкирской традиционной культуры в малых музеях. Эта часть плато в настоящее время заселена различными группами русского населения – потомками горнозаводских крестьян XVIII в. и более поздними переселенцами, а также татарами, чувашами и украинцами. Все это население занимает максимально удаленные возвышенные равнины на истоках водотоков, в большинстве относящихся уже к таежной зоне, башкирские же населенные пункты занимают устья долин и наиболее богатые пастбищами и плодородными землями средние части долин.

Таким образом, полученные материалы характеризуют Зилаирское плато – и в первую очередь его центральную часть – как очень богатую ресурсную территорию, освоение которой в последние тысячелетия (как минимум – с эпохи бронзы) имело свои пики, что связано исключительно с климатическими колебаниями в степной зоне и хозяйственным укладом того или иного времени. Также полевые работы показывают единство всей южной оконечности Уральской горной страны, где Саринское плато, Губерлинские горы, западные расчлененные окраины и восточные склоны возвышенной зауральской степи по левобережью р. Сакмара невозможно рассматривать отдельно от их центра – Зилаирского плато. Помимо этого, на рассматриваемом 200-километровом участке Южного Урала граница Европы и Азии может быть проведена только в виде широкой переходной полосы (70–100 км); представление ее здесь в виде линии при любом из вариантов будет искусственным, т.к. окажутся неучтенными историко-географические закономерности и связанность единой по своему строению территории.

Список источников и литературы:

1. Ахметова Е.А., Савельев Н.С., Тух А.В. Материалы нео-энеолитической стоянки Карагай-Мурун-1 на р. Сакмара в предгорьях Южного Зауралья // Уфимский археологический вестник. 2012. Вып. 12. С. 20–29.

2. Николаев С.Ю. Комплекс сарматского клинкового оружия из окрестностей сел Куезбашево и Бишкаин в Южном Приуралье // Уфимский археологический вестник. 2019. Вып. 19. С. 69–77.

3. Овсянников В.В. Начало академической археологии в Башкортостане // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. № 1. С. 44–52.

4. Савельев Н.С. К истории создания «Археологической карты Башкирии» // Древние и средневековые общества Евразии: перекресток культур. Уфа: Мир печати, 2018. С. 64–69.

5. Савельев Н.С. Находки мечей и кинжалов скифо-сарматского времени из юго-западных предгорий Южного Урала (к вопросу об освоении территории и особенностях расселения кочевников) // Oriental Studies. 2018. Vol. 38. Is. 4. С. 24–31.

6. Савельев Н.С. Гамаюнские памятники горных степей Южного Зауралья (стоянки Теляшево-4 и Елимбетово-7) // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. Т. 1. № 3. С. 311–322.

7. Савельев Н.С., Котов В.Г., Овсянников В.В., Румянцев М.М., Русланов Е.В., Ахметова Е.А. Древности Башкирского Урала. Уфа: Информреклама, 2018. 216 с.

8. Савельев Н.С., Николаев С.Ю. Комплекс сарматских кинжалов из окрестностей с. Толбазы в Южном Приуралье // Нижневолжский археологический вестник. 2020. Т. 19. № 1. С. 149–166.

9. Свод археологических памятников Республики Башкортостан, выявленных в 1987–2000 годах / Авт.-сост. Н.С. Савельев. Уфа: Информреклама, 2004. 184 с.

10. Ткачев В.В. Северо-западная периферия Уральско-Мугоджарского горно-металлургического центра эпохи поздней бронзы // Вестник ЮУрГУ. Серия «Социально-гуманитарные науки». 2015. Т. 15. № 4. С. 35–42.

© Савельев Н.С., 2026

УДК 902

Савельев Н.С., Савельева А.Г.
г. Уфа, Россия

ЧУГУННЫЕ КОТЛЫ С БАШКИРСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ XVIII–XIX ВВ.: ВОПРОСЫ ТИПОЛОГИИ, ПРОИЗВОДСТВА И ПРОИСХОЖДЕНИЯ

Работа выполнена в рамках гранта РНФ №23-78-10057-П «Динамика культурного развития и освоения Южного Урала с древности и до вхождения в состав России (IV в. до н.э. – XVI в.): междисциплинарное археологическое исследование».

Аннотация. *Представлен ряд находок чугунной посуды, происходящей с трех башкирских памятников XVIII–XIX вв.: в Приуралье это аул Тукус (род юмран-табын) и Азнаевское селище (племя юрматы), в Зауралье – заброшенная в первой половине XX в. часть д. Мансурово (племя бурзян). Показано, что все анализируемые находки котлов имеют сильно стандартизированную форму, известную также и на других аналогичных памятниках (Атиково-2, Атиково-3, Имсяк-Тау-1 и др.) и являются продукцией уральских чугунолитейных заводов (Куса, Касли, Златоуст, Верхнеуральск и др.), то есть никак не связаны с продолжением золотоордынских традиций, как это предполагалось ранее. Распространение рассматриваемых заводских изделий практически на всей территории Южного Урала позволяет говорить о глубокой интегрированности традиционного башкирского общества в формирующийся общероссийский рынок.*

Ключевые слова: *Южный Урал, археологические памятники Нового времени материальная культура башкир, чугунные котлы, уральские металлургические заводы.*

Savelev N.S., Saveleva A.G.
Ufa, Russia

CAST-IRON CAULDRONS FROM BASHKIR SETTLEMENTS OF THE 18th–19th CENTURIES: ISSUES OF TYPOLOGY, PRODUCTION AND ORIGIN

Abstract. *A number of finds of cast-iron utensils originating from three Bashkir sites dating back to the 18th–19th centuries are presented: in the Urals region, these are the village of Tukus and the Aznaevskoe settlement; in the Trans-Urals region, the abandoned part of the village of Mansurovo, which was abandoned in the first half of the 20th century. It has been shown that all the analyzed finds of cauldrons have a highly standardized form, which is also known from other similar sites and are products of the Ural iron foundries, i.e., they are in no way related to the continuation of the Golden Horde traditions, as was previously assumed. The widespread*

distribution of the manufactured products in question across virtually the entire territory of the Southern Urals suggests a deep integration of traditional Bashkir society into the emerging all-Russian market.

Keywords: *the Southern Urals, archaeological sites of the modern era, the material culture of the Bashkirs, cast-iron cauldrons, Ural metallurgical plants.*

Материальная культура башкир Нового времени достаточно хорошо изучена с точки зрения этнографии (обзор см.: [3]), однако ее понимание как археологического комплекса до сих пор находится на самом начальном уровне. Основными причинами этого, с одной стороны, является невозможность ее выведения, в виду явно фиксируемого хронологического разрыва по известным памятникам, из предшествующего пласта памятников золотоордынского времени, с другой – крайне недостаточное археологическое изучение поселенческих памятников XVII–XIX вв. Исследования же Азнаевского (Иске Йорт) и Ибрагимовского (Тукус) селищ полностью не опубликованы. На данный момент, пожалуй, самое полное представление о материальной культуре башкир Нового времени – а также и о структуре самих населенных пунктов – дают публикации по селищам Атиково-2, -3 в горно-лесной зоне Южного Урала и Имсяк-Тау-1 в горно-степной зоне Зауралья [4; 8], для русско-башкирского пограничья Оренбургского казачьего войска – стоянки Первомайский-1 [7; 9]. Отметим, что на этих четырех памятниках проводились только рекогносцировочные работы, поэтому и полученные результаты не обладают нужной полнотой.

В этой ситуации важными являются публикация всех доступных данных по материальной культуре населения Южного Урала Нового времени с возможностью их этнической атрибуции, сравнение между собой, рассмотрение на широком сравнительном фоне, включение в исторический контекст и т.д. Только этап археологической верификации может превратить «этнографически описанную» (часто – со значительными лакунами; порой – и не описанную) материальную культуру в научный факт.

Продолжая начатое ранее изучение чугунной посуды Нового времени [4; 8; 9], в настоящей статье представлены материалы по котлам (а также иным сопутствующим типам) из трех башкирских памятников XVIII–XIX вв.: в Приуралье это аул Тукус (род юмран-табын) и Азнаевское селище (племя юрматы), в Зауралье – заброшенная в первой половине XX в. часть д. Мансурово (племя бурзян).

Аул Тукус (Ибрагимовское селище): Современный Кармаскалинский район Башкортостана, левый берег р. Белая, около д. Ибрагимово. Время существования населенного пункта – последняя треть XVIII – начало XX в., население росло от 70 до 220 человек. В настоящее время полностью археологизирован. В 2006–2007 гг. археологической экспедицией БГПУ им. М. Акмуллы на площадке памятника вскрыто 264 м^2. Получена представительная коллекция различных находок, из которых в настоящее время проанализированы и опубликованы только бусы [5, с. 242]. Среди находок выделяются фрагменты чугунной посуды (в основном – малоинформативные стенки), из которых 8 экз. могут быть атрибутированы. Один фрагмент происходит от сковороды с высотой отогнутых стенок 3 см, плоским дном и максимальным диаметром 25 см (рис. 1, *16*), остальные семь – это фрагменты чугунных котлов, один из которых – уплощенное дно котла диаметром по венчику не менее 35 см. Толщина дна – 2,5–3 мм, толщина стенок – 4 мм.

Шесть фрагментов относятся к венчикам котлов (рис. 1, *6–11*), для трех из них определен диаметр по верхнему краю – 35 и 40 см (рис. 1, *8–10*). В четырех случаях стенки котлов в верхней части вертикальные, в двух (рис. 1, *8, 9*) – дуговидные наклонные, т.е. они относятся к типу т.н. «азиатских чаш» [8]. В связи с небольшим размером фрагментов только для одного котла, сохранившегося на высоту 11,5 см, установлено плавное утончение стенок книзу – от 3,5 до 2 мм (рис. 1, *9*). Толщина верхней части тулова двух котлов составляет 4 мм, а еще два котла, отличающиеся общей массивностью, в верхней части имеют толщину стенок в 5 мм (рис. 1, *10, 11*). Для всех шести котлов характерно наличие коленчато отогнутого (Г-образного) венчика, где внутренняя площадка предназначена для фиксирования крышки.

Ширина этой площадки у трех тонкостенных котлов составляет 4, 5 и 7 мм, у других трех – 9, 10 и 11 мм, при этом самая большая ширина прослежена именно у котлов с массивными венчиками. Оба массивных котла были снабжены горизонтальными сегментовидными ручками, расположенными в основании коленчатого изгиба венчика и отлитых одновременно с самим котлом. В одном случае ручка сломана у основания (рис. 1, *11*), в другом – полностью сохранилась (рис. 1, *10*). Ее длина 10,5 см, ширина 3,2 см.

Иске Йорт (Азнаевское селище): Современный Ишимбайский район Башкортостана, правый берег р. Хажиновская Шида (правый приток р. Селеук), непосредственно у западного подножья гор Южного Урала, в 120 км к югу от аула Тукус. Время существования населенного пункта: нижняя граница по нумизматическому материалу не выходит за пределы XVIII в., верхняя, учитывая отсутствие этого населенного пункта на Плане генерального межевания 1807 г. [2, с. 33, рис. 2], не может быть позже рубежа XVIII–XIX вв. Все это свидетельствует о том, что памятник можно датировать полностью в пределах XVIII в. Памятник исследовался в 1998 г. совместной экспедицией ИИЯЛ УНЦ РАН, СГПИ и НПЦ МК РБ, когда несколькими раскопами была изучена вся центральная часть селища и собран значительный подъемный материал. Среди находок были и многочисленные фрагменты чугунных котлов и иной посуды. На фоне большого количества малоинформативных стенок выделяется 7 экз., по которым возможно провести типологическое и морфологическое описание.

Один из семи фрагментов принадлежит средней части чугунного кувшина (кумгана) с максимальным диаметром тулова 25 см, орнаментированным двумя горизонтальными рельефными валиками; толщина стенок плавно увеличивается от 2,5 мм в верхней части тулова до 5 мм – в нижней (рис. 1, *17*). Аналогии таким кувшинам в исследовавшихся археологических памятниках Нового времени Южного Урала не известны, среди музейных экспонатов отсутствуют кувшины с таким большим диаметром тулова, хотя орнаментация рельефными валиками встречается.

Верхние части котлов представлены 5 фрагментами, по всем реконструируется общий диаметр котлов – 25, 50, 50, 60 и 60 см, т.е. один (рис. 1, *1*) относится к малым котлам (котелкам) и 4 – к крупным (рис. 1, *2–5*). Котелок и один крупный котел (рис. 1, *2*) имеют вертикальные стенки, т.е. переход к округлому (уплощенному?) дну у них приходится на нижнюю часть тулова. Два котла (рис. 1, *3, 5*) имеют вертикальные стенки на высоту 7–8 см, а ниже начинается плавный переход к округлому тулову. Только один крупный котел (рис. 1, *4*) имеет дуговидные наклонные стенки и может быть отнесен к типу «азиатских чаш» – при диаметре устья 60 см его глубина составляла 25–30 см. Для всех котлов характерно утончение стенок от верхней части (толщина 5–6 мм) к нижней (толщина 2–3 мм). Стенки котелка тонкие и по толщине на всех высотах одинаковые (2,5–3 мм). Ширина коленчатого изгиба венчика в трех случаях составляет 3–5 мм, в двух (котлы диаметром 50 и 60 см) – 9 и 12 мм, площадки для крышек наклонные. У двух крупных котлов сохранились сегментовидные горизонтальные ручки – первая, дуговидная в сечении, размером 10,3×3,5 см, крепилась к основанию коленчатого изгиба (рис. 1, *4*), вторая – трапециевидная в сечении, размером 7,5×2,3 см, крепилась к верхнему срезу венчика (рис. 1, *5*).

Также в коллекции присутствует большой фрагмент округлого дна от котла диаметром 50–60 см, его максимальная толщина 7 мм.

Мансурово (Бахтигареево):Современный Баймакский район Башкортостана, левый берег р. Ургаза (правый приток р. Урал), горно-степная зона хребта Ирендык, 265 км к югу-юго-востоку от аула Тукус и в 175 км к юго-востоку от Азнаевского селища. Деревня возникла в 1812 г. на месте существующего хутора и функционировала до 1920–30-х гг. [1, с. 93], т.е. общие рамки ее существования – конец XVIII – первая треть XX в.

Сборы на полностью археологизированной площадке памятника проводились в 2005 г. Среди различных металлических предметов присутствуют фрагменты четырех верхних частей чугунных котлов (рис. 1, *12–15*). Один фрагмент (рис. 1, *12*) относится к малому котлу (котелку) с реконструируемым диаметром по устью 25 см и глубиной 12–15 см. Котелок тонкостенный (2 мм), стенки верхней части тулова практически вертикальные, ниже

фиксируется переход к округлой придонной части, венчик очень низкий, с небольшим коленчатым изгибом. Три других котла крупные (диаметр 50, 55 и 60 см), с дуговидными наклонными стенками (т.н. «азиатские чаши»). У двух котлов (рис. 1, *14, 15*) стенки имеют одинаковую по всей высоте толщину (2,5 мм), у одного котла стенки сверху вниз утончаются от 4 до 2 мм (рис. 1, *13*). У всех котлов венчик оформлен коленчатым изгибом, в одном случае он утончен и имеет полочку для крышки шириной 9 мм (рис. 1, *14*), в двух случаях коленчатые изгибы более массивные, ширина полочек 4–5 мм (рис. 1, *13, 15*). Глубина самого крупного котла составляет 20–25 см, в верхней части тулова под коленчатым изгибом у него сохранилась сегментовидная горизонтальная ручка размером 10,5×2,5 см (рис. 1, *15*). Анализ поверхности и сечения котла показывает, что ручка была изготовлена отдельно и прилита к тулову котла.

Публикуемые 16 фрагментированных чугунных котлов (не учитывая сопутствующих типов чугунной посуды – сковороды и крупного кувшина, а также двух днищ котлов) показывают их принадлежность к трем размерным группам – малым, т.е. котелкам, диаметром 25 см, средним (35–40 см) и большим (50–60 см) и двум основным типам – 1) с вертикальными стенками верхней части и закругленным низом и 2) с наклонными дуговидными стенками, т.е. эти котлы являлись неглубокими открытыми емкостями, традиционно именуемыми «азиатскими чашами» [8]. По всем остальным признакам: коленчато отогнутому венчику, горизонтальным сегментовидным ручкам, общей тонкостенности, утончению стенок от верха тулова к дну – все котлы, в т.ч. и котелки, представляют собой однородную группу.

Отсутствие визуально фиксируемых вертикальных литейных швов, полное отсутствие прилитых заплат (чугун или бронза) и приостренных массивных днищ свидетельствуют о том, что данные котлы не относятся к котлам золотоордынской традиции, хорошо известным на Южном Урале [6; 10]. Ранее нами уже говорилось о том, что данные котлы являются продукцией уральских металлургических заводов – Златоустовского, Кусинского, Каслинского, Верхнеуральского [8, с. 314–315] и, вероятно, некоторых иных, названия которых нам пока не известны. О первом свидетельствует широкое распространение клейм «КЗ» (Каслинский завод) и «КусЗ» (Кусинский завод), на многочисленных котлах хорошей сохранности из музейных собраний Зауральской Башкирии, а также исторические документы [8, с. 314–315, прим. 3]. О втором – наличие морфологически очень близких к зауральским (напр., с селища Имсяк-Тау-1) котлов из приуральской части Башкирии (Тукус, Азнаево). В данной ситуации мы должны допускать либо массовое проникновение зауральских (Куса, Касли и др.) котлов в приуральскую часть региона (220–320 км до аула Тукус по прямой через горы), либо предполагать наличие ближе расположенных заводов, также выпускавших чугунные котлы. Возможно, таковыми являлись твердышевские и мясниковские чугунолитейные заводы на западном макросклоне Урала (Сим, Миньяр, Юрюзань, Катав-Ивановск и др.), находящиеся на значительно меньшем удалении (100–150 км) и напрямую связанные с Приуральем реками бассейна Белой, по которым и шла транспортировка готовой продукции. К сожалению, это допущение пока является гипотетическим, т.к. конкретный сортамент данных заводов неизвестен.

В целом об этом же допущении и о том, что все уральские чугунолитейные заводы работали в рамках единых стандартов (при наличии значительной вариативности), свидетельствует упоминавшаяся выше близость котлов с зауральских (Исмяк-Тау-1) и приуральских (Азнаево, Тукус) памятников. Помимо общей морфологической близости, фиксируется и близость в деталях – напр., из коллекций Азнаево (рис. 1, *4*) и Имсяк-Тау-1 [8, рис. 4, *2*] известны прикрепленные под небольшим углом сегментовидные ручки дуговидного профиля, что не может быть простой случайностью. Также с Азнаево (рис. 1, *5*) и с селища Атиково-3 в горном течении р. Белая [4, рис. 4, *25*] известны сегментовидные ручки трапециевидного профиля, прикрепленные к срезу устья котла. Оба приведенных случая являются следствием единых технологических процессов и стандартизации производства.

В заключение необходимо еще раз обратиться к вопросу о продолжении в чугунных котлах Южного Урала Нового времени «золотоордынских традиций». Данная предположение

было выдвинуто С.В. Рязановым по результатам металлографического анализа серии котлов с Азнаевского селища, эти анализы не опубликованы, и их сравнение с хорошо изученными котлами Золотой Орды в настоящее время невозможно. Краткое упоминание автора о том, что по азнаевским материалам «выделена группа чугуна с относительно низким содержанием углерода, повышенной газо-усадочной пористостью и отсутствием или слабым развитием графитовых колоний, что сближают эту группу с золотоордынским чугунным литьем. На этих небольших по размерам чугунных фрагментах отсутствуют внешние признаки, выделенные для золотоордынского посудного литья, но и перечисленных наблюдений достаточно, чтобы охарактеризовать эту группу литья, как продукт “кустарного” производства с невыдержанным технологическим режимом» [6, с. 73] никак не подтверждает прямой связи южно-уральского чугуна позднего средневековья и Нового времени. Более того, ранее нами уже говорилось о том, что за основу для уральских (и шире – российских) чугунных котлов был взят один из достаточно редких типов золотоордынских котлов [8, с. 315], но технология производства и форма были очень сильно переработаны и стандартизированы.

В русле настоящего исследования важно отметить, что для башкирских (шире – кочевнических по своему происхождению, т.к. на памятниках оседло-земледельческого населения такие котлы/казаны заменяются на печные чугунки [9]) памятников наличие котлов уральских чугунолитейных заводов может рассматриваться в качестве хронологического маркера – тем более, что собственно материально фиксируемая «этническая культура» этого времени преимущественно была связана с изделиями из дерева и кожи.

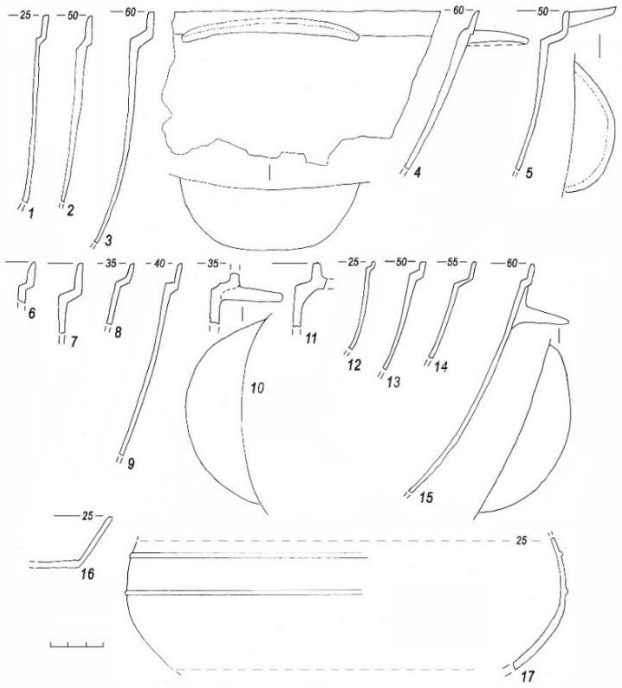


Рис. 1. Чугунные котлы (*1–15*), сковорода (*16*) и кувшин (*17*) из башкирских селищ Южного Урала XVIII–XIX вв. *1–5, 17* – Азнаево; *6–11, 16* – Тукус; *12–15* – Мансурово. Инв. № (НМРБ): *1* – 22342/506; *2* – 22342/300; *3* – 22342/298; *4* – 22342/299; *5* – 22342/502; *6* – 33267/1; *7* – 33267/6; *8* – 33498/61; *9* – 33498/56; *10* – 33498/54; *11* – 33498/62; *12–15* – б/н; *16* – 33498/55; *17* – 22342/244

Список источников и литературы:

1. Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. Уфа: Китап, 2009. 744 с.

2. Ахатов А.Т. Азнаевское поселение XVII–XIX вв. по результатам археологических исследований // Исторический журнал: научные исследования. 2020. № 6. С. 31–38.

3. Исламова Р.Х. Этнография башкир в коллекциях С.И. Руденко // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2025. Т. 2. № 2. С. 176–181.

4. Русланов Е.В., Савельев Н.С., Курманов Р.Г. Динамика освоения горно-лесной зоны Южного Урала в эпоху бронзы – Нового времени по данным междисциплинарных исследований в приустьевой части р. Кана // Археология Евразийских степей. 2025. № 3. С. 239–257.

5. Русланова Р.Р. Бусы башкирского аула Тукус: морфологический анализ и некоторые вопросы происхождения украшений XVIII – начала XIX в. // Уфимский археологический вестник. 2026. Т. 26. № 1. С. 240–251.

6. Рязанов С. В. Металлургия железа на Южном Урале в XII–XIV вв. Уфа: ИЭИ УНЦ РАН, 2011. 125 с.

7. Савельев Н.С., Николаев С.Ю., Румянцев М.М. Исследования стоянки Первомайский-1 (эпоха камня, ранние кочевники, Новое время) в Южном Зауралье // Уфимский археологический вестник. Вып. 20. 2020. С. 141–154.

8. Савельев Н.С., Николаев С.Ю., Румянцев М.М., Русланов Е.В., Савельева А.Г., Сулейманов Р.Р., Хурмаев А.А., Кунгурцев А.Я. Комплекс материальной культуры башкир Южного Урала XVIII–XIX вв. (по данным селища Имсяк-Тау-1 в горно-степном Зауралье) // Уфимский археологический вестник. 2023. Т. 23. № 2. С. 300–319.

9. Савельев Н.С., Савельева А.Г., Николаев С.Ю. Комплекс находок Нового времени со стоянки Первомайский-1 (Южное Зауралье): к вопросу о типологии, хронологии и этнокультурной принадлежности памятника // Oriental Studies. 2020. Т. 13. № 4. С. 843–865.

10. Смертин А.Р., Русланов Е.В. Технологические особенности черной металлургии на Южном Урале в золотоордынское время по материалам селища Ябалаклы-1 и производственных памятников Бельско-Уршакского междуречья // Теория и практика археологических исследований. 2026. Т. 38. № 1. С. 164–183.

© Савельев Н.С., Савельева А. Г., 2026

УДК 94

Салмин А.К.
г. Санкт-Петербург, Россия

ИСТОРИЯ САВИРО-ХАЗАРСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Аннотация. *Статья посвящена истории савиро-хазарских взаимоотношений VI–VIII вв. С начала VI в. савиры стали контролировать восточные и центральные районы Северного Кавказа. С этого времени в военно-политическое объединение, возглавляемое савирами, вошли и хазары. Во второй половине VIII в. военно-политическая ситуация меняется в пользу хазар*.

Ключевые слова: *хазары, савиры, Кавказ, VI–VIII вв.*

Salmin A.K.
Saint Petersburg, Russia

THE HISTORY OF SAVIR-KHAZAR RELATIONS

Abstract. *From the beginning of the 6th century, the Savirs began to control the eastern and central regions of the North Caucasus. From that time on, the Khazars also joined the military-political alliance led by the Savirs. In the second half of the 8th century, the military-political situation changed in favor of the Khazars.*

Keywords: *Khazars, Savirs, the Caucasus, 6th–8th centuries.*

В обсуждаемой теме много давних и застывших стереотипов. Например, часто не учитывается, что к востоку от линии Западный Тянь-Шань – Западный Алтай нет никаких следов акациров, хазаров, суваров, булгар, башкир и других тюркоязычных народов. Эти языки и диалекты развивались в условиях древнего и длительного сосуществования и

культурного обмена их носителей с финно-угорскими, иранскими и индоевропейскими народами Восточной Европы.

Во второй половине V в. савиры обосновались вдоль западного побережья Каспийского моря в северной его части. В начале 60-х годов V в. они вынуждают оногуров (то есть булгар) покинуть занятые ими земли и переместиться на запад Северного Предкавказья. Таким образом, северо-западные кочевья Каспийского побережья становятся полностью подконтрольными савирам. Народ с этнонимом Σάβειροι в византийских источниках вновь активно всплывает после кончины Аттилы. После его смерти в 453 г. и разделения гуннского союза на автономные племена на Кавказе устанавливается господство савирской конфедерации. Государство оногуров распалось, а на смену ему пришло новое военно-политическое объединение во главе с савирами. Сюда же входила оставшаяся часть кавказских гуннов, а также – восточные булгары. Военно-политическая ситуация на Северном Кавказе обусловила начало процесса объединения кочевников Восточного Предкавказья и становления нового военно-политического союза во главе с сабирами. О доминировании савиров в степях Северо-Западного Прикаспия в дохазарский период пишут и другие исследователи. Задача данной статьи – объективно проследить историю хазар и савиров в контексте их взаимоотношений.

На раннем этапе контактов савиры упоминаются чаще, чем хазары. В источниках гунны, называемые «савиры», представлены как основная военная сила хазарского общества. Более того, савиры, без ведома хазарского предводителя Джебу-хакана, самостоятельно совершали походы. Хотя здесь, ссылаясь на первоисточники и высказывания коллег, использован термин «хакан-каган», необходимо сделать существенную оговорку. Так, Флорин Курта на сайте Academia.edu в ходе дискуссии о социальном термине «каган» применительно к хазарам сделал такое замечание: «Я не думаю, что у нас есть какие-либо источники (как выразился Джон Линд), которые позволили бы нам хотя бы предположить, что хазары думали о других людях, принимавших титул кагана. То, что этот титул был священным для них, не вытекает ни из одного хазарского источника. По крайней мере, нужно быть осторожным в оценке внешних источников, обсуждающих, насколько священным был этот титул для хазар». Строго говоря, следует признать искусственность использования этого термина применительно как к савирам, так и к хазарам. Некоторые историки сообщают, что антропоним хазары – это персидское слово, а тюрки под хазарами подразумевают савиров. Например, так у аль-Масуди. Исследования, опирающиеся на первоисточники, отмечают, что хазары какое-то время находились в составе созданного савирами племенного объединения. Только с середины VI в. они перечисляются в качестве равноправных племен в степях Северного Предкавказья. В то время савиры принимают активное участие в византийско-иранских столкновениях. Историки фиксируют их в основном на западном прикаспийском побережье и в Закавказье, а на протяжении всего VII в. хазары и савиры входили в единую военно-политическую конфедерацию, выступали единым фронтом против соседей и потенциальных оппонентов, например, против булгар. Об этом ясно сказано в письме царя Иосифа.

После падения Западнотюркского каганата хазары начинают формироваться как самостоятельное государство, активизируются их действия на всем Кавказе – в Дербентском регионе, вдоль побережья Каспия, а также в Закавказье. Об этом писали армянские, персидские и арабские источники.

Как свидетельствуют источники (Феофан, Никифор, Себеос, Каланкатуаци), наиболее крупное военно-политическое образование Прикаспийского Дагестана «Страна гуннов» (савиров) накануне образования Хазарского каганата находилось в формальной зависимости от Западно-тюркского каганата. Отсюда условные тюрки нападали на кавказские провинции Ирана (Дербент, Кавказская Албания, Иверия), а в 629 г. вторглись в Армению и разбили ее войска. В этих событиях принимали основное участие племена, входившие в «Страну гуннов». Под эгидой тюркютов страна Сувар-Жидан и местные племена ускоренно консолидировались, а племенная верхушка превращалась в феодальную знать. Владетели Сувара носили титул эльтеберов. Однако зависимость была минимальной. Западнотюркских каганов и савирских

вождей объединяли лишь военные интересы: общая ненависть к Ирану и желание поживиться за счет подвластного Ирану населения Закавказья. Савиры предпринимали военные походы по собственному почину, вступали в союзные отношения с соседями, нисколько не заботясь об интересах тюркского кагана. Например, в 576 г. хан Турксанф порвал с константинопольским двором, а правитель Сувара направил посольство ко двору византийского императора. К тому же в 581−593 гг. каганат потрясли междоусобица и династические распри. Тем не менее в ходе ирано-византийских войн 623−628 гг. савиры встали на сторону тюркютов. Как видим, если кочевые хазарские племена оказались в непосредственном кругу подданных тюркского каганата, то оседлые савиры были связаны с каганатом лишь общими интересами обороны и нападения.

По состоянию на начало VII в. савиры обитали на Северо-Западном побережье Каспийского моря. Их соседями были известные на то время хазары с северной и аланы с западной стороны. Дальше от аланов у Понтийского моря расселялись булгары. В это время над всем Кавказом нависла угроза арабского вторжения, а к концу первой половины того же столетия, согласно арабоязычному автору IX в. ал-Куфи, распространилась молва об исламских воинах, что люди эти не умирают и оружие никакого вреда им не наносит. Одно упоминание об их продвижении наводило страх: люди бежали от них в горы, крепости и лесные чащи. Народы северокавказского региона предпринимали ряд мер для организации обороны, но в конце 630-х гг. тюрки (то есть савиры и хазары) занимают Дербент [1, с. 56] – северный форпост Сасанидского Ирана или «Величайшие врата» (как называли его арабы [10, с. 253]), через которые можно было с юга Кавказа вступить на Северный Кавказ [9, с. 156]. Тем не менее на ключевых позициях сохраняются иранские гарнизоны. Несмотря на это, савирские войска не раз совершали походы в южные регионы Кавказа. Например, в 503 г. они прорвались через охраняемый персидским гарнизоном Дербентский проход и, перейдя с востока горные перевалы Кавказского хребта, вторглись и захватили богатые города и села Албании и Иберии. И в 630-х гг. на защите оборонительной системы Дербента стояли иранские гарнизоны и гунно-савиры, ранее служившие Сасанидам. Для усиления обороны в 32 г.х. (652/3 г.) савиры, как считает А.К. Аликберов, заключили союз с хазарами. Такие превентивные меры приносили им успех [1, с. 56]. Все факты говорят в пользу непосредственного участия савиров в качестве защитников не только своей столицы г. Варачан, но и более крупной и важной агломерации, как Дербент.

Не распространяясь на этническую историю хазар, отметим, что основным компонентом их образования стали как раз савиры. На это указывает и один из ведущих хазароведов Питер Голден. Как пишет этот исследователь, «настоящие хазары» – это савиры + кавказские гунны + западные кек тюрки [12, p. 53]. Однако, вопреки многочисленным источникам и литературе, стоит указать на уточняющее мнение, согласно которому дагестанские гунны или хоны, известные в армянских источниках как honk’, не следует смешивать «ни с савирами, ни с хазарами, ни с другими этническими группами» [6, с. 69], тем более – с хуннами/гуннами сибирского происхождения. Такая точка зрения поддерживается некоторыми историками. Например, еще в 1911 г. И.А. Орбели писал, что хонов (hon-q) не следует, как это делается иногда, смешивать с гуннами. Его поддержала К.В. Тревер, утверждая, что хонов, обитавших у Каспийского моря на территории современного Дагестана, ошибочно отождествляют с гуннами, прибывшими из Сибири. В этой связи весьма актуальна статья И.Г. Семенова, посвященная анализу нарративных источников по истории Восточного Кавказа III – первой половины IV в., в которых армянские авторы по отношению к восточнокавказским гуннам применяют этноним *honk*‘. Действительно, раннесредневековые источники (Агафангел, Фавстос Бузанд, Елишэ, Мовсэс Хоренаци, Лазар Парпеци) население Царства гуннов именуют *honk‘*, поэтому И.Г. Семенов предлагает называть это племя не гуннами, а дагестанскими гуннами [5, с. 3−11]. Действительно, как писал «армянский Геродот» Мовсес Хоренаци, царь Великой Армении Трдат III Великий (287−300) рассек пополам царя басилов, а войска его, преследуя, гнал до Страны хонов, т.е. до западного побережья Каспийского моря. Однако этническое разделение гуннов и хонов не является прямой задачей

нашей раaботы, и мы эту проблему оставим «до лучших времен». Но нам бы непременно помнить такие доводы и нужно провести грань между кавказскими хонами и гуннами, пришедшими в Европу с северо-западных границ Китая.

Согласно ат-Табари, в 40−50-х гг. VII в. уже происходили значимые выступления мусульман (полководцы братья ‘Абд ар-Рахман ибн Раби’а и Салман ибн Раби’а) на Дербент (др. арм. Дарбант, калька с пехлеви, Čoray pahak) и Баланджар (идентифицируется с г. Варачан и городищем Шах-Сенкер) [10, с. 252−259]. Согласно арабскому историку Халифе ибн Хаййату (ум. в 854/5 г.), Салман, перевалив Кавказский хребет, в 649/50 г. добрался до г. Баланджар, «где получил {смертельный}удар» [8, с. 60]. Несколько подробнее сказано об этом событии у другого арабоязычного писателя IX в. ал-Йа‘куби (ум. в 897/8 г.): «В то же время навстречу ему вышел каган…, то есть царь Хазарский…, во главе армии своей и с множеством народа, по ту строну реки Баланджар… Убил последний Салмана и всех тех, кто был вместе с ним: всего четыре тысячи {мусульман}» [8, с. 321]. Как видно, даже арабский историк признает, что хазары и стоявшие с ними в конфедерации савиры сопротивлялись достойно.

Личность Алп-Илитвера (Алп-Илутвера) имеет центральное место в истории «Страны гунно-савиров» со столицей Варачан. Несмотря на родственные связи с хазарским хаканом и лавирования между халифатом и Византией, ишхан (князь) кавказской Албании Джуаншер в 50−60-х годах VII в. встал на сторону арабов, но в 670 г. был убит. В такой ситауации Алп-Илитвер счел нужным мстить за кровь свата Джуаншера и совершил поход в Албанию. Однако последующий князь Албании Вараз-Трдат сумел через своих послов-миссионеров крестить в 682 г. Алп-Илитвера. «Алп-Илитвер решился даже провозгласить христианство единственной государственной религией в Великом княжестве Гуннском и позволил Исрайэлу при дворе установить Крест, торжественно освященный им же в день (пасхального) сочельника, который в 682 г. приходился на 29 марта» [7, с. 7]. Таким образом, выяснена точная дата первого крещения исторических предков чувашей. В 2026 г. этому историческому факту исполнилось 1344 года. Дата не круглая, но внушительная.

Решительные наступления арабов на Дербент и царство гунно-савиров со столицей Варачан происходили в 709−737 гг. В те годы арабскими войсками командовали Абу ‘Укба ал-Джаррах ибн ‘Абдаллах ал-Хаками, Маслама ибн ‘Абд ал-Малик и халифский наместник Севера Марван ибн Мухаммад ибн Марван. «Бились они месяц, страдая от ливневых дождей», – пишет, в частности, ат-Табари о событиях 728/9 г. Но еще в 722/3 г. развивались трагические события: «Тюрки{-хазары} были побеждены: утоплены в воде, в том числе все их потомство. Кроме того, захватили {мусульмане} в плен столько, сколько пожелали. В результате {похода} были покорены также близлежащие к Баланджару крепости, откуда целиком были изгнаны местные жители» [10, с. 263]. У ал-Йа‘куби находим дополнение об этом же сражении: «Отправил {халиф} Йазид {наместника Севера}, ал-Джарраха ибн ‘Абд Аллаха ал-Хаками (722−725 и 729−730), {на север от Кавказского хребта}. Совершив поход против турок (тюрок-хазар), овладел тот {городом} Баланджар, {что на одноименной реке}, пленяя множество народа в 104-м году {хиджры} (= 21 июня 722 г. – 9 июня 723 г.)» [8, с. 328]. В сражении при Баланджаре в 730/1 г. был убит полководец ал-Джаррах, а в битве за горную местность у Баланджара погиб сын хазарского кагана Мартик.

Притом под хазарским названием Вабандар, как нам представляется, имеется в виду территория (земли, страна), а под армянским наименованием Варачан – столичный город. В городе в то время было 40 000 домов. Согласно еще одному арабоязычному историку IX в. ал-Баладзури, халифский полководец Мерван в 737 г. вступил в савирские владения Хамзина-Варачана. Однако жители отказались заключить с Марваном мирное соглашение. Замок был взят силой после месячной осады. Крепость была сожжена и разрушена. Принудительный договор предполагал доставку в Баб (Дербент) единовременно 500 юношей и девиц, а также 30 000 мер зерна ежегодно. О взятии арабами Хамзина писали и другие источники. Историк ал-Куфи, например, говорил, что защитники крепости вступили с арабской армией в сражение. Марван и владетель крепости сразились в жарком бою, и муслимы потеряли много убитыми.

Армянские источники писали, что Марван при поддержке армянского князя Ашота (732−749) предпринял поход на землю гуннов. «Шел он через страну Аланскую, пока не вышел оттуда в страну Хазарскую» [8, с. 83]. В 737/8 г. он овладел Варачаном и вернулся оттуда победителем, захватив огромную добычу.

Считается, что столица гунно-савиров Варачан прекратила свое существование после 737 г. Действительно, савиры покинули эти места, но ушли не на Среднее Поволжье, как преподносил археолог В.Ф. Каховский («сувары в своей основной массе переселились на Среднюю Волгу в 30-х годах VIII в.») [4, с. 205], а на современные южнорусские равнины. Затем − в междуречье низовий Волги и Дона, где вместе с аланами, хазарами и мадьярами, а также со славянами образовали салтово-маяцкую археологическую культуру, существовавшую в VIII−IX вв.

Во второй половине VIII в. военно-политическая ситуация изменилась в пользу хазар. Они возложили дань и на суваров, и на булгар. Страна Сувар стала хазарским федератом. Однако Дербент все еще был в руках арабов. Хазары не могли с этим смириться и сделали несколько попыток одолеть крепостные стены, однако безуспешно. Вошедший в 753 г. на трон ʻаббасидский халиф ал-Мансур (753–763) отдал приказ правителю Дербента восстановить старые укрепления. Были отстроены и заселены несколько разрушенных ранее крепостей, в том числе и Сувар (или Кала-Сувар – чуваш. Сăвар хули). «По информации жителей селений Чираг и Бильгади, ранее названием Сувар обозначали приморскую территорию расположения современного пос. Мамедкала» [3, с. 98]. Кроме того, на границах и, конечно, в Суваре поставили по тысяче караульных. Таким образом, все укрепления вокруг Дербента были переполнены войсками, а город огражден от хазар. Как видно, задолго до VIII в. рядом с Дербентом находилась крепость Сувар, первоначально построенная, несомненно, самими суварами.

Хотя анализ арабского фактора в этноистории чувашей больше посвящен событиям исторического плана (войны, миграция, передел территорий), в данном случае арабская агрессия прежде всего подразумевает религиозные цели – расширение диапазона влияния исламского умаййадского халифата, в том числе путем создания плацдарма в Дербентско-Варачанском регионе, откуда распространялся ислам на горские народы Кавказа. Эту мысль красноречиво подтвердил и востоковед О.Г. Большаков. В частности, он писал: «Хакан в отчаянии отправил к Марвану посланца, чтобы узнать, чего же он еще хочет, когда и так уже завоевал все царство. Марван ответил, что хочет, чтобы он принял ислам. Рассказ о принятии ислама хаканом является апофеозом всего повествования о хазарском походе Марвана – без него торжество победителя было бы неполным» [2, с. 188]. Естественно, таким образом ставилась задача усиления своего экономического могущества, а также повышение мощи армии. В итоге была перекроена этническая карта Северо-восточного Кавказа. Страна савиров со столицей Варачан перестала существовать с 737 г., а самим савирам вместе с хазарами пришлось подвинуться на земли севернее.

Как видим, савары/савиры/сувары обитали на Северном Кавказе и на Нижней Волге, по меньшей мере более семи веков (II−IX вв.), из них два века (от смерти Аттилы до вхождения в Хазарское царство, 453−650 гг.) занимали в Восточном Предкавказье главенствующее положение, при этом выступая на стороне то Персии, то Византии. Впрочем, так же поступали и воинственные аланы. И те, и другие вели то кочевническую, то оседлую жизнь. Во всех случаях савиры сохраняли целостность, укрепляли свой племенной союз, зарабатывали ратным трудом и выторговывали богатство у своих временных союзников.

С самого конца VII в. хазарам удается объединить под своим крылом многие народы Северного Кавказа и современных территорий южнорусской степи, в том числе славян, аланов и суваров. Согласно Константину Багрянородному, кочевики-мадьяры также оказались в зависимости от хазар. Однако с 70-х годов VIII в. Хазария сильно ослабла из-за арабских агрессий. Воспользовалась ситуацией Византия, продолжая сеять враждебные настроения среди народов изучаемого региона. Тут решающую роль сыграли кочевники-печенеги,

появившиеся здесь из Средней Азии. Выгодные для содержания скота земли (луга, реки) занимали мадьяры: отсюда – конфликт интересов.

Что касается арабской миссии на Среднем Поволжье, то она «была организована по инициативе волжских болгар, которые направили в столицу халифата посольство с просьбой помочь им против хазар, теснивших с юга, и прислать учителей для укрепления недавно принятого ислама. Первые рукописи об этой миссии появились в работе Якута аль-Хамави (1178/1180−1229). Отрывки из его Словаря изложил и анализировал Х.Д. Френ. Как свидетельствовал сам Якут, эта книжечка в его время была вовсе не редкостью. Хазар – это название некоей земли, столица коей называется Итиль. Итилью зовется также река, текущая от Русов и Булгар к Хазарии. Итиль есть город, а Хазар − название царства, а не города. (Город Итиль) состоит из двух частей: одна, большая, расположена на западном берегу этой реки, называемой Итиль, другая же часть лежит на восточной ее стороне. Царь пребывает в западной части. На их языке он зовется Илек, а также Бак. Эта западная часть простирается в длину на парасанг и обнесена стеной, но стеной редко расставленной, неплотной постройки. Постройки же их суть хижины (или шатры) из войлока, за исключением немногих, что построены из глины. Есть у них рынки и бани. Много там встречается мусульман; говорят даже, что их там более десяти тысяч, и у них тридцать храмов. Дворец царя удален от берега реки и построен из обожженного кирпича, и ни у кого, кроме него, нет дома, построенного из кирпича: царь никому этого не позволяет. В стене той четверо ворот: одни ведут к реке, другие – в пустыню [9, p. 589].

В хазарском царстве есть и мусульмане, и христиане, и идолопоклонники, и иудеи. Самые многочисленные из них – мусульмане и христиане. Но приближенные к царю составляют иудеи. Идолопоклонники, выражая почтение друг другу, падают ниц и пользуются священными изваяниями согласно древним обычаям, отличным от религии мусульман, иудеев и христиан. При царе состоят девять судей, избранных из иудеев, христиан, мусульман и идолопоклонников. Если кто имеет тяжбу с другим, они разбирают его дело. Те, кто чего-либо просит, не имеют доступа к самому царю, ибо к нему не допускают никого, кроме этих судей. Между же этими судьями и царем в день суда снует посредник, который сообщает царю о делах, что ведутся, а им передает его повеление для исполнения. Хазарский язык отличается от тюркского и персидского.

Согласно Птолемею, достоверная и признанная фиксация савиров в форме Σαύαροι на Северном Кавказе относится к первой половине II в. и локализуется в Северо-Западном Прикаспии. Согласно современным археологическим изысканиям, в IV−V вв. они располагались на Паласа-сыртской возвышенности (в 30 км к югу от Дербента). Во второй половине V в. савиры обосновались в бассейне р. Кума вдоль Каспийского моря. После смерти Аттилы в 453 г. возглавили новое военно-политическое объединение, куда, кроме них, входили булгары и восточное (кавказское) крыло гуннов. С начала VI в. савиры стали контролировать восточные и центральные районы Северного Кавказа. С этого времени в военно-политическое объединение, возглавляемое савирами, вошли и хазары. В середине VII в. в северо-восточных предгорьях Дагестана формируется государство Гунно-савиров со столицей Варачан. В 737 г. из-за разгрома Варачана арабами столицей страны гунно-савиров временно становится Семендер. Во второй половине VIII в. военно-политическая ситуация меняется в пользу хазар. Они возлагают дань и на суваров, и на булгар.

Список источников и литературы:

1. Аликберов А.К. Ранние хазары (до 652/653 г.), тюрки и Хазарский каганат // Хазары: миф и история. М.: Мосты культуры; Jerusalem: Gesharim, 2010. Pp. 42−65.

2. Большаков О.Г. История Халифата. IV: Апогей и падение арабского Халифата. 695−750. М.: Вост. лит-ра, 2010. 367 с., ил.

3. Гаджиев М.С. О функционировании оборонительной системы Даг-бары в арабский период // Исламоведение. 2012. № 3. С. 93−107.

4. Каховский В.Ф. Была ли письменность у чувашей в древности? // Ученые записки НИИЯЛИЭ. Вып. XXI. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1962. С. 201−225.

5. Семенов И.Г. Сведения Псевдо-Бардесана Эдесского о Кавказе: III – первая половина IV века. Махачкала: Алеф, 2011. 110 с.

6. Хапизов Шахбан. Город Варачан и царство хонов на Восточном Кавказе в свете армянских источников. Ереван: РАУ, 2024. 240 с.

7. Шагинян А.К. Армянская церковная миссия в Великом княжестве Гуннском в 682−685 гг. // Studia Slavica et Balcanica. 2013. No 2. С. 3−13.

8. Шагинян А.К. Арабо-мусульманская историография IX в. о странах и народах Кавказа, Армянского нагорья и смежных областей. СПб.: Дмитрий Буланин, 2018. 416 с.

9. Шагинян А.К. Упоминания о древних славянах (aṣ-ṣaḳāliba) у «отца мусульманской историографии» ат-Табари (839−923) // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2022. № 1. P. 150−170.

10. Шагинян А.К. Повествования «отца мусульманской историографии» ат-Табари (839−923) об арабо-хазарских войнах на Кавказе // Восток (Oriens). 2024. № 5. С. 251−272.

11. Fraehn C.M. Chasarorum ex Inb-Foszlano, Ibn-Haukale et Schems-ed-dino Damasceno, arabice et latine // Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences. T. VIII. 1822. C. 577−620.

12. Golden Peter B. Khazar Studies: An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars. Vol. 1. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980. 291 p.

© Салмин А.К., 2026

УДК 39(=512.141)

Сальманов А.С.
г. Уфа, Россия

ТА-ТАБЫ И БАЙСИ: К ПОИСКАМ ИСТОКОВ ОБЪЕДИНЕНИЯ ТАБЫН

Статья подготовлена по Госзаданию УФИЦ РАН № 075-00576-26-00
на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *Происхождение объединения табын этнологи часто связывают со средневековыми татабами. Среди этнологов бытует мнение, по которому татабы отождествляются с байси. Однако по источникам видно, что они являются разными этническими объединениями. По мнению автора, объединение табын восходит к байси. Последнее следует сопоставлять со средневековым дубо (туба), давшим название многим этническим группам.*

Ключевые слова: *этногенез, этническая история, табын, татабы, байси, дубо.*

Salmanov A.S.
Ufa, Russia

TA-TABY AND BAISI: IN SEARCH OF THE ORIGINS OF THE TABYN UNION

Abstract. *Ethnologists often link the origins of the Tabyn confederation to the medieval Tataby. A common view among ethnologists identifies the Tataby with the Baisi; however, historical sources indicate that they were distinct ethnic groups. The author argues that the Tabyn confederation traces its origins to the Baisi. The latter should be compared with the medieval Dubo (Tuba), a group that gave its name to numerous ethnic communities*.

Keywords: *ethnogenesis, ethnic history, Tabyn, Tataby, Baisi, Dubo.*

В III в. после распада сяньбийской империи один из ее осколков – «воинственное племя татабов» на территории от верхнего течения Ляохэ до Сунгари создает государство под названием «Юйвэнь» [15, с. 359]. Однако в 343 г. муюны разгромили юйвыньцев, которые с

того времени больше не упоминаются [12, с. 164]. В китайских хрониках потомков юйвыньцев именуют уже как «хи» («си»), а в орхонских надписях – «та-табы» [5, с. 661]. Та-табы состояли из потомков тюркоязычных хунну и монголоязычных дунху. Государство Юйвэнь Л.Н. Гумилев назвал «хунно-сяньбийской химерой» [15, с. 359]. Си (кумоси) на протяжении пяти столетий в китайских летописях состояли из пяти племен. Состав си фиксировался в трех списках с разными названиями племен [30, с. 35].

Племена с китайскими названиями «хи» («си») и «байси» выступают в представлении древних тюрков как один народ под названием «татабы» [41, с. 18]. Ввиду того что древние тюрки не видели различия между хи и байси, стало принятым считать, что это одно и то же племя. Однако в китайских летописях в одном ряду упоминались отдельно друг от друга хи (си) и байси, несмотря на то, что оба «поколения» в китайском произношении называются одинаково – «си». «Хи» («си»), иначе «кумохи» («кучженьхи»), в VII–IX вв. кочевали на «прежних сяньбийских землях». Границы владений хи на северо-востоке достигали территории киданей, на западе – тюрков-тугю, на севере – поколения «Байси», на юге ограничивались р. Бай-лан-хэ (Лоха-мурень) [4, с. 370].

А.Г. Малявкин на основе источников показывает, что байси и си – это разные племена. Первые обитали между Байкалом и западными склонами Большого Хингана, вторые – в южной части Большого Хингана. Племя байси состояло из трех родов, а си (кумоси) – из пяти [30, с. 35, 121]. Ж.М. Сабитов отмечает, что та-табы не являются кумоси (кумохи). Он, подробно рассмотрев вопрос о тождестве та-табов и хисцев, поддержал мнение А.Г. Малявкина и предположил, что хисцы были монголоязычными, а та-табы – тюркоязычными. Белые си (бай си) были потомками хуннов – юйвэнь (впоследствии кумоси), вошедших в состав сяньбийских племен, но не были ассимилированы древними монголами и потому вошли в число телеских племен как тюркоязычное этническое объединение [36, с. 963]. С.Г. Кляшторный пишет, что по «китайским известиям» в начале VII в. в составе союза теле появляются «белые си» (байси) [22, с. 530]. Он также отделяет их от монголоязычных си из племени шивэй и, ссылаясь на Махмуда Кашгарского, относит «белых си» к тюркоязычным племенам [23, с. 140].

Ж.М. Сабитов отождествляет та-табов с «Бай си» («белые си») [36, с. 963]. Такого же мнения придерживается В.В. Ушницкий. Отсутствие в рунических текстах «большого племени байси» он объясняет тем, что древние тюрки не отличали их от остальных си (кумохи) [41, с. 18]. Это предположение, видимо, основывается на том, что та-табы были соседями и союзниками уйгур [4, с. 371, 374], входивших в объединение теле. По мнению некоторых исследователей, этноним «байси», являвшийся названием та-табов, отражал композитное название «Quba-kaj» и являлся той частью кай, которая связала свою судьбу с народом теле, «то есть с огузами». Первую часть этнонима «байси» («бай») предлагается переводить как «белый» («белые») [19, с. 20].

Однако древний этноним «бай» мог трактоваться китайцами как «северный», поэтому имя племени байси можно объяснять и как «северные си». Данное предположение согласуется с тем, что байси по отношению к си являлись их северными соседями [4, с. 370]. Из древней этнической группы бай вышли роды, вошедшие в состав самодийцев, кетов и тюрков [10, с. 71], в том числе в группу байси [7, с. 44]. Следует напомнить, что в источниках впервые группа бай встречается как составная часть динлинского объединения бай-ди.

В пользу того, что байси своим происхождением было связано с динлинами, говорит следующее немаловажное обстоятельство. Название «каи», которое отождествляется с этнонимом байси [23, с. 142], в переводе с монгольского обозначает «змея» [33, с. 33], а сами каи имели тамгу в виде змеи [26, с. 125]. Этнический маркер, связанный с культом змеи, следует выводить к восточным динлинами [37, с. 142].

Исходя из этого, можно предположить, что этноним «бай-си» отражал объединение двух этнических групп – «бай» (северных/восточных динлинов) и «си». Как известно, си являлись частью шивэйцев. В то же время известно, что в середине I тыс. н.э. в состав шивэй вошли восточные динлины [6, с. 63]. По мнению А.Г. Селезнева, члены племенной конфедерации

шивэй являлись потомками динлинов. Исследователь считает, что изначально в основе курумчинской культуры в Прибайкалье (VI–IX вв.) лежал «лесной (тунгусско-самодийский)» субстрат, который слился с «плиточно-хуннскими» элементами [38, с. 87]. Пример синтеза динлинского и древнемонгольского компонентов можно видеть и в бо-ма (оло чже или би-це), которые, по Л.Н. Гумилеву, были «народом смешанного динлинско-сяньбийского происхождения» [13, с. 109]. Известно, что во II в. н.э. динлины находились к северо-востоку от пустыни Гоби, недалеко от ухуаньцев (ответвление дун-ху), с которыми они совместно составляли китайские военные отряды в начале н.э. [34, с. 331].

Из этого следует, что с древнемонгольским этническим массивом в первую очередь взаимодействовали восточные динлины. В научной литературе уже высказывалось мнение, по которому динлины участвовали в этногенезе предков будущей бурят-монгольской народности [40, с. 25]. Ученые обнаружили, что в генофонде бурят наибольшей частотой характеризуются гаплогруппы N1c1 и C3d (по полиморфизму Y-хромосомы). Эти гаплогруппы представлены во всех восьми географических группах бурят [11, с. 205]. Гаплогруппа C3d связывается с монгольским этническим миром, а N1c1 у бурят (в том числе у якутов и тюркских народов Южной Сибири) можно соотносить с восточными динлинами, имевшими угро-самодийскую основу.

Если этноним «бай» трактовать как «северный», то его семантическое содержание идентично этнониму «кара», являющимся основным в объединении табын. Этноним «кара» обозначает север [16, с. 68], а его начало исследователи предлагают искать в самодийских языках [20, с. 65]. Этот «самодийский» этноним получил широкое распространение среди народов Южной Сибири [8, с. 33], для кочевого мира олицетворявших собой северную часть Великой степи. Из этого следует, что термин «бай-си» («байси») мог обозначать то же, что и этническое название «кара-табын» – «северный табын» или «северные та-табы».

Важно подчеркнуть, что название «байси» в китайских летописях фигурирует в VII в. лишь до воссоздания Тюркского каганата, то есть во времена китайского владычества, когда усилились телеские племена. Байси, фигурировавшее в VII в., после 660 г. исчезает из поля зрения китайских хронистов [41, с. 18; 4, с. 349; 28, с. 51]. Н.Я. Бичурин приводит сведения «Таншу», по которым в списке телеских племен указываются байси, а также дубо [4, с. 301]. В работе А.Г. Малявкина «Танские хроники о государствах Центральной Азии», где собраны воедино всевозможные китайские источники, написанные в период существования Танской империи, не говорится о дубо (дабо), а среди телеских племен указываются «бай си» [30, с. 24, 26]. В другой своей книге «Историческая география Центральной Азии» исследователь приводит ценное замечание Чэнь Чжунмяня, который обратил внимание на то, что в тексте «Синь Тан шу» («Таншу») о телеских племенах (где в одном ряду стоят дубо и байси) его авторы объединили некоторые данные из двух разных источников: энциклопедии «Тун дянь» и «Цзю Тан шу» [29, с. 84].

Можно предположить, что из-за отмеченной компиляции в «Таншу» при перечислении телеских племен отмечаются этнонимы «дубо» и «байси», обозначавшие одну этническую общность. В пользу этого говорит тот факт, что при указании на «превращение» после 630 г. китайской администрацией телеских аймаков в губернаторства среди телеских племен дубо не числится [4, с. 303]. После воссоздания Тюркского каганата вместо байси вновь появляется название «дубо», когда его носителей китайцы стали причислять к «лыжным тюкю» [35, с. 183]. Возможно, байси и является племенем дубо. Этим можно объяснить и отсутствие байси в рунических текстах.

Локализация средневековых байси совпадает с территорией расселения объединения дубо («Уч-Табын») – округ Тяньянь, созданный на землях кочевания байси, относится к горам Тяньянь (Тяньяньшань), отождествляемым с восточными или южными склонами Хангая [30, с. 24, 120; 32, с. 148, 165; 40, с. 35]. Это племя в 611 г. отмечалось (в числе 6 телеских племен) в районе «Отюкенской черни» [29, с. 87]. Байси кочевало «в смежности с тунло и пугу» [4, с. 349], а последние обитали между Орхоном и Селенгой [14, с. 200] или в области Отукен в восточной части Хангайского нагорья, где до середины I тыс. н.э. существовало сильное

владение, созданное остатками хуннов [40, с. 36, 38]. Именно с юго-восточной части горной системы Хангая берет начало р. Орхон, где отмечалось «Уч-Табын» в составе объединения он-уйгур. Округ Тяньянь, учрежденный после разгрома Первого Тюркского каганата на землях байси, также относился к 18 уйгурским округам [30, с. 20, 24].

Итак, дубо и байси относились к племенам теле. Оба объединения состояли из трех частей [4, с. 348; 40, с. 122]. Кроме того, в китайских источниках байси называется «отдельным поколением сюнну», а также отмечается, что у этого племени «привычки и обычаи одинаковы с туцзюэ» [28, с. 50] (тюрками-тугю. – А.С.). Следует отметить, что китайские летописи также подчеркивают сходные черты дубо и тюрок-тугю («провожая покойника, производили плач так же, как тукюесцы»), которые свидетельствуют о древних этнических связях. Кроме того, и дубо, и байси описываются как охотники-звероловы [4, с. 348].

Однако дубо имело динлино-усуньское происхождение, в то время как байси причислялось к хуннам. Это может объясняться тем, что еще в конце III в. до н.э. хунны завоевали динлинов [23, с. 115; 27, с. 162]. В «Цянь [Хань]-шу Инь-и» говорится: «динлины составляют отрасль хуннов» [4, с. 144]. Более того, динлинская группа бэй-ди (северные дисцы), предположительно участвовавшая в этногенезе усуней, в источниках относилась к группе сюнну (хунну) [31, с. 150–153]. Также следует напомнить, что усуни являлись частью хуннского государства [18, с. 18; 15, с. 76]. По мнению Ю.А. Зуева, часть хуннов из Ордоса переселилась на север, где одним из их объединений стали «гунны-усуни Хангайского нагорья» [17, с. 170]. То есть оставшиеся в Монголии усуни и динлины входили в состав хуннского союза. Важно подчеркнуть, что в этногенезе объединения табын участвовали хунны. Об этом свидетельствуют названия двух подразделений рода тубаляс – «hунн» («гунн»), а также слова информаторов: «наш род из гуннов» [25, с. 246]. При этом необходимо отметить, что исследователи происхождение куваканского рода тубаляс связывают именно с дубо.

Среди казахских восточных киреев, выводящих свое происхождение к «Сары-усюну» (Н.А. Аристов: «кость сары везде указывает на динлинское происхождение отделения»), каракиреи делились на ветви мурун, байджигит и тертоул. Муруны состояли из родов баис и байсиек. Последние названия четко передают имя средневекового объединения байси. В состав рода баис входило подразделение тума [3, с. 175, 205], название которого сопоставляется с этнонимом «туба» [43, с. 226; 42, с. 250], то есть «дубо». Кроме того, ногайское племя баис Р.Х. Керейтов связывает с монголами, алтайцами, башкирами, узбеками и казахами [21, с. 102]. У казахских абак-киреев имеется род мэркит. Примерно в VII в. меркиты («милигэ или мерке») обитали рядом с дубо и вместе относились к «тюркско-самоедским племенам» [2, с. 158, 263]. В Средневековье племена дубо, милигэ и эджи входили в объединение дубо [39, с. 204]. Также следует отметить, что абак-киреи кочевали на Черном Иртыше, «на своей исконной территории» [9, с. 59], где в домонгольскую эпоху обитали башкирские табынцы, в этногенезе которых участвовали усуни.

Из сказанного можно сделать вывод, что под названием «байси», появившимся в китайских источниках в начале VII в., могло выступать племя дубо из трехсоставного одноименного объединения («Уч-Табын»), а не пять племен та-табов, отмечаемых в источниках рядом с киданями. Та-табы, известные на исторической арене задолго до появления байси, в VII в. продолжали фигурировать в источниках. Та-табы и байси между собой имели четкое территориальное разделение [4, с. 371], поэтому более вероятно то, что название «байси» было связано с дубо, являвшимся в Монголии осколком «усуно-динлинской» общности. Эта общность участвовала в сложении ряда тюркоязычных этнических образований Южной Сибири (носители этнонимов с основой «туба»), Южного Урала и Казахстана («табын», «усунь», «баис» и др.). Безусловно, потомки динлинов имели тесные связи с древними монголами и тунгусо-маньчжурами, в том числе с та-табами, что отразилось на этническом облике башкирских и казахских табынцев, но основу в формировании башкирских табынцев следует искать в этнической истории средневекового

объединения дубо. Это согласуется с тем, что ряд этногенетических показателей выводит тюркские народы, в том числе башкир, к южносибирскому корню [1, с. 166].

Список источников и литературы:

1. Антонов И.В. С.И. Руденко об этногенезе башкир // Известия УФИЦ РАН. 2025. Т. 2. № 2. С. 161–169.
2. 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.
3. Аристов Н.А. Труды по истории и этническому составу тюркских племен. Бишкек: Илим, 2003. 460 с.
4. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Ч. 1. М.; Л.: АН СССР, 1950. 383 с.
5. Бичурин Н.Я. Собрание сведений по исторической географии Восточной и Срединной Азии. Чебоксары: Чувашкнигоиздат, 1960. 759 с.
6. Бутанаев В.Я., Худяков Ю.С. История енисейских кыргызов. Абакан: ХакГУ, 2000. 272 с.
7. Василевич Г.М. Древнейшие этнонимы Азии и названия эвенкийских родов // Советская энциклопедия. М.; Л.: АН СССР, 1946. № 4. С. 34–49.
8. Васильев В.И. Проблемы формирования северо-самодийских народностей. М.: Наука, 1979. 243 с.
9. Востров В.В., Муканов М.С. Родоплеменной состав и расселение казахов. Алма-Ата: Наука КазССР, 1968. 256 с.
10. Генинг В.Ф. Мазунинская культура в Среднем Прикамье // Вопросы археологии Урала. Вып. 7. Памятники мазунинской культуры: сб. статей. Ижевск, 1967. С. 7–84.
11. Генофонд бурят: клинальная изменчивость и территориальная подразделенность по маркерам Y-хромосомы / В.Н. Харьков, К.В. Хамина, О.Ф. Медведева [и др.] // Генетика. 2014. Т. 50. № 2. С. 203–213.
12. Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. 2. Л.: Тип. Гл. бот. сада, 1926. 898 с.
13. Гумилев Л.Н. Алтайская ветвь тюрок-тугю // Советская археология. М.: АН СССР, 1959. № 1. С. 105–114.
14. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М.: Айрис-пресс, 2012. 560 с.
15. Гумилев Л.Н. Хунну. Хунны в Китае. М.: Айрис-пресс, 2014. 624 с.
16. Екеев Н.В. Проблемы этнической истории алтайцев (исследование и материалы). Горно-Алтайск: Горно-Алтайская тип., 2011. 232 с.
17. Зуев Ю.А. Термин «Кыркун». К вопросу об этническом происхождении кыргызов по китайским источникам // Труды Института истории АН КиргССР. Фрунзе: АН КиргССР, 1958. Вып. 4. С. 169–175.
18. Зуев Ю.А. К этнической истории усуней // Труды Института истории, археологии и этнографии АН КазССР. Алма-Ата: АН КазССР, 1960. Т. 8. С. 6–25.
19. История башкирских родов. Елан. Т. 9. Ч. 1. Уфа: Уфим. полигр. к-т, 2015. 720 с.
20. Исянгулов Ш.Н. Предания и легенды «акташского» цикла как исторический источник (из истории башкир в домонгольский период). Уфа: Гилем, Башк. энцикл., 2015. 188 с.
21. Керейтов Р.Х. Ногайцы. Особенности этнической истории и бытовой культуры: монография. Ставрополь: Сервисшкола, 2009. 464 с.
22. Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб.: Наука, 2006. 591 с.
23. Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи древней Евразии. СПб.: Филол. фак. СПбГУ, 2005. 346 с.
24. Крадин Н.Н., Ивлиев А.Л. История киданьской империи Ляо (907–1125). М.: Наука, 2014. 351 с.

25. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа: этнический состав, история расселения // Собрание научных трудов: в 7-ми т. Уфа: Китап, 2016. Т. 4. 528 с.

26. Кумеков Б.Е. Государство кимаков IX–XI вв. по арабским источникам. Алма-Ата: Наука КазССР, 1972. 156 с.

27. Кызласов Л.Р. Таштыкская эпоха в истории Хакасско-Минусинской котловины (I в. до н.э. – V в. н.э.). М.: МГУ, 1960. 198 с.

28. Кюнер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 1961. 391 с.

29. Малявкин А.Г. Историческая география Центральной Азии (материалы и исследования). Новосибирск: Наука, 1981. 336 с.

30. Малявкин А.Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии: тексты и исследования. Новосибирск: Наука, 1989. 432 с.

31. Материалы по истории кочевых народов в Китае III–V вв. Вып. 1. Сюнну. М.: Наука, 1989. 285 с.

32. Материалы по истории Сюнну (по китайским источникам). М.: Наука, 1968. 177 с.

33. Плетнева С.А. Половцы. М.: Ломоносовъ, 2010. 216 с.

34. Потапов Л.П. Алтайцы // Народы Сибири. М., Л.: АН СССР, 1956. С. 329–375.

35. Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Историко-этнографический очерк. Л.: Наука, 1969. 196 с.

36. Сабитов Ж.М. К вопросу о происхождении кимаков // Молодой ученый. 2015. № 10 (90). С. 961–965.

37. Сальманов А.С. Специфика этногенеза тюркских народов Евразии: формирование башкирского племенного объединения табын. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН; Мир печати, 2022. 563 с.

38. Селезнев А.Г. Барабинские татары: истоки этноса и культуры. Новосибирск: Наука, 1994. 176 с.

39. Татаринцев Б.И. Происхождение этнонима топа ~ туба ~ тыва и некоторых других сходных с ним наименований // Избранные научные труды / Б.И. Татаринцев. Кызыл: Тываполиграф, 2009. С. 198–211.

40. Тиваненко А.В. Древние святилища Восточной Сибири в эпоху раннего средневековья. Новосибирск: Наука, Сиб. изд. фирма, 1994. 150 с.

41. Ушницкий В.В. Средневековые народы Центральной Азии (вопросы происхождения и этнической истории тюрко-монгольских племен). Казань: Фэн, 2009. 116 с.

42. Ушницкий В.В. Мифы и сведения о племени туматов: Хакасия, Тува, Прибайкалье, Ленский край [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2011. № 2–3. С. 248–260.

43. Юсупов Г.В. Булгаро-татарская эпиграфика и топонимика как источник исследования этногенеза казанских татар // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. Казань: ИЯЛИ, 1971. С. 217–231.

© Сальманов А. С., 2026

УДК 575.174:930

Хабибуллин Э.И.
д. Комсомол Салаватского района Республики Башкортостан, Россия

О КЫПЧАКСКО-МАДЬЯРСКОМ РОДСТВЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ГЕНОФОНДА

Аннотация. *Генетические маркеры как результаты вспомогательных исторических исследований позволяют раскрыть существенные аспекты прошлого относительно родства и миграций родоплеменных групп, если рассматривать такие кланы как сложноорганизованные системы. Венгерские ученые установили близость останков ранних венгров в Паннонии с генетическими материалами, зафиксированными на раскопках*

средневекового могильника Уелга в Челябинской области. Собранные на территории Республики Казахстан результаты Y-ДНК анализа от представителей нескольких башкирских родов, включая кипчак, тамьян, теляу. тунгаур и ряда других, подтверждают прямое с ними родство.

Ключевые слова: *кипчаки, башкиры, венгры, мадьяры, генетическая линия.*

Khabibullin E.I.
Komsomol vil., Salavatsky District, Republic of Bashkortostan,
Russia

THE KIPCHAK-MAGYAR RELATIONSHIP FROM THE PERSPECTIVE OF GENETIC STUDIES

Abstract. *Genetic markers, as the results of auxiliary historical studies, make it possible to reveal significant aspects of the past regarding kinship and migrations of tribal groups, if such clans are considered as complexly organized systems. Hungarian scientists have established the proximity of the remains of early Hungarians in Pannonia to the genetic materials recorded during excavations in Uelga, Chelyabinsk Oblast. The results of Y-DNA analysis collected within and on the territory of the Republic of Kazakhstan from representatives of several Bashkir clans, including Kipchak, Tamyan, and Telyau. Tungaur and several others confirm a direct kinship with them.*

Keywords: *Kipchaks, Bashkirs, Hungarians, Magyars, genetic lineage*.

Исследование призвано способствовать лучшему пониманию этногенеза башкир и их связи с венграми (мадьярами) и другими народами. Комплексное изучение родовой структуры и генофонда позволяет уточнить дискуссионные вопросы этногенеза башкир, выявить историко-генетические связи как с соседними, так и с географически отдаленными народами.

В августе 2023 г. и в августе – октябре 2024 г. в рамках реализации Казахстанского проекта «Кыпчакский компонент в этногенезе казахов, кыргызов, башкир, ногайцев и каракалпаков (AP19579400)» была организована выездная экспедиционная работа в Актюбинской области Республики Казахстан для забора генетического материала представителей башкирских кипчаков. Было сделано несколько генетических анализов на big-Y (именно анализ на big-Y помогает обнаружить точную генетическую ветку с уровнем разделения около 1000 лет) кыпчакских башкир (подразделений кара-кыпчак, санкем-кыпчак и др.).

На пребывание генетических предков башкирских кыпчаков в Волго-Яицком междуречье указывают предания башкирских кыпчаков и палеогенетические данные из Венгрии [1]. Генетические предки башкир могли принадлежать к одному из хазарских/огурских племен и в VIII–IX вв., проживать на территориях к западу или юго-западу от современного Башкортостана. Именно в этот период, вероятно, произошло вхождение этой группы в состав ранних правенгров, как и представителей ветви R1b-KMS89, характерной элитному венгру из Панноннии X–XI вв. и современным башкирам из рода бурзян, сынгрян, тангаур, а также части казахов из рода Аргын.

Так, венгерские ученые установили близость останков ранних венгров в Паннонии к генетическим материалам, зафиксированным на раскопках могильника Уелга в Челябинской области.(Ydna-N3a4) Собранные на территории Республики Казахстан результаты YДНК анализа от представителей нескольких башкирских родов, включая кипчак, тамьян, теляу. тунгаур и ряда других, показывают с ними прямое родство. Кроме того, анализ генетических мутаций позволяет приблизительно определить дальность хронологических расстояний, что дает возможность оценить разницу во времени между источниками, из чего становится возможным выстроить филогенетическое древо, образно суммирующие эти дистанции, предложив соответствующую легенду объяснений. Это позволяет критически оценить те или иные сведения, известные из нарративов или генеалогий.

Генетическая линия R1a1- Sur52 встречается в основном среди башкир. По значениям Y-STR-маркеров к кыпчакам, тамъянцам и теляу этой линии близки узбеки из Ферганы и Ташкента [2]. При этом общий возраст этого башкирского субклада составляет 1000–1100 лет.

Примечательно, что параллельная линия R-SUR51 [3] характерна также для первых мадьярских королей из династии Арпадов (правящая династия князей Венгрии с 889 г. по 1301 г.). В ходе палеогенетических исследований данная линия была обнаружена у Бела III (венгерский король из династии Арпадов, правил с 1172 г. по 1196 г.) и в неидентифицированном захоронении HU52, а также относительно недавно – у Ласло I Святого – венгерского короля из династии Арпадов, правившего с 1077 г. по 1095 г. [1].

Общий предок башкирского и Арпадовского субклада, скорее всего, жил во времена гуннов или ранних тюрков 1850–1450 лет тому назад. Отметим, что согласно венгерской исторической традиции Арпад является потомком Аттилы, а венгры-секеи (секлеры) – особая этнографическая группа венгров – по преданиям – потомки одного из сыновей Аттилы. Все вместе венгры в нескольких хрониках называются гуннами.

На территорию Южного Урала предки современных кипчаков из линии R1a Sur 52 пришли уже в IX–X вв. Остается открытым вопрос, когда часть современных башкир, носителей субклада R1a - Sur 52, приняли маркер кипчак: в IX–X вв., когда наблюдается рост количества носителей этой линии среди башкир, или позднее, в доордынское и ордынское время?

Обработанные в лабораториях материалы собственных экспедиционных выездов автора в Казахстан в 2023 и 2025 гг. по генетическому исследованию башкирских кипчаков и родственных им кланов (родов) показали следующие результаты:

Генетическая линия R-SUR51>SUR52>SUR2>SUR95>FTF33427>FTE65045 выявлена у представителей рода кара-кыпчак , относящихся к подразделению Алтара. По данным сервиса FTDNA, представители субклада R-FTE65045 разошлись около 300 лет назад. Далее, генетическая линия R-SUR51>SUR52>SUR72>BY146377 выявлена у представителя племени тамьян. Субклад R-SUR51>SUR52>SUR72>FT353683>FT122851 выявлен у представителя рода санкем-кыпчак, относящегося к подразделению башмак. Генетическая линия R-SUR51>SUR52>SUR72 выявлена у Рахимовых – фамильного рода первого Президента Республики Башкортостан Муртазы Рахимова. Они относятся к подразделению барамес. Документально шежере Мурзашевых и Рахимовых известно до начала XVIII в. По данным ресурса FTDNA, представители субклада SUR72 разошлись на рубеже 1550 гг., что, по нашему мнению, является заниженной цифрой: разделение, вероятно, произошло несколько раньше.

С большим отставанием у потомков башкирских кипчаков и тамьянцев представлен субклад R1b-M73 гаплогруппы R1b-M343, причем среди башкир представлены две ветви этого субклада: DYS 390=19, DYS 390=22. Наиболее близкими башкирским кыпчакам R1b-BY17657, тамьянцам и теляу по указанной линии DYS 390=19 оказались казахские кыпшаки. Этот субклад – второй значимый компонент мужского генофонда родоплеменного объединения кыпчак, он представлен у кыпчаков с частотой около 5%. Субклад R1b-M73 указанной гаплогруппы R1b-M343 показывает средневековые связи башкирских и казахских кыпчаков. Наиболее близкими генетическими родственниками башкирских кыпчаков (подразделений карагай- и гирей-кыпчак) линии R1b-Y14051 являются тамъянцы, а чуть более дальними – ногайские и каракалпакские кыпчаки.

Не менее интересным фактом является то, что близким к башкирским кипчакам оказалось палеоДНК ERS2374348 из средневекового Казахстана 8–9 века н.э. [4]

Порядок Y-STR-маркеров DYS390=19

Каракалпак. Род Кипчак (экспедиция Б. Муратов)

13 19 14 10 13-13 12 12 13 14 13 30.

Башкиры. Род Карагай-Кыпсак (экспедиция Б. Муратов)

13 19 14 10 13-13 12 12 14 13 13 29

Казах. Род Кара-кипчак (экспедиция Ж. Сабитов)

13 19 14 11 13-13 12 12 14 14 13 30

Гипотеза, что у венгерских куман региона Куншаг также присутствует R1b - M73, подтверждается последними этногенетическими исследованиями. Как известно, в XIII в. произошли события, когда тюркские племена половцев под натиском монголов были вынуждены отступать на запад, вплоть до дунайской долины и Паннонии. В «Тайной истории монголов» сказано, что полководец Субедей-багатур во время своего знаменитого похода 1220–1224 гг. в страны Восточной Европы «встречал сильное сопротивление со стороны тех народов и городов, завоевание которых ему было поручено еще при Чингис-хане, а именно – народов Канлин, Кибчаут, Бачжигит, Орусут, Асут, Сесут, Мачжар, Кашемир, Сергесут, Булар, Келет» [5, с. 191–192]. Как видно из текста, в одном ряду с канглы или кангарами, кыпчаками, башкирами, русскими, асами (осетинами), черкесами, билярами (булгарами) названы и мадьяры. Местные венгры (мадьяры) этой спасшейся от монголов группе тюрков дали наименование *куны*. Данный вопрос был подробно исследован венгерским ученым Юлиусом Неметом [6] и другими исследователями. Историческая венгерская область Куншаг носит их название. Примечательно, что на северо-восточной окраине расселения башкир, на границе земель родов катай и сальджиут (сальйют) имеется небольшое озеро *Көншәк* или *Коншак*. Некоторые значения слова «шак» в башкирских диалектах – звериный след, например, *буре шағы* – волчий след; твердый; снасть – например, рыбная снасть; а этимология слова «*кон*» – месть (*конон алыу* – отомстить), «*кон*» – расплата за убийство, стоимость мести). Одноименное название носят село и название муниципалитета в Челябинской области – Кунашак, Кунашакский район. На карте Венгрии можно обнаружить регионы Верхняя Кумания и Нижняя Кумания. Привлекает внимание запись арабского географа и историка XIII в. Ибн Са'ида аль-Магриби, *«...страна аль-Хункар (т. е. Hungaria – авт.). Они – тюрки, братья башкурдов (...). И достигли ее татары (т.е. монголы – авт.), и собрались там против них хункары, башкурды и алманы. И нанесли они им (монголам – авт.) поражение...»* [7, с. 117].

По данным Эрика Мольнара, из семи венгерских племен только два (мадьяр, ньек) носили первоначальное финно-угорское название, а остальные пять этнонимов ((кюрт-дьярмат, тарьян, ену, кер, кеси) были тюркского происхождения [8, с. 134].

Вопрос о кипчакско-тюркском происхождении части мадьяр (венгров), и в частности, башкиро-венгерских этногенетических связей, требуют дальнейшего уточнения. Для нашей работы особый интерес представляют результаты по венграм из региона Kiskun, которые были изложены в статье венгерских ученых-генетиков «Исследование популяции Bodrogköz на северо-востоке Венгрии по Y-хромосомным гаплотипам и гаплогруппам». Оказалось, что у венгров в местности Бодрогкеза (Bodrogköz) различные подгруппы субклада R1b-M343 составляли 15% [9].

Порядок Y-STR-маркеров субклада R1b-M73 венгерских образцов:

Порядок Y-STR-маркеров субклада R1b-M73 венгерских образцов:

Венгр, образец из местечка Малая Куна (Kiskun study group, представлены Tibor Feher)

13	19	14	11	11-13	*	*	*	14	13	29	

Венгр, образец из местечка Bodrogköz (представлены Tibor Feher и Erzsébet Fóthy)

13	19	14	11	13/13	*	*	15	14	13	30	

Таким образом, потомки большей части башкирских кыпчаков и родственных им тамьян являются в основном носителями линий – R1a1-SUR51, являющихся ветвью субклада R1a1-Z93 гаплогруппы R1a1-M198. Общий предок башкирского и Арпадовского субклада (генетических линий), скорее всего, жил во времена гуннов или ранних тюрков 1850–1450 лет тому назад.

Список источников и литературы:

1. Determination of the phylogenetic origins of the Árpád Dynasty based on Y chromosome sequencing of Béla the Third. Péter L. Nagy, Judit Olasz, Endre Neparáczki, Nicholas Rouse, Karan

Kapuria, Samantha Cano, Huijie Chen, Julie Di Cristofaro, Goran Runfeldt, Natalia Ekomasova, Zoltán Maróti, János Jeney, Sergey Litvinov, Murat Dzhaubermezov, Lilya Gabidullina, Zoltán Szentirmay, György Szabados, Dragana Zgonjanin, Jacques Chiaroni, Doron M. Behar, Elza Khusnutdinova, Peter A. Underhill & Miklós Kásler // European Journal of Human Genetics. 2021. Vol. 29. P. 164–172.

2. Жабагин М.К. Анализ связи полиморфиза Y-хромосомы и родоплеменной состав в казахской популяции (03.02.07 – генетика): Автореф. дис…. к. биол. н. 2017. 24 с.

3. База данных Yfull: https://www.yfull.com/tree/R-ARP5/.

4. База данных Yfull: https://www.yfull.com/tree/R-Y134928/.

5. Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Mongrol-un niruča tobčiyan. Юань чао би ши. Монгольский обыденный изборник. Т. I. Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарии / Отв. ред. А.П. Баранников. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1941. 619 с. (Труды Института востоковедения Академии наук СССР. XXXIV).

6. Németh J. Die Volksnamen quman und qûn // Kőrösi Csoma Archívum. Ed. by Gyula Németh. Vol. III. 1941–1943. Leiden: E. J. Brill, 1967.

7. al-Magribi, 1958 - Ibn Said al-Magribi. Libro de la extension de la tierra en longitud y latitud / Edition critica y notas del Dr. J. Vernet Gines. Tetuan, 1958.

8. Мольнар Э. Проблемы этногенеза и древнейшей истории венгерского народа. Т. 13. Budapestini: Academia Scientiarum Hungrarica. 1955. 137 с.

9. Horolma Pamjav, Á. Fóthi, T. Fehér & Erzsébet Fóthi. A study of the Bodrogköz population in north-eastern Hungary by Y chromosomal haplotypes and haplogroups // Molecular Genetics and Genomics. 2017.

© Хабибуллин Э.И., 2026

УДК 903/904

Хурмаев А.А.
г. Уфа, Россия

ПАМЯТНИКИ ЭПОХИ КАМНЯ ЗИЛАИРСКОГО ПЛАТО

Работа выполнена в рамках гранта РНФ № 25-28-02315 «Зилаирское плато в системе Уральской горной страны и Евро-Азиатского пограничья: археология, экология, динамика освоения человеком».

Аннотация. *В статье приводится краткая характеристика памятников эпохи камня на территории Зилаирского плао. До настоящего времени, на рассматриваемой территории комплексных и целенаправленных работ по изучению памятников каменного века не проводилось и данный регион представляется белым пятном в отношении объектов эпохи камня. Исходя из существования стоянок и поселений на границе плато, в долинах рек Белая и Большой Ик, мы можем предполагать наличие памятников эпохи камня и на всей территории плато. Настоящая ситуация требует проведения крупных и целенаправленных исследований в этом направлении.*

Ключевые слова: *Южный Урал, Зилаирское плато, эпоха камня.*

Khurmaev A.A.
Ufa, Russia

STONE AGE SITES OF THE ZILAIR PLATEAU

Abstract. *The article provides a brief characterisation of Stone Age sites on the territory of the Zilair Plateau. To date, no comprehensive or targeted research on Stone Age sites has been conducted within the area under consideration, and the region remains a blank spot with regard to Stone Age objects. Given the existence of sites and settlements on the periphery of the plateau, in the valleys of*

the Belaya and Bolshoy Ik rivers, we may assume the presence of Stone Age sites across the entire territory of the plateau. This situation calls for large-scale and targeted research in this direction.
Keywords: *Southern Urals, Zilair Plateau, the Stone Age, history of research.*

Зилаирское, или Южно-Уральское плато представляет собой значительную возвышенную территорию на юге Республики Башкортостан. На севере оно ограничено течением р. Белая, с запада долиной р. Большой Ик, с востока долиной р. Сакмара, а на юге – Губерлинскими горами. В административном отношении оно охватывает территорию Кугарчинского, Зианчуринского, Зилаирского и Хайбуллинского районов республики. В физико-географическом отношении территория плато характеризуется контрастным рельефом, сложным геологическим строением и положением в переходной лесостепной зоне, что определяет специфику его ландшафтов и имеет существенное значение для оценки условий освоения территории в древности.

История археологического изучения данной территории неравномерна и периодична. До середины XX в. каких-либо значительных археологических исследований не проводилось.

Наиболее значимые и заметные исследования данной территории были связаны с памятниками эпохи бронзы и раннего железного века. Так, в ходе археологической разведки в юго-восточной части Зилаирского района Республики Башкортостан 2005 г. было обнаружено поселение Оло Хазы, изученное в 2006 г. И.И. Бахшиевым [2]. Поселение стало одним из опорных памятников региона в отношении исследований памятников позднебронзового времени. В то же время работами Н.С. Савельева вводятся в научный оборот материалы о событиях скифо-сарматского времени, происходящих на территории южной оконечности Зилаирского плато [5].

Однако, как уже было отмечено, комплексных работ по систематическому и глубокому изучению территории Зилаирского плато до настоящего времени не проводилось. В рамках гранта РНФ «Зилаирское плато в системе Уральской горной страны и Евро-Азиатского пограничья: археология, экология, динамика освоения человеком») (рук. Н.С. Савельев) с 2026 г. коллективом отдела археологических исследований ИИЯЛ УФИЦ РАН на рассматриваемой территории проводятся комплексные археологические исследования.

На территории Зилаирского плато крупных и хорошо изученных памятников эпохи камня не зафиксировано. Наиболее известными являются памятники, расположенные на границе плато. В долине р. Большой Ик (западная окраина плато) расположен ряд пещер, содержащих материал эпохи камня.

Выявленная в 1987 г. П.Е. Нехорошевым Ургинская-2 пещера расположена на правом берегу р. Ургинка, в 15 км выше по течению от деревни. В пещере был заложен один шурф, содержащий фрагменты углей и кости животных, относящиеся к позднему плейстоцену, что позволяет предположительно датировать материал эпохой камня [6, с. 79].

На высоком правом берегу р. Большой Ик, в 3 км выше дер. Юлдыбаево расположена Мурадымовская 1 пещера. Впервые она была обследована Н.А. Преображенским в 1942 г., а позже в 1960 г. О.Н. Бадером в пещере были произведены раскопочные работы [1, с. 184]. В 2009 г. пещера была осмотрена В.Г. Котовым [3, с. 223]. Археологический материал, полученный при исследовании пещеры, характерен для верхнего палеолита [3, с. 223].

В том же 2009 г. В.Г. Котовым в ходе комплексной Южно-Уральской палеолитической экспедиции была исследована Мурадымовская 2 пещера, расположенная на р. Большой Ик в 3 км выше д. Алдыбаево ив 30 м к востоку от Мурадымовской 1 пещеры. Еще в 1984 г. в пещере были обнаружены наскальные рисунки, предположительно, отнесенные к мезолитическому или палеолитическому времени [4]. В ходе исследований 2009 г. был заложен шурф размерами 1×1 м. и глубиной 0,3 м. Культурный слой содержал изделия из камня (нуклеусом, сколами из известняка), а также остеологический материал. Анализ полученных находок показал, что верхний горизонт, соответствующий времени нанесения рисунков, относится к финалу мезолита – началу неолита. Полученные радиоуглеродные даты

из нижних горизонтов культурного слоя указывали на палеолитический возраст каменных изделий и фаунистических останков [3, с. 227].

Известны также памятники северо-западной границы Зилаирского плато в долине р. Белая. В ходе археологического изучения зоны затопления Юмагузинского водохранилища в конце 1990-х гг. были выявлены стоянки Шабалинская, Безымянная (Казамыш) и поселение Каргисаар-1. К сожалению, данные памятники в настоящий момент затоплены.

Шабалинская стоянка располагалась на левом берегу р. Белая в 0,5 км юго-западнее пещеры Байслан-таш (Акбутинская) в Кугарчинком районе. На площадке памятника было заложено два разведочных шурфа и выявлен культурный слой мощностью до 0,5 м. Находки представлены кремневыми изделиями (наконечником стрелы, отщепами, сколами и т.д.) [6, с. 97].

Стоянка Безымянная (Казамыш), располагавшаяся на левом берегу р. Белая, в устье правого берега ручья Казамыш имела внушительную площадь (около 2500 м^2). В заложенных шурфах был выявлен культурный слой, содержащий материалы мезолита, энеолита и эпохи раннего железного века [6, с. 97].

Поселение Каргисаар-1 располагалось на левом берегу р. Белая и левом берегу ручья Каргисаар, в 1,3 км к юго-юго-западу от устья р. Акаваз. Культурный слой содержал материалы мезолита и эпохи раннего железного века [6, с. 98].

К сожалению, целенаправленные и комплексные работы по поиску и изучению памятников эпохи камня на территории Зилаирского плато до настоящего времени не проводились. В настоящее время данная территория представляется «белым пятном» и требует проведения комплексных научных исследований в этом направлении, а наличие вышеуказанных объектов, содержащих материалы каменного века на границах рассматриваемой территории, подтверждает актуальность этой темы.

Список источников и литературы:

1. Археологическая карта Башкирии. М.: Наука, 1976. 263 с.
2. Бахшиев И.И. Хозяйственно-жилищный комплекс поселения Оло Хаз в башкирском Зауралье // Вестник ЧелГУ. 2008. № 24. С. 14–25.
3. Котов В.Г., Резников Е.Д., Румянцев М.М, Гимранов Д.О. Комплексные исследования пещер на территории Природного парка «Мурадымовское ущелье» в 2009 г. // Культурное наследие Южного Урала как инновационный ресурс: Материалы Всероссийской научно-практической конференции "Природное и культурное наследие Южного Урала как инновационный ресурс". Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2010. С. 221–236.
4. Кузеев Р.Г., Пшеничнюк А.Х. Новое открытие пещерной живописи на Южном Урале (предварительное сообщение) // Исследования по исторической этнографии Башкирии. Уфа, 1984. С. 144–147.
5. Савельев Н.С. Поселенческие памятники кочевников скифо-сарматского времени в южной части горно-лесной зоны Южного Урала // Уфимский археологический вестник, 2015. №15. С. 62–84.
6. Свод археологических памятников Республики Башкортостан, выявленных в 1987–2000 годах: научно-справочное издание / Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН. Уфа: Информреклама, 2004. 183 с.

© Хурмаев А.А., 2026

УДК 902:56

Хурмаев А.А., **Николаев С.Ю.**
г. Уфа, Россия

КАРА-ЯКУПОВСКАЯ СТОЯНКА ЭПОХИ ЭНЕОЛИТА И ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ В ЛЕСОСТЕПНОМ ПРЕДУРАЛЬЕ: ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ КОМПЛЕКСНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ 2023-2025 гг.

Работа выполнена в рамках гранта РНФ: проект № 23-78-10057-П «Динамика культурного развития и освоения Южного Урала с древности и до вхождения в состав России (IV в. до н.э. – XVI в.): междисциплинарное археологическое исследование»

Аннотация. *В результате комплексных работ на Кара-Якуповской стоянке эпохи энеолита и позднего средневековья, проведенных в 2023–2025 гг., был исследован северный сектор раннее неизученного участка останца. Вместе с анализом археологического материала были проведены дополнительные естественнонаучные работы. В результате исследований установлено, что стоянка имеет высокий исследовательский потенциал и нуждается в дальнейшем изучении. Материалы памятника вносят существенный вклад в понимание процессов освоения территории лесостепного Предуралья в эпоху энеолита и позднего средневековья.*

Ключевые слова: *лесостепное Предуралье, р. Дема, энеолит, чияликская археологическая культура, спорово-пыльцевой анализ, остеология.*

Khurmaev A.A., Nikolaev S.Yu.
Ufa, Russia

KARA-YAKUPOVO SITE OF THE ENEOLITHIC AND LATE MEDIEVAL PERIODS IN THE FOREST-STEPPE PRE-URALS: PRELIMINARY RESULTS OF INTEGRATED RESEARCH IN 2023-25

Abstract. *As a result of integrated work at the Kara-Yakupovo site of the Eneolithic and Late Medieval periods carried out in 2023-25, the northern sector of a previously unstudied section of the outlier was investigated. Along with the analysis of archaeological material, additional natural-science studies were conducted. The research established that the site has high research potential and requires further study. The materials from the site make a significant contribution to the understanding of the processes of development of the territory of the forest-steppe Pre-Urals in the Eneolithic and Late Medieval periods.*

Keywords: *Forest-steppe Pre-Urals, the Dyoma River, Eneolithic, Chiyalik archaeological culture, spore-pollen analysis, osteology.*

Рассматриваемая территория представляет собой выровненную долину среднего течения р. Дема. Стоянка находится в 1 км к северу от с. Кара-Якупово Чишминского района Республики Башкортостан и располагается на участке невысокого останца размерами 25×90 м в пойме правого берега р. Дема.

Стоянка выявлена в 1980 г. Ю.А. Морозовым и исследовалась вплоть до 1984 г. За период исследований на площадке памятника была вскрыта площадь более 1300 м^2 и получена значительная коллекция археологического материала, включающего как керамический и кремневый, так и погребальный комплексы [1]. Анализ техники обработки каменных изделий, а именно преобладание ножевидных пластин и орудий на них, а также технико-технологические особенности керамического материала и орнаментальные композиции, по мнению Ю.А. Морозова, указывали на преемственность населения стоянки с традициями местного неолитического населения. Однако керамика, хоть и обладала определенной схожестью с неолитической, имела и отличительные особенности, такие как более отогнутый венчик с характерным воротничком, иное расположение и композиции орнамента

(геометрические композиции, появление отпечатков веревочки, наколов и пр.) [1, с. 56]. Основываясь на идентичности каменного инвентаря, керамики, костяных изделий и украшений в виде водоплавающих птиц с материалами Съезжинского могильника, Ю.А. Морозов датировал стоянку ранним энеолитом [1, с. 58].

Археологические исследования, проведенные в 2023 г. на территории среднего течения, р. Дема позволили выявить семь ранее неизвестных археологических объектов. Их хронология охватывает широкий период – от эпохи бронзы до позднего средневековья [5]. Также в целях уточнения стратиграфии на северной окраине останца, занятого Кара-Якуповской стоянкой, был заложен разведочный шурф.

В заложенном шурфе была обнаружена небольшая коллекция керамического материала, что свидетельствовало о наличии культурного слоя на данном участке памятника [4, с. 212].

В 2025 г., в целях доизучения выявленного участка культурного слоя, был заложен раскоп площадью 18 м² и общей глубиной 120 см. Стратиграфия представлена следующими напластованиями: под дерновым слоем залегает светло-серая гумусированная супесь мощностью 20 см, ниже – слой темно-серой гумусированной супеси мощностью до 70 см, подстилаемый материковым светло-коричневым песком.

Всего за период работ 2023–2025 гг. на стоянке была получена коллекция археологического материала, состоящая из 100 предметов, из которых 96 фрагментов керамики, 3 кремневых изделия и 1 стеклянная бусина, а также кости животных.

Керамика может быть разделена на 2 группы. Первая группа наиболее многочисленна и состоит из 63 фрагментов, характеризуется бледно-коричневым цветом, серым тестом с обильным включением органики и ракушки, что придает керамике высокую пористую структуру и хрупкость. Всего обнаружено 4 фрагмента с орнаментом, представленным горизонтальными линиями оттисков гребенчатого штампа. Венчики данной группы прямые, реже овальные со слабой профилировкой. Керамика данной группы залегала в основном в слое белесо-серой гумусированной супеси и, вероятно, представляла собой довольно крупные сосуды. По всей видимости, керамику данной группы можно с осторожностью соотнести с выделенной Ю.А. Морозовым 1 группой керамики с раскопок 1980–1984 гг. Их сближает цвет фрагментов, состав теста и орнаментация [1, с. 50]. Также данная группа имеет значительные сходства с керамикой гаринско-борской общности Прикамья, а именно – наличие обильного количества органики и ракушки в тесте фрагментов и ее характерная пористость и хрупкость.

Вторая группа керамики представлена 28 фрагментами и характеризуется темно-коричневым цветом, темно-серым тестом с примесью дресвы и песка. Больше половины фрагментов этой группы густо орнаментированы горизонтальными и зигзагообразными оттисками гребенчатого штампа, поясками подпрямоугольных вдавлений и округлыми сквозными отверстиями, а также расчесами на внутренней стороне. Керамика данной группы залегала в основном в слое темно-серой гумусированной супеси, а также в заполнении выявленного чияликского жилища. Данная группа наиболее близка к подгруппе гребенчатой керамики, выделенной Ю.А. Морозовым [1, с. 50]

Среди кремневых изделий выделяется пластина темно-серого кремня, треугольная в сечении, имеющая размер 6,1×1,1×0,4 см и медиальный фрагмент пластины светло-серого кремня, треугольный в сечении размерами 2,3×1×0,3 см.

Помимо вещественного материала в ходе раскопок было выявлено жилище, относящееся к позднему средневековью. Объект ориентирован по линии север-юг и заглублен в материк на 30 см, имеет подквадратную форму и размеры 2×2 м. В юго-восточной части, не заглубленной в материк, зафиксирован развал подпрямоугольной печи общим размером 1×1×0,5 м, сложенной из заглубленных в материк вертикально поставленных песчаниковых плит. Напротив печи, в заглубленной части объекта, фиксируется зольная прослойка, вероятнее всего являющаяся выбросом из печи. В заполнении объекта обнаружены кости животных, энеолитическая керамика, а также стеклянная бусина размером 1,1×1,3×1,2 см, которая позволяет датировать постройку XIII–XIV вв. По всей видимости, котлован жилища был врезан в энеолитический слой стоянки, что явно прослеживается по стратиграфическим

профилям. Это объясняет одновременное нахождение в слое энеолитической керамики вместе с материалами средневекового времени. Ближайшим памятником, на котором обнаруживаются аналогии найденной стеклянной бусине и жилищной постройке [3, с. 27, 44], является Горновское селище, расположенное в 3 км к юго-западу от стоянки, относящееся к чияликской археологической культуре позднего средневековья.

Наряду с анализом археологического материала, полученного в ходе исследований стоянки, был реализован комплекс дополнительных естественнонаучных изысканий. В частности, из заложенного шурфа 2023 г. были отобраны образцы для проведения спорово пыльцевого анализа (выполнил к.б.н. Р.Г. Курманов), что позволяет реконструировать палеоландшафтные условия функционирования памятника. Параллельно осуществлялся сбор костного материала, предназначенного для археозоологического определения (провел А.В. Кисагулов), который направлен на реконструкцию хозяйственно-бытовой деятельности древнего и средневекового населения и видовой состав домашних и диких животных. Подобные исследования в данный момент активно проводятся нашими коллегами [2]. Они позволяют соотнести культурно-исторические процессы с конкретными климатическими периодами и дают богатый материал для более глубокого и систематического понимания исторических процессов.

Энеолитический материал, полученный в ходе раскопок, существенно расширяет понимание культурно-исторических связей населения памятника. Установленная близость керамического комплекса, особенно первой группы керамики, с памятниками гаринско-борской общности требует дальнейшего углубленного изучения. Выявленные аналогии с материалами Давлекановского поселения и стоянки Муллино, а также памятниками Самарской и Оренбургской областей свидетельствуют о широких культурных контактах древнего населения.

Результаты проведенных исследований свидетельствуют о высоком исследовательском потенциале Кара-Якуповской стоянки и необходимости продолжения археологических работ. Работы на стоянке позволили существенно расширить представления о границе и стратиграфическом потенциале памятника.

Выявленный в ходе работ энеолитический материал значительно расширяет представления о культурно-исторических связях населения памятника. Особого внимания требует близость керамического комплекса (в первую очередь первой группы керамики) к гаринско-борской общности, что нуждается в дальнейшем углубленном изучении. О широких культурных контактах говорят аналогии с материалами Давлекановского поселения, стоянки Муллино и памятников Самарской и Оренбургской областей.

С уверенностью можно говорить о том, что северная часть останца не является границей памятника, а имеет, хоть и разряженный относительно центральных участков, культурный слой, наполненный материалами как энеолита, так и позднего средневековья. Материалы памятника вносят существенный вклад в понимание процессов освоения территории лесостепного Предуралья в эпоху энеолита и позднего средневековья.

Список источников и литературы:

1. Морозов Ю.А. Кара-Якуповская энеолитическая стоянка // Эпоха меди юга Восточной Европы. Куйбышев: Изд-во КГПИ, 1984. С. 43–58.

2. Овсянников В.В. Палеоэкологическое изучение культурного слоя поселений лесостепного Предуралья (история и некоторые итоги) // Уфимский гуманитарный журнал. 2026. Т. 2. № 4. С. 71–81.

3. Русланов Е.В., Обыденнова Г.Т., Гарустович Г.Н. Предуралье в золотоордынское время: комплекс памятников чияликской культуры у села Горный. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2025. 145 с.

4. Хурмаев А.А. Новые исследования памятников эпохи энеолита и позднего средневековья в лесостепном Предуралье // Археология Евразийских степей. 2025 (4). С. 208–216.

5. Хурмаев А.А., Алексеева А.Ю., Фаррахов А.А. Новые данные по динамике культурного развития и освоения среднего течения р. Дема в эпоху бронзы (Южный Урал) // Вестник гуманитарного образования. 2025. №1(37). С. 83–92.

© Хурмаев А.А., Николаев С.Ю., 2026

УДК 94(477.7)«9»

Шумилов Е.Н.
г. Пермь, Россия

ЛЕНДЗЯНЕ – ПОЛЯНЕ – РУСИНЫ (О СУДЬБЕ ОДНОГО СЛАВЯНСКОГО ПЛЕМЕНИ)

Аннотация. *Статья посвящена проблеме восточнославянского племени полян. На основании немногочисленных письменных источников и достижений современной археологии раскрывается принципиальное отличие полян от соседних с ними племен. Оно крылось в происхождении их от западных славян, оказавшихся на земле восточных славян в середине VIII в. В силу своего происхождения и внешнего облика поляне со временем влились в состав правящей элиты класса южной Руси, составив основу киевлян.*

Ключевые слова: *волоты-лехиты, лендзяне, поляне, русины, киевляне*.

Shumilov E.N.
Perm, Russia

LENDIANS– POLANIE – RUSYNS (ABOUT THE FATE OF A SLAVIC TRIBE)

Abstract. *The article is devoted to the problem of the East Slavic tribe of the Glades. Based on a few written sources and the achievements of modern archaeology, the author shows what was the fundamental difference between the Glades and their neighboring tribes: it lay in their origin, since they descended from the Western Slavs who found themselves on the land of the Eastern Slavs in the middle of the 8th century. Due to their origin and appearance, the Glades eventually joined the ruling class of southern Russia, forming the basis of the Kievans.*

Keywords: *Volots-Lechites, Lendians, Polains, Rusyns, Kievans*.

Из числа средневековых восточных славян наиболее загадочным для исследователей является племя полян. Не случайно его особо выделял древнерусский летописец, отмечая, что поляне отличались от соседних славян тем, что имели обычай отцов своих тихий и кроткий, были стыдливы, соблюдали брачный этикет. Всем этим, по мнению летописца, они заметно выделялись на фоне соседних славян – древлян, северян, радимичей и прочих, – которые жили «звериным обычаем», то есть не были затронуты цивилизацией [4, с. 63–64]. Возможно, что и сам летописец был связан историческими корнями с этим племенем и потому постарался приукрасить своих предков.

Кем же в реальности были поляне? Известно, что они не являлись коренным населением среднего течения Днепра, где обитали позднее. С последней четверти VII в. здесь проживали выходцы с нижнего течения Дуная, известные летописцам как северяне. Все изменилось в середине VIII в., когда территория от Карпат до Днепра испытала на себе мощное воздействие западных славян, известных франкским хронистам как велеты. Восточным славянам они стали известны как великаны-волоты. Велеты (волоты) являлись частью лехитских племен – предков поляков и чехов. Испытав на себе в VII в. плоды экспансии своих южных соседей аваров, они многое заимствовали у них, в частности, погребальный обряд – курганы, конные дружины во главе с князем и прочее. Затем сами перешли к экспансии, но не против аваров, а против более слабых и разрозненных племен славян, выходцев с Дуная (поморян, ободритов, руян), и

венедов, представителей суковско-дзедзицкой культуры, являвшихся северными и западными соседями лехитов. Первыми жертвами их агрессии стали в конце VII в. западные соседи – венеды. Затем они устремились на север против славян и венедов. Здесь особо отличилось лехитское племя лютичей, тотемным животным которых был волк, символизировавший их храбрость и воинственность. В конечном итоге им удалось подмять под себя всю территорию до Балтийского моря и навязать местным жителям свой язык. В середине VIII в. очередь дошла до восточных славян. Лехиты-волоты распространили свою власть на огромную территорию: от Ладожского озера на севере до причерноморских степей на юге. Днепр стал естественной границей между их новыми владениями и Хазарским каганатом. С их приходом получили широкое распространение курганные погребения: на севере были характерны многослойные курганы, известные ныне в среде археологов как новгородские сопки. В более южных и северо-западных районах (территория Белоруссии, Смоленской и Псковской областей, Латвии) до сих пор бытует народное название курганных могильников – волотовки. С середины VIII в. массовое распространение курганы получают на землях от Карпат до Днепра. Здесь начинает формироваться лука-райковецкая культура, захватившая лесостепь на юге и Полесье на севере. Новации, пришедшие с ней, характеризуются сильным западнославянским влиянием, которое помимо нового обряда погребения, заметнее всего проявилось в формах украшений, появлении гончарной посуды и т. д. [1, с. 283–315].

Огромная держава лехитов просуществовала недолго: она распалась в 830-е гг. О ее существовании сохранились смутные предания, засвидетельствованные двумя арабскими путешественниками X в. – ал-Масуди и Ибрагимом ибн Якубом. Скорее всего, на судьбу державы повлияло резкое ухудшение климата в Европе, пришедшееся на 830–840-е гг. С этим же, видимо, был связан закат Хазарского каганата, в котором тогда наблюдался голод [9, с. 775–782].

На обломках державы лехитов-волотов возникло несколько новых государственных образований: Польша, Моравия, Великая Хорватия. Именно Великая (она же Белая) Хорватия продолжила традиции лука-райковецкой культуры. У восточных авторов она была известна как страна славян и, по их сведениям, находилась к западу от земель русов, уничтоживших в 830-х гг. первый Хазарский каганат (второй Хазарский каганат создали в IX в. савиры [10, с. 54–59]). Описывая землю славян (очевидно, со слов купцов), восточные авторы сообщают нам о существовании там двух городов: Хорвата (восстановленное исследователями название, в реалии оно у восточных авторов оно имело много вариантов: Джарват, Джарваб, Хорбад, Хадрат) и Вантита [2, с. 387–391]. Хорват являлся столицей, в которой археологи видят огромный средневековый город Плеснеск (самое большое поселение того времени в Восточной Европе; после разгрома его киевским князем Владимиром в последней четверти X в. оно уменьшилось в разы [6, с. 92–103]). Само название столицы говорит о том, что главенствующую роль в Великой Хорватии играло лехитское (чешское) племя хорватов. Вантит (он же Вабнит) был первым городом на востоке страны славян. Он находился, по данным восточных авторов, недалеко от земель русов и некоторые его жители внешне походили на них [5, с. 387–391]. Вероятнее всего, этот город стоял на правобережье Днепра и его могли посещать заморские купцы водным путем.

Восточные авторы часто путали по внешним признакам русов и скандинавов, но прекрасно различали низкорослых черноволосых славян понтийского антропологического типа, занимавшихся земледелием, и высоких с рыжими или каштановыми волосами русов, не занимавшихся вообще земледелием, а державших в повиновении покоренных им славян-северян, которые одновременно являлись их главным (живым) товаром при торговле с византийцами и мусульманами. Таким образом, восточные торговцы прекрасно понимали, что жившие в Вантите жители не совсем славяне.

Границы Великой Хорватии, особенно восточные и южные, надо было защищать. Очевидно с этой целью и были поселены на востоке, по правому крутому берегу Днепра, поляне (представители одного из лехитских племен), а южные рубежи защищали уличи (они же угличи, улутичи, суличи, лучане, лютичи) – представители одного из самых воинственных

племен лехитов – лютичей. Западные рубежи не имело смысла защищать, так как там соседями Великой Хорватии были лендзяне – еще одно из лехитских племен [5, с. 178–199].

По данным археологии, поляне жили узкой полосой по правобережью Днепра. Судя по всему, немногочисленные поляне не оказали в X в. серьезного сопротивления русам, в отличие от своих более южных соседей – уличей, с которыми тем пришлось воевать. Внешнее сходство с русами сыграло в их истории важную роль. Византийский император Константин Багрянородный в середине X в. упоминал лендзанинов, которые жили вблизи от печенегов. Они были подвластны русам, вырубали для них, как и прочие славяне, из дубов колоды (основу ладьи), но при этом не были в числе тех, кого русы продавали чужеземцам [3, с. 45–51]. В лендзанинах нетрудно увидеть лехитское племя лендзян, которое могло быть смешанным с другим западнославянским племенем – полянами.

Своей внешней близостью к русам поляне не преминули воспользоваться. В первой половине X в., по данным археологии, наблюдалась экспансия полян на земли северян, благодаря чему поляне существенно расширили свои владения за счет территории на левобережье Днепра [7, с. 81–105]. Это происходило явно не без разрешения русов.

Похоже также, что дядя киевского князя Владимира Святославича Добрыня происходил из полян. Крещение славян, проведенное Владимиром, в первую очередь коснулось полян. Именно они стали опорой князя на юге. Теперь их именовали не иначе как «поляне, зовомые русь», т. е. полян уравняли в правах с русами. Но для скандинавов они по-прежнему оставались рабами. Не случайно полоцкая скандинавка Рогнеда не желала разувать Владимира, считая его робичичем – сыном рабыни, коей являлась Малуша – сестра Добрыни [8, с. 118–120].

Чуть позже полян стали именовать русинами, а затем – киевлянами, т. е. они органично влились в киевское общество русов. Впоследствии монгольское нашествие, прокатившееся катком по лесостепной зоне Южной Руси, послужило причиной полного исчезновения потомков племени полян.

Список источников и литературы:

1. Гончаров В. К. Лука-Райковецкая // Славяне накануне образования Киевской Руси. М.: Изд-во АН СССР. С. 283–315.

2. Древнерусское государство и его международное значение. М.: Наука, 1965. С. 387–391.

3. Константин Багрянородный. Об управлении империей. М.: Наука, 1991. С. 45–51.

4. Повесть временных лет. М.: Институт русской цивилизации, Родная страна, 2014. С. 63–64.

5. Рабинович Р.А. «Волки» русской летописи (о тотемическом происхождении этнонима «уличи») // Стратум: Структуры и катастрофы. Кишинев, 1997. С. 178–199.

6. Раппопорт П. А. К вопросу о Плеснеске // Советская археология. 1965. № 4. С. 92–103.

7. Рыбаков Б.А. Поляне и северяне (К вопросу о размещении летописных племен на Среднем Днепре) // Советская этнография. 1947. Т. 6–7. С. 81–105.

8. Ткаченко В. В. Владимир и Рогнеда в историографии и искусстве второй половины XVIII в. // Платоновские чтения. Самара, 2017. С. 118−120.

9. Шумилов Е.Н. Великая Хорватия (Лука-Райковецкая культура) – государственное образование славян от Карпат до Днепра // Россия и мир в исторической ретроспективе. Т. 1. СПб.: СПбГУПТД, 2024. С. 775–782.

10. Шумилов Е.Н. Две жизни Хазарского каганата // Политические, социально-экономические и этнокультурные процессы в Евразии в средневековый период: Материалы Международной научной конференции. Барнаул: Изд-во Алтайского гос. ун-та, 2023. С. 54–59.

© Шумилов Е.Н., 2026

УДК 94(470.51):39

Шутова Н.И.
г. Ижевск, Россия

ФОРМИРОВАНИЕ УДМУРТСКОГО ЭТНОСА В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ (XVII–XVIII ВВ.)

Аннотация. *В статье рассмотрены основные этапы сложения удмуртского народа периода Средневековья и Нового времени по данным археологии и немногочисленных письменных источников. Охарактеризованы группы пермских племен, принимавших участие в этногенезе удмуртов, обозначены причины хронологической лакуны XIV–XVI вв. и главные факторы, способствовавшие процессам консолидации этноса*.

Ключевые слова: *удмурты, пермские группы племен, Средневековье, XVII–XVIII вв., хронологическая лакуна, факторы консолидации*.

Shutova N.I.
Izhevsk, Russia

FORMATION OF THE UDMURT ETHNIC GROUP IN THE MIDDLE AGES (17th-18th CENTURIES)

Abstract. *The article, based on archaeological data and several written sources, examines the main stages of the Udmurt people formation in the Middle Ages and Modern Times. It characterizes the Permian tribal groups involved in this ethnogenesis, identifies the reasons of the chronological gap between the 14th and 16th centuries, and marks the main factors that contributed to the consolidation process.*

Key words: *Udmurts, Permian tribal groups, the Middle Ages, 17th–18th centuries, chronological gap, consolidation factors.*

Исследование этнической истории народов всегда являлось одной из приоритетных тем советской и российской исторической науки. Ее актуальность, научная и научно-практическая значимость обусловлена многонациональным и многоконфессиональным составом населения России. Рассмотрим основные этапы сложения удмуртского этноса от Средневековья до XVII–XVIII вв. по данным археологии и немногочисленным историческим сведениям.

К концу I – началу II тыс. н.э. в Поволжье и Приуралье оформились археологические культуры (историко-культурные общности), носители которых являлись прямыми предшественниками современных финно-угорских народов – удмуртов, марийцев, коми и других [10]. В IX–XIII вв. пермские племена Камско-Вятского региона, принимавшие участие в формировании современных удмуртов, были расселены четырьмя территориальными группами: чепецкой (северной) в бассейне Чепцы (северные районы Удмуртии, далее УР); кочергинской в бассейне Вятки (совр. Кировская обл.); чумойтлинской (южной) в южной части современной УР и прилегающих территорий Татарстана (далее РТ); арской (завятской) в низовьях правобережья Вятки, в западном Предкамье РТ.

Главным ядром формирующейся удмуртской историко-культурной общности являлся чепецкий ареал, остальные группы составляли периферию общеудмуртского этнокультурного пространства. Среднее и верхнее течение р. Чепцы выглядело плотно заселенным регионом – выявлено более 300 археологических памятников. Здесь прослежены микрогнезда средневекового населения: 1–2 укрепленных и сеть неукрепленных поселений с производственными и культовыми площадками, могильник /несколько могильников. Это указывало на стабильность и успешность экономического и культурного развития микрорегиона, на его привлекательность в качестве места постоянного проживания. Чепецкое население сформировалось на основе локальных групп пермских племен Верхнего и Среднего Прикамья, Средней Вятки и юга современной Удмуртии. Сюда проникали и

ассимилировались в местной среде немногочисленные угорские коллективы из Зауралья [3, с. 39, 41–43; 6, с. 221–223].

В истории средневекового населения бассейна Чепцы эпоха X–XIII вв. характеризуется как период интенсивного социально-политического, экономического и культурного развития. Основу хозяйства составляли развитые пашенное земледелие и животноводство, ремесла, занятия охотой и рыболовством. Успешное ведение хозяйства, система разделения труда, специализация ремесел, развитие торгового обмена, концентрация предметов роскоши способствовали социальному расслоению населения и обогащению родоплеменной верхушки. Происходили процессы складывания раннефеодальных отношений и формирования древнеудмуртской народности. Здесь складывается этнокультурное и социально-политическое объединение с центром в городище Иднакар, которое выполняло функции этнотерриториального, административно-военного, ремесленно-торгового центра [3, с. 117–118, 174; 5, с. 23–29, 36–42].

Формируется единство духовной культуры. Обрядовая деятельность осуществлялась на семейных площадках, общинных святилищах, местах для молений хозяевам природы, кладбищах. В культовых целях использовали высокохудожественные изделия в виде мелкой скульптуры, металлической пластики и графики. Характер культовой деятельности, образная символика изобразительного искусства свидетельствуют о существовании представлений о семейных, родоплеменных богах, хозяевах дикой природы, о небесном божестве и божестве плодородия. О чепецкой культуре можно говорить как о своеобразной средневековой «цивилизации».

Расширение единого удмуртского этнического пространства происходило вследствие спорадического перемещения локальных чепецких групп в западном (сред. течение Вятки, даже северо-запад Восточной Европы), юго-западном (нижнее течение правобережья Вятки) и южном направлениях (низовья Тоймы и Ижа).

Средневековое удмуртское население X–XIII вв. в среднем и верхнем течении Вятки (Кировская обл.) было расселено небольшими коллективами, культурный слой состоял из разновременных остатков, которые характеризуются скромностью и однообразием вещевых изделий [1, с. 309–342]. Вятские памятники подразделены на две территориальные группы: первая, северная группа (более 50 памятников), оставлена населением, связанным с обитателями бассейна Чепцы, вторая, южная группа вятского населения, принимала участие в формировании срединных удмуртов-калмезов.

В раннем Средневековье (III–VIII вв.) на юге Удмуртии (бассейны правых притоков Камы – Ижа и Тоймы) происходили активные этнокультурные контакты между финно-пермскими племенами, балто-славянскими и угорскими этническими группами (археолого-этнические типы по В.Ф. Генингу) [1, с. 278–306]. Можно полагать, что местные и пришлые племена были расселены чересполосно, даже проживали совместно в одних и тех же поселках. В последующем они принимали участие в формировании южноудмуртского населения. На рубеже VII–VIII вв. в Нижнем Прикамье появились булгары, к концу IX в. здесь сложилось государство Волжская Булгария, в состав которого вошли большие группы пермян из Чепецкого бассейна, юга Удмуртии и Верхнего Прикамья.

Период X–XIV вв. юга Удмуртии характеризуют более 50 памятников археологии, оставленных смешанным финно-пермским и тюркоязычным населением с преобладанием первого. Среди них выделяется Елабужский комплекс (городище, ряд селищ, могильники, клад с гривнами) в низовьях Тоймы, материалы которого обнаруживают типологическую близость с чепецкими могильниками XI–XIII вв. [7, с. 32–33]. Само городище можно рассматривать как общий территориальный, культурный и, возможно, религиозный центр южной группы средневекового удмуртского населения – потомков южных удмуртов.

Завятские памятники правобережья Вятки и низовьев Камы (около 50 памятников XI–XIV вв.) указывают на проживание здесь смешанного финно-пермского и тюркоязычного населения с преобладанием последних [7, с. 36, 43–56, 86; 8, с. 120–125]. В дальнейшем

завятские (арские) удмуртские группы продвинулись на восток (южная часть совр. УР), на север и северо-восток (к удмуртам-калмезам и отчасти в Чепецкий бассейн).

С конца XIII в. средневековое удмуртское этнокультурное объединение стало развиваться как самостоятельный этносоциальный организм с разными включениями, связанными с перегруппировкой северных и южных локальных групп пермских племен, инкорпорациями славянских, булгарских, других тюркоязычных групп населения в удмуртскую среду.

Между памятниками средневекового населения и удмуртов XVII–XVIII вв. наблюдается хронологическая лакуна XIV–XVI вв. (известно лишь около 30 памятников этого времени). Подобные явления характерны для разных регионов в моменты смены археологических культур, обусловленных дестабилизацией обстановки, кризисом социально-экономической, политической и идеологической сфер удмуртского общества. Многие поселения этого времени археологам трудно выявить из-за того, что разрушение торговых, экономических и культурных связей после монгольского нашествия XIII в. способствовали слабой «уловимости» археологических памятников XIV–XV вв., размытости этноопределяющих признаков этнической культуры, отсутствию датирующих вещей – монет и иных ценностей.

Но главные причины диспропорции – изменение системы расселения местных обитателей края вследствие природных, экономических, политических и социальных потрясений. Так, если в IX–XIII вв. основная масса населения проживала преимущественно на возвышенных береговых террасах в долинах крупных и средних рек региона – Вятки, Чепцы, то с XVI – начала XVII в. фиксируется сеть новых памятников на невысоких участках местности в верховьях мелких рек или ручейков. Это малодворные починки на «новорочистных» землях. Причина освоения новых территорий была в хозяйственных потребностях, именно в: уменьшении доли обрабатываемой земли из-за роста населения, низкой плодородности почвы или ее истощения из-за длительной эксплуатации и др. По данным климатологов, в немалой степени перегруппировка народов Восточной Европы обусловлена изменением комфортных природных климатических условий. Благоприятный для сельского хозяйства теплый период VIII–XIII вв. сменился очередным похолоданием в XIII–XIV вв.

Поскольку удмурты проживали в срединной части финно-угорского ареала: на севере, северо-западе они граничили с коми, на юго-западе – с марийцами, они долго были неизвестны населению центральных древнерусских земель. Авторы русских летописей не всегда дифференцировали пермские народы (коми-пермяки, коми-зыряне и удмурты) и обозначали их общим собирательным этнонимом *пермь*. Территория бассейнов рек Камы, Вятки, Вычегды и Выми включалась ими в общее культурно-географическое образование – Пермская земля [9, с. 165]. Единичные упоминания об удмуртах датируются лишь XV–XVI вв. [2, с. 35–38].

На процесс консолидации удмуртского этноса повлияли следующие факторы. Важным объединяющим условием стало проживание этнотерриториальных группировок Средневековья (чепецкая, вятская, южные, арская) в схожих природно-климатических и социально-экономических условиях. Несмотря на спорадические разнородные и инокультурные (археолого-этнические типы по В.Ф. Генингу) включения и периодические перемещения локальных пермских групп, они существовали в пределах общего средневекового удмуртского этнического пространства. Чепецкое культурное наследие являлось цементирующей основой, объединявшей все территориальные группы удмуртского населения. Цельность и единообразие материальной и духовной культуры населения бассейна Чепцы составляло ядро средневекового удмуртского этноса и удмуртов в XVII–XVIII вв.

Объединению способствовали общие представления о происхождении, картине окружающего мира, верованиях. В контактных зонах – на западной и юго-западной периферии расселения этноса – функционировали общественные сакральные центры, которые служили духовными центрами родственных коллективов, выполняли консолидирующие, медиаторные и коммуникативные функции. Они формировали и поддерживали культурное и духовное пространство этноса, содействовали становлению удмуртской идентичности. Этнической

консолидации удмуртов способствовали также распространение юрисдикции средневековых государств – Волжской Булгарии и Древней Руси и процессы русской колонизации края.

Список источников и литературы:

1. Голдина Р.Д. Древняя и средневековая история удмуртского народа. Ижевск: Изд. дом «Удм. ун-т», 1999. 464 с.

2. Документы по истории Удмуртии XV–XVII веков / Сост. П.Н. Луппов. Ижевск: Удм. кн. изд-во, 1958. 419 с.

3. Иванов А.Г. Этнокультурные и экономические связи населения бассейна р. Чепцы в эпоху средневековья (конец V – первая половина XIII в.). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. 309 с.

4. Иванов А.Г., Иванова М.Г., Останина Т.И., Шутова Н.И. Археологическая карта северных районов Удмуртии. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. 276 с.

5. Иванова М.Г. Удмурты в эпоху средневековья (По материалам бассейна р.Чепцы конца I – начала II тысячелетия н. э.): Автореф… д.и.н. М., 1996. 48 с.

6. История Удмуртии: С древнейших времен до XV в. / Под ред. М.Г. Ивановой. Ижевск, 2007. 304 с.

7. Нигамаев А.З. Болгарские города Предкамья: Алабуга, Кирмень, Чаллы: Своеобразие материальной культуры населения. Казань, 2005. 228 с.

8. Останина Т.И. Арские удмурты по археологическим данным // Ежегодник финно-угорских исследований. 2011. Вып. 1. С. 117–129.

9. Полное собрание русских летописей. СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1897. Т. XI. 254 с.

10. Финно-угры Поволжья и Приуралья в средние века. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999. 390 с.

© Шутова Н.И., 2026

УДК 94(369.1)

Ярцев С.В., Чжан Цилинь, Шушунова Е.В.
г. Тула, Россия

К ВОПРОСУ ОБ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ ПОГРЕБЕННЫХ В НЕКРОПОЛЕ ТИЛЛЯ-ТЕПЕ

Аннотация. *Статья посвящена сложной теме этнической идентификации погребенных в I в. н.э. в некрополе Тилля-тепе на севере Афганистана. Авторы предполагают, что появление на территории древней Бактрии данной этнической группы с особой синкретической культурой было связано с событиями разгрома Чжичжи китайскими войсками Чэнь Тана на реке Талас в 36 г. до н.э.*

Ключевые слова: *Тилля-тепе, Чжичжи, Бактрия, хунну, саки, юэчжи*.

Yartsev S.V., Zhang Qilin, Shushunova E.V.
Tula, Russia

ON THE QUESTION OF THE ETHNIC IDENTIFICATION OF THOSE BURIED IN THE TILLYA TEPE NECROPOLIS

Abstract. *This article addresses the complex issue of the ethnic identification of those buried in the 1st century AD in the Tillya Tepe necropolis in northern Afghanistan. The authors suggest that the emergence of such an unusual ethnic group with a distinct syncretic culture in the territory of ancient Bactria may have been linked to the defeat of Zhizhi by Chen Tang's Chinese troops at the Talas River in 36 BC.*

Keywords: *Tillya Tepe, Zhizhi, Bactria, Xiongnu, Saka, Yuezhi.*

Некрополь Тилля-тепе, открытый советским археологом Виктором Ивановичем Сарианиди на севере Афганистана еще в 1978 году, является хорошо известным памятником в научном мире. Обнаруженное здесь среди хлопковых полей на окраине Шибиргана большое количество золотых предметов получило в науке условное наименование «Бактрийское золото». Исходя из состава такого богатого погребального инвентаря, было высказано предположение, что на этом месте был погребен могущественный правитель вместе со своими женами. При этом этническая интерпретация погребенных до сих пор вызывает полемику среди ученых [12, с. 112–158]. Любопытно, что буквально рядом располагается известный еще с эллинистического времени бактрийский центр Эшми-тепе [18, p. 9–29], к которому они могли иметь прямое отношение. Найденные на Тилля-тепе 20 тысяч золотых изделий, в том числе уникальных украшений, которые сейчас датируются (по монете Тиберия) второй третью – второй половиной I в. н.э. [14, p. 113], ярко демонстрируют свой культурный синкретизм [14, p. 124; 8, с. 21, 41–43]. Обращают внимание некоторые особенности данных находок. Так, пространственная структура погребального комплекса Тилля-тепе, а именно расположение основного мужского захоронения в центре, а остальных на периферии, сильно напоминает общее расположение элитных захоронений с соседними гробницами у хунну (гуннов) в Монголии и Бурятии (Ноин-Ула, Гол-Мод, Царам), в предгорьях Алтая и долине Оби, а также в средне-саргатской культуре. При этом деревянные гробы, найденные в Тилле-тепе, также были характерны для хунну. Кроме того, типичным для данных племен является захоронение лошадиной головы и конечностей вне гроба, в могильной яме (например, в Монголии и Синьцзяне). По мнению Х.П. Франкфорта, данная находка в Тилля-тепе, в гробнице IV, – это единственный пример подобной практики в Бактрии. Кроме того, ученый отмечает, что у правителя Тилля-тепе не было колесницы. Однако на пряжках его сапог изображена колесница с двумя колесами и зонтиком, которая сильно напоминает настоящие колесницы в китайском стиле в захоронениях знатных хунну (в Ноин-Ула, Гол-Мод и Цараме) [16, p. 89]. Кинжалы с характерными четырехлопастными ножнами из Тилля-тепе, фигурируют на фрагменте гобелена из гробницы Ноин-Ула также у парфян и даже у скифов на Алтае. Наиболее древние экземпляры подобного оружия III в. до н.э., сделанного еще из дерева, были обнаружены на Алтае. Однако необходимо учитывать, что в захоронениях хунну никогда не встречаются подобные типы кинжалов, т.к. это было сакским или парфянским оружием [16, p. 90]. Кинжал был важным символом ранга в аристократии именно центрально-азиатских степных кочевников, в первую очередь таких, как юэчжи и скифы [20, p. 91]. Все остальные особенности элитной группы из Тилля-тепе, которую причисляют то к индо-парфянам [15, p. 758 – 768; 16, p. 92–93; 17, p. 355; 19, p. 151–183], то к сакам [11, с. 87, 95, 106], но фактически не оставившей больше следов на земле древней Бактрии, также указывают на сильный синкретизм ее культуры. Можно предположить, что население Тилля-тепе по своим характеристикам имело культурное схордство с ахеменидами, парфянами и кочевническими культурами хуннов, саков и юэчжи, но при этом имело выраженные бактрийские и греческие признаки, а также китайские и индийские черты [16, p. 91–97; 18, p. 9].

Этот синкретизм, казалось бы, является непреодолимым препятствием для определения точной этнической идентификации погребенных. Но, возможно, приоткрыть завесу этой тайны нам помогут события, произошедшие в соседнем регионе за несколько десятилетий до совершения погребения. Речь идет о появлении западных хуннов во главе с шаньюем Чжичжи в соседнем Кангюе, утверждении их политического лидерства в данном регионе и строительстве этим потомком Маодуня своего города-крепости на р. Талас [1, с. 51–77; 2, с. 77–78, 109; 5, с. 62–72; 4, с. 139–144; 3, с. 295–304; 9, с. 110–115; 10, с. 31–53; 7, с. 188–189]. Уже пребывая на территории Кангюя, Чжичжи повел себя так, что пришлые хунны оказались полностью изолированными от проживающих здесь народов. Следовательно, нельзя вести и речи о каком-либо синкретизме культур применительно к объединению Чжичжи. Однако, по нашему мнению, проблема здесь не так проста, как кажется на первый взгляд. Напомним, что,

по-видимому, разоблачив заговор, шаньюй убил свою жену, дочь правителя Канцзюй, и вместе с ней несколько сотен знатных людей и простолюдинов (некоторым отрубили руки и ноги и бросили в реку Дулай) [3, с. 297; 13, с. 125–126]. Погибшая жена Чжичжи была не единственной его женой, так как в решающей битве с китайскими войсками остальные «жены шаньюя (яньчжи) и несколько десятков наложниц стреляли [с вышки] в осаждавших» [3, с. 303; 13, с. 128–129]. Да, действительно среди «более ста сыновей и дочерей шаньюя» многие погибли: китайцы «убили жен [шаньюя], великого наследника, известных ванов и [знатных людей] ниже [их по статусу] – всего 1518 человек» [3, с. 304; 13, с. 129]. Некоторые приближенные из окружения шаньюя были захвачены в плен «более 1000 сдавшихся были переданы правителям 15 царств Западного края, выставивших [войска в этот поход]» [3, с. 304; 13, с. 129–130]. Другими словами, данные хунны остались в центрально-азиатском регионе. Кроме того, во всей этой трагической истории сильно смущает факт подхода в кульминационный момент драмы к осажденному китайцами городу Чжичжи крупного кангюйского отряда, воины которого, жертвуя своей жизнью, пытались «с десятка направлений» и «при поддержке [осажденных] … ночью несколько раз» напасть «на лагерь [ханьцев], но безуспешно» [3, с. 304; 13, с. 129]. Внятного объяснения этого, по нашему мнению, крайне важного факта в научной литературе нет до сих пор. Мнение, что правитель Кангюя прислал 10-тысячное войско обманным путем, так как заранее знал, что у Чэнь Тана как минимум 40 тысяч человек, и поэтому предпринятый демарш являлся исключительно демонстрационной «как бы помощью», вряд ли можно воспринимать всерьез [3, с. 306]. На самом деле, очевидно, что это были кангюйцы, связанные родственными связями не с правителем Кангюя, а с самим Чжичжи. Учитывая, что их было мало, то есть речь идет буквально о людях одного знатного рода, здесь сразу напрашивается мысль: а не могли ли это быть воины того клана, который породнился с Чжичжи? Мы ничего не знаем об обстоятельствах смерти дочери кангюйского правителя, которую вполне могли казнить по закону за реальный заговор против своего мужа. То есть кровная месть ее родственников за эту смерть была бы неуместна. Тем более, если существовал наследник от этого распавшегося брака, да еще и отверженный дедом – правителем Кангюя. В этом случае судьба этого ребенка, как и будущее его родственников со стороны погибшей матери, всецело зависела только от Чжичжи. По нашему мнению, только такое обстоятельство могло подвигнуть малочисленных воинов этого клана ринуться в фактически самоубийственную атаку на превосходящие силы китайской армии, окружившей город Чжичжи.

Стоит также обратить внимание на еще одно обстоятельство этих трагических событий. Чжичжи, «узнав о подходе ханьских войск, хотел бежать, но засомневался: канцзюйцы ненавидят его и поддержат ханьцев изнутри, [а извне] выставили, как он узнал, войска Усунь и все царства, бежать некуда» [3, с. 303; 13, с. 129]. Но если сам Чжичжи решил вернуться, так как «лучше упорно обороняться, ханьские войска пришли издалека и не смогут долго нападать» [3, с. 303; 13, с. 129], это не значит, что он не мог заблаговременно отослать в соседние земли некоторых своих малолетних наследников, ведь последних, судя по количеству его жен, должно быть немало. При этом его главный старший сын – великий наследник, разумеется, должен был оставаться вместе с отцом до конца. Он не мог бежать, так как это бы полностью уничтожило его авторитет в хуннском обществе. Могла идти речь о спасении только некоторых жен вместе с малолетними детьми по причине того, что невозможно было рассчитывать на них как на воинов. Направление такого спасения также очевидно, это территория бывшей Бактрии, где отступившие сюда саки создали Индо-скифское или Индо-сакское царство, а пришедшие туда вслед за ними юэчжи пытались оспорить свое право на владение хотя бы частью этих земель [6, с. 101]. В такой сложной военно-политической ситуации при наличии несколько центров власти на землях бывшего Греко-Бактрийского царства кто-то из местной знати, клан которых не принимал участия в китайско-хуннской войне 36 г. до н.э., вполне мог взять под свое покровительство наследника или наследников могущественного Чжичжи.

Таким образом, наличие большого количества жен Чжичжи, неожиданная помощь в критический момент китайско-хуннской войны от неких кангюйских родственников, передача Чэнь Таном пленных хунну местным правителям, а также наличие плана шаньюя по спасению своих людей на соседних с его землями территориях позволяет нам предположить, что после гибели хуннского правителя в центрально-азиатском регионе остались его люди. При этом некоторые из них были не просто несчастными беженцами, чудом спасшимися от китайского разгрома 36 г. до н.э. Это были представители высшей хуннской аристократии, защищавшие одного или нескольких прямых наследников Чжичжи. Если местные племена саков и юэчжи Бактрии действительно приняли беглецов под свое покровительство, закрепив их статус династическим браком, то это может объяснить появление здесь некой довольно специфической группы с синкретической культурой и возглавляемой знатью с особым социальным статусом. По нашему мнению, именно эти особенности и демонстрирует нам некрополь Тилля-тепе на севере Афганистана.

Список источников и литературы:

1. Бернштам А.Н. Из истории гуннов I в. до н.э. Хуханье-е и Чжи-Чжи шаньюи // Советское востоковедение. 1940. № 1. С. 51–77.
2. Бернштам А.Н. Очерк истории гуннов. Л.: Изд-во ЛГУ, 1951. 262 с.
3. Боровкова Л.А. Царства «западного края» во II–I веках до н.э. (Восточный Туркестан и Средняя Азия по сведениям из «Ши цзи» и «Хань шу»). М.: Ин-т востоковедения РАН, Крафт+, 2001. 368 с.
4. Гумилев Л.Н. Хунну. СПб.: Тайм-Аут-Компасс, 1993. 223 с.
5. Зуев Ю.А. К вопросу о взаимоотношениях усуней и Канцзюй с гуннами и Китаем во второй половине I в. до н.э. (поход гуннского шаньюя Чжи-чжи на Запад) // Известия АН Каз. ССР (Серия общ. наук). 1957. № 2(5). С. 62–72.
6. Ильясов Дж. Я. Тамги Бактрии / Тохаристана // Тамги доисламской Центральной Азии / Под ред. Р.Х. Сулейманова. Самарканд: МИЦАИ, 2019. С. 89–140.
7. Крадин Н.Н. Империя хунну. Изд. 4-е. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2020. 304 с.
8. Мордвинцева В.И. Полихромный звериный стиль. Симферополь: Универсум, 2003. 215 с.
9. Никоноров В.П., Худяков Ю.С. «Свистящие стрелы» Маодуня и «Марсов меч» Аттилы. Военное дело азиатских хунну и европейских гуннов. СПб.: Петербург. востоковедение, 2004. 320 с.
10. Подушкин А.Н. К этнической истории государства Кангюй II в. до н.э. – I в. н.э. (по материалам могильников Орлат и Культобе) // Stratum plus. 2012. № 4. С. 31–54.
11. Рапэн К., Исамиддинов М., Хасанов М. «Аристократическая» гробница кочевников на городище Коктепе близ Самарканда // Археология и история Центральной Азии в трудах французских ученых. Т. II / Под ред. А.П. Франкфор. Самарканд: МИЦАИ, 2014. С. 70–116.
12. Сарианиди В.И. Бактрия сквозь мглу веков. М.: Мысль, 1984. 159 с.
13. Таскин В.С. Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Ч. 2. М.: Наука, 1973. 169 с.
14. Belaňova P. Ancient Adornments of Central Asia Influenced by the Greek Jewellery of the Classical and Hellenistic Period // Studia Hercynia. 2016. Vol. XX/1. P. 111–126.
15. Bernard P. Les nomades conquérants de l’empire gréco-bactrien. Réflexions sur leur identité ethnique et Culturelle // Comptes-rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.1987. № 131(4). Pp. 758–768.
16. Francfort H.P. Tillya Tepe and its Connection with the Eurasian Steppe // Afghanistan: Forging Civilizations along the Silk Road / J. Aruz, F.E. Valts (ed.). New York: The Metropolitan Museum of Art, 2012. Pp. 86–99.
17. Olbrycht M. Arsacid Iran and the Nomads of Central Asia – Ways of Cultural Transfer // Complexity of Interaction along the Eurasian Steppe Zone in the First Millenium CE. J.Bemmann, M.Schmauder (eds.). Bonn: Vor- und Frühgeschichtliche Archäologie; Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 2015. Pp. 333–390.

18. Olbrycht M. J. Archaeological Discoveries at Tillya-tepe and Parthia's Relations with bactria // Parthica. 2016. Vol. 18. Pp. 9–29.

19. Shenkar M. The Head-Dress of the Tillya Tepe «Prince» // Ancient Civilizations from Scythia to Siberia. 2017. № 23(1). Pp. 151–183.

20. Stein G. J., López A. G., Fahim M.R. A History Afghanistan in 100 objects. Treasures from the National Museum of Afghanistan. London: Scala Arts and Heritage Publishers; Chicago: Oriental Institute, University of Chicago, 2022. 248 p.

© Ярцев С.В., Чжан Цилинь, Шушунова Е.В., 2026

СЕКЦИЯ 3

МАТЕРИАЛЬНАЯ И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ЕВРАЗИИ В ДИАЛОГЕ МИРОВЫХ КУЛЬТУР

УДК 39

Абсалямова Ю.А.
г. Уфа, Россия

БАШКИРСКИЕ ЖЕНСКИЕ КОЛЛЕКТИВЫ «*АҒИНӘЙҘӘР*» КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН
№ 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *В башкирских деревнях на протяжении двух последних десятилетий активно развиваются женские сообщества, известные под названием «Аҕинәйҙәр». Начав свою деятельность как фольклорные коллективы, они со временем переросли в многофункциональные объединения женщин старшего поколения, которые занимаются возрождением и популяризацией традиционной культуры. Кроме того, они выполняют функции организации досуга, взаимопомощи, компенсировав таким образом угасающую на селе традиционную в прошлом практику помочей өмә.*

Ключевые слова: *башкиры, аҕинәй, женские общества, социокультурный феномен, народный костюм.*

Absalyamova Yu.A.
Ufa, Russia

BASHKIR WOMEN COMMUNITIES «AGINEIZER» AS A SOCIOCULTURAL PHENOMENON

Abstract. *In Bashkir villages, women communities known as "aginejzer" have been actively developing and functioning for the past two decades. Beginning as folklore groups, they have gradually evolved into multifunctional associations of older women dedicated to the revival and popularization of traditional culture. They also organize leisure activities and mutual aid, thus compensating for the fading practice communal mutual aid in villages.*

Keywords: *Bashkirs, aginej, women communities, sociocultural phenomenon, folk costume.*

Данная статья написана по итогам полевого выезда в Баймакский район РБ, соответственно, большей частью основывается на баймакском материале*. Дополнительно привлекались сведения, полученные от информаторов Абзелиловского, Бурзянского районов, а также имеющиеся в сети Интернет данные по некоторым другим районам республики. Сама идея провести анализ этого явления зародилась в ходе поездки, когда нашими информаторами в большинстве своем стали участницы сообществ *аҕинәй*, собранные местной администрацией в ответ на нашу просьбу помочь с организационными вопросами. Как правило, к приезду в деревню нас с коллегами уже ожидала группа пожилых женщин в национальных костюмах, а в одном случае даже подготовившая инсценировку календарного обряда. Бросалась в глаза их организованность, слаженность работы с местной администрацией, разнообразие сфер охватываемой деятельности и высокая социальная активность. Увиденное свидетельствовало

* Экспедиция ИИЯЛ УФИЦ РАН в Баймакский район РБ, июнь 2026 г.

о том, что мы наблюдали специфическое явление, характерное для современной башкирской деревни.

Прежде всего необходимо уточнить момент с терминологией, так как изначально словом *ағинәй* (*аҡ инәй* – башк. «белая мать») в башкирском языке называли пожилых, мудрых, авторитетных женщин. Это женский вариант термина аксакал (*аҡһаҡал*). Само явление *ағинәй* стало органичным следствием норм традиционного общества, а именно роли пожилых женщин как хранительниц устоев, примера для молодого поколения. Именно женщины пожилого возраста начали объединяться для проведения различных фольклорных мероприятий, что в последующем вылилось в явление *ағинәй*.

Сообщества *ағинәй* проводят и принимают участие во всех этнокультурных мероприятиях, неизменно наряженные в традиционные костюмы, которые обычно шьют сами. Кроме этого, женщины восстанавливают исчезающие ремесла (валяние войлока, лоскутное шитье, ткачество и др.) и традиционные рецепты башкирских блюд и напитков (бузы, баурсака, корота, катыка и др.), обучают им односельчан на мастер-классах, организуют экологические субботники и т.д. [2]. Зачастую это своего рода «дежурная» группа, активная часть сельчан, которая выручает местную администрацию при проведении различных этнокультурных мероприятий (буквально называют своей «правой рукой»). Что особенно актуально на фоне активного возрождения и переосмысления традиционной праздничной культуры, наблюдаемых в последние десятилетия [5].

Явление *ағинәй* многослойное, охватывающее разные социокультурные пласты современного башкирского общества. В первую очередь обращает на себя внимание его гендерная природа. Высокая социальная активность башкирских женщин объясняется, во-первых, численным преобладанием женщин среди пожилого населения села, во-вторых, их общественной активностью в целом. Так, по итогам опроса, проведенного в начале 2000-х гг. в центральных районах России, респонденты поделили сферы деятельности на «мужские» и «женские», отнеся к первым политическую, управленческую, дипломатическую, ко вторым – социальную сферу услуг [4, с. 23]. В республике женское движение в башкирской среде насчитывает уже довольно длительную историю. С 1990 года плодотворно работает «Общество башкирских женщин», созданное в целях «повышения статуса женщины в обществе, ее роли в общественно-политической, экономической, социальной и культурной жизни республики, укрепления семьи, сохранения и развития культуры и языка башкир, народных традиций и промыслов». Оно было образовано в период, когда в целом по России наблюдался рост женских организаций, созданных инициативными женщинами [3, с. 127]. В обществе состоят многие известные женщины-башкирки из творческой, научной интеллигенции и не только. Его деятельность в основном охватывает городскую среду. В сельской местности кроме сообществ *ағинәй* активно работают и женсоветы.

Первое сообщество *ағинәй* появилось в Баймакском районе в начале 2000-х годов, а в 2006 году в Зауралье функционировало уже семь таких сообществ [1]. Сейчас они есть в большинстве башкирских деревень и сел Зауралья и юга республики и в меньшем количестве в других районах. В Абзелиловском районе они имеются почти в каждом населенном пункте, и здесь *ағинәй* работают наиболее активно. Позже это движение получило организационное оформление в республиканском масштабе под началом Гульфии Янбаевой, главного редактора газеты «*Киске Өфө*». В 2016 году была образована Региональная общественная организация культурного, социального, духовного развития башкирских женщин «*Ағинәй*» с филиалами в районах РБ и др. регионов РФ. Так, имеются Миасское отделение в Челябинской области, отделение в Сургуте, где проживает башкирская диаспора. Своей целью организация заявляет «возрождение, поддержание нравственных и духовных ценностей общества, сохранение традиций, изучение исторического прошлого народов Башкортостана, фольклора, культуры, содействие духовно-нравственному развитию подрастающего поколения», что согласуется с той ролью, которую играли *ағинәй* в традиционном обществе. Движение получило новый импульс и значительно масштабировалось. Стали проводиться республиканские собрания *«Ағинәйҙәр ҡоро*» с участием представителей районов. В 2017 г. у

них появился даже свой гимн на слова поэтессы Фаузии Кутлугильдиной и музыку Марьям Султановой (исполняется он в основном в Ишимбайском, Гафурийском районах). Но несмотря на то, что сейчас многие мероприятия движения координируются органами культуры, большая часть деятельности *ағинәй* по-прежнему держится на личной инициативе.

При этом на селе продолжают функционировать и женсоветы, в которых чаще состоят более молодые женщины. Заявляемые сферы деятельности двух социальных институтов отличаются, хотя в некоторых моментах могут и перекрываться. Если женсоветы сосредоточены на социально-профилактической работе с населением, поддержке нуждающихся, то *ағинәй* позиционируют себя как ведущие работу сохранения и передачи молодому поколению основ традиционной культуры. На практике же многие мероприятия проводятся совместно, также в них участвуют и другие организации – дома культуры, школы, библиотеки и пр.

Обычно в сообществах *ағинәй* состоят женщины от 60 до 80 лет. Состав относительно небольшой – это 5-10 активных членов. Пополнение новыми членами обычно происходит из числа новоиспеченных пенсионерок. В коллективах, которые начали свою деятельность первыми, уже сменилось пару поколений участниц. Часто руководят ими те, кто уже так или иначе был задействован в общественной работе, как, например, заведующие сельскими клубами, библиотеками. Но бывает и такое, что становятся руководителями и люди, далекие от общественных дел. В большинстве случаев у сообщества есть помещения в муниципальных зданиях – комнаты в домах культуры, библиотеках, школах, иногда просто свой уголок в них. Женщины могут собираться и в домах участниц поочередно или у старшей *ағинәй*. В селе Семеново (*Һәмән*) Баймакского района женщины обустроили под свои нужды уцелевшую после пожара комнату киномеханика при бывшем клубе. Внутри находится небольшой музей, экспонирующий предметы традиционной культуры – одежду, утварь, предметы рукоделия, а также уголок с материалами по истории деревни. Есть необходимая для проведения чаепитий утварь, стол, скамейки.

Вся деятельность *ағинәй* основывается исключительно на энтузиазме участниц. При этом организация мероприятий, транспортные расходы, связанные с регулярными выездами в пределах своего и соседних районов, требуют значительных для сельской местности финансовых затрат. Для покрытия этих расходов в некоторых коллективах введены систематические добровольные взносы. Информацию о своей работе многие сообщества публикуют на своих страницах в социальной сети Вконтакте. Текущие вопросы обсуждаются в мессенджерах: имеются общие районные и отдельные чаты внутри каждого локального сообщества. Деятельность *ағинәй* довольно разнообразна, но большей частью сосредоточена на проведении мероприятий фольклорного плана, реконструкции народного костюма, возрождении старинных ремесел и др. Они участвуют в районных и республиканских мероприятиях (*Сергетыш байрамы*, *Яулык байрамы, Шәжәрә байрамы, Таҡмаҡ-батл*, *Баурсаҡ байрамы*, парад национальных костюмов, праздник цветов, ярмарки фермерских продуктов и пр.), а также сами устраивают локальные в рамках своей деревни. Обычным стало проведение таких обрядовых праздников, как *Кәкүк сәйе*, *Карға бутҡаһы*, *ямғыр теләү*. Последние являются примером трансформации и адаптации традиционной культуры к современным реалиям. Причиной возрождения этих обрядов становится уже не практическое значение, смысл которого состоял во взаимодействии с природными силами с целью обеспечения плодородия и благополучия. На первое место выходит желание сохранить традицию, не потерять культурное наследие, которое является важной частью этнического самосознания. При этом, учитывая, что традиция прерывалась в советский период, некоторые элементы обрядов реконструируются по информации из опубликованной литературы.

Интересным проявлением трансформации традиционной культуры является проведение элементов свадебных обрядов в сельской местности, таких как *һыу башлау*, *килен төшөрөү*, *килен һөйөү*, *килен/кейәү сәйе*. В последние годы для их организации приглашаются *ағинәй*: у них уже есть заготовленные сценарии и имеется вся необходимая атрибутика. Примечательно,

что обряды проводятся на безвозмездной основе и *ағинәй* не участвуют в свадебном застолье, кроме обрядов *килен/кейәү сәйе*.

Кроме фольклорных мероприятий, женщины по своей инициативе проводят экологические субботники по благоустройству деревни, кладбища, очистке и облагораживанию родников. В последние годы в их деятельности большую часть занимают мероприятия, связанные с помощью участникам СВО. Несмотря на то, что *ағинәй* не позиционируют себя как религиозные сообщества, зачастую именно они выступают главными хранительницами и проводниками локальной мусульманской обрядности. Они собираются на разговение (*ауыҙ асыу*) в период поста, устраивают пятничные чаепития. В некоторых деревнях мусульманская линия в деятельности *ағинәй* более выражена – по их инициативе при мечетях проводятся уроки основ религии, арабской письменности. Интересна инициатива введения с целью религиозного просвещения обязательного чтения сур из Корана всеми участницами обрядов поминовения предков *аят уҡытыу*. На первых порах начала своей деятельности *ағинәй* проводили работу с неблагополучными семьями: например, организовали пятничные посиделки, где проводили профилактические беседы, предлагали свою помощь, брали такие семьи под свою опеку. Но, как отмечалось выше, чаще такая работа находится в сфере деятельности женсоветов.

Именно *ағинәй* первыми стали восстанавливать традиционный башкирский костюм, кошмоделие, изготовление домотканых шалей, шить нагрудники, кашмау и пр. Сейчас они проводят многочисленные мастер-классы по обучению традиционным ремеслам.

У женщин в таких сообществах возникают тесные связи: попав в среду с общими интересами, они становятся поддержкой друг другу. Собираются на традиционные пятничные чаепития, отмечают дни рождения, собирая коллективно деньги на подарок именинницам; где-то чествуют только юбиляров. В Баймакском районе в 2026 году женщины организовали совместный выезд на озеро Талкас, а абзелиловские – экскурсию в г. Белорецк, в бассейн, расположенный в райцентре и т.д.

Выше отмечался гендерный характер явления, но предпринимались попытки организации и подобного рода мужских объединений среди башкир. Первые мужские сообщества под названием «*Ирҙәр ҡоро*» (Сообщество мужчин) появились в Баймакском районе в 2015–2016 годах, но не получили дальнейшего развития. В начале 2020-х годов была предпринята попытка организовать мужчин подобно *ағинәй* по инициативе депутата Госдумы РФ З. Байгускарова. В 2021 году прошел первый республиканский мужской форум. На данный момент есть несколько действующих сообществ, однако в целом движение не масштабировалось подобно женскому. Их деятельность сосредоточена больше на решении хозяйственных вопросов деревни и проведении спортивных мероприятий.

Приведенный обзор деятельности башкирских *ағинәй* иллюстрирует один из эффективных способов адаптации этнокультуры к современным реалиям. Общества *ағинәй* – уникальное явление, выросшее из самой традиционной культуры, своеобразная адаптация и расширение старого понятия *ағинәй* в новых условиях. Появившиеся в отдельных деревнях и селах сообщества стали примером для соседей, в течение двух десятилетий движение достигло республиканского масштаба и сейчас является одним из активных участников этнокультурной жизни республики.

Список источников и литературы:

1. В башкирском Зауралье действуют клубы «Ак инэй». [Электронный ресурс]. URL: https://www.bashinform.ru/news/politics/2006-02-09/v-bashkirskom-zauralie-deystvuyut-kluby-ak-iney-2033896.

2. Ибрагимова Г. Возрождаем традиции и воспитываем молодежь на личном примере. [Электронный ресурс]. URL: https://veteranrb.ru/vozrozhdaem-tradicii-i-vospityvaem-molodezh-na-lichnom-primere/

3. Ломова Т.Е. Женские организации как сегмент гражданского общества современной России // Вестник Санкт-Петербургского университета. Социология. 2021. № 2. С. 124–142.

4. Хасбулатова О.А. Гендерные стереотипы в политической культуре: специфика российского опыта // Женщина в российском обществе. 2001. № 3–4. С. 17–24.

5. Шарапова И.Р. Традиционная праздничная культура башкир: истоки, современное состояние и воспитательный потенциал // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. Т. 1. № 4. С. 428–437.

© Абсалямова Ю.А., 2026

УДК 392

Абсетерова У.К.
г. Нукус, Республика Каракалпакстан Республики Узбекистан

МАГИЧЕСКИЕ ВЕРОВАНИЯ КАРАКАЛПАКОВ, СВЯЗАННЫЕ С ВОДОЙ

Аннотация. *В статье рассматриваются магические и мифологические представления каракалпакского народа, связанные с водой. Вода в традиционной культуре каракалпаков выступает не только в качестве природного ресурса, но и как сакральный элемент, обладающий глубоким символическим значением. Особое внимание уделяется роли реки Амударьи, которая занимает важное место в исторической жизни народа и оказывает значительное влияние на формирование его мировоззрения. Она воспринимается как источник жизни, символ чистоты, благополучия и духовной защиты. В статье анализируются различные обряды, обычаи и верования, связанные с водой.*

Ключевые слова: *каракалпаки, вода, магические верования, Амударья, мифология, обряды.*

Abseterova U.K.
Nukus, Republic of Karakalpakstan, Uzbekistan

MAGICAL BELIEFS OF THE KARAKALPAKS RELATED TO WATER

Abstract. *This article examines the magical and mythological beliefs of the Karakalpak people related to water. Water in the traditional culture of the Karakalpaks serves not only as a natural resource but also as a sacred element possessing profound symbolic meaning. Particular attention is paid to the role of the Amu Darya River, which holds an important place in the historical life of the people and significantly influences the formation of their worldview. It is perceived as a source of life, a symbol of purity, well-being, and spiritual protection. The article analyzes various rituals, customs, and beliefs related to water.*

Keywords: *Karakalpaks, water, magical beliefs, Amudarya, mythology, rituals.*

Каракалпаки – народ, историческое развитие которого неразрывно связано с Южным Приаральем, где они проживают с древнейших времен. Они составляют основную часть населения Каракалпакстана и представляют собой этнос, сформировавшийся в результате длительных процессов этнического взаимодействия различных групп населения региона.

Каракалпаки с древних времен занимались земледелием и скотоводством, чему способствовали плодородная почва и богатые пастбища Южного Приаралья. С другой стороны, природно-климатические условия региона, характеризующиеся засушливостью и ограниченностью водных ресурсов, предопределили особое отношение каракалпаков к воде. В этом контексте река Амударья выступает не только как источник жизни, но и как важнейший сакральный объект, ключевой элемент в формировании культурного наследия народа. Ее магические свойства часто упоминаются в преданиях и фольклоре каракалпаков. Известный венгерский ученый А. Вамбери говорит об этом: «Сначала я думал, что раз мы пришли на берега реки с сухого поля, то нам понравилась ее вода. Теперь я должен признаться, что никогда не встречал ни в Азии, ни в Европе реки или источника с такой целебной водой, как

вода Окса (Амударьи)» [5, с. 20]. А. Вамбери – один из немногих ученых, живших среди каракалпаков в XIX веке и наблюдавших своими глазами их быт и культуру. Его слова прекрасно демонстрируют не только практическую ценность Амударьи, но и ее символическую и культурную значимость для каракалпаков. Уникальные свойства реки, которые упоминает ученый, подчеркивают ее роль как источника жизни, культурного наследия.

Вода всегда играла важнейшую роль в эволюции человеческих сообществ, оказывая влияние на их экономику, культуру и мировоззрение. Она не только обеспечивала базовые жизненные потребности, но и стала символом божественности и силы природы у разных народов. Вода является важным элементом верований и у каракалпаков. Условия Южного Приаралья делают ее ценным и часто дефицитным ресурсом, что определяет особенности сельского хозяйства в регионе. Каракалпаки издревле применяли ирригационные системы для эффективного использования воды. Бережное отношение к воде было неотъемлемой частью их жизни.

Магические свойства, которые они приписывали речной или дождевой воде, свидетельствуют о глубокой связи народа с природой. Река Амударья, как главный источник воды для региона, стала не только источником жизни, но и сакральным объектом. Традиции обожествления природных водоемов широко распространены по всей Центральной Азии. Эти объекты, называемые *«киели» (священный),* выполняют важную культурную функцию, связывая членов общин не только с их территорией, но и с духовными аспектами окружающей среды. Мифы и легенды, связанные с такими объектами, как озеро Балхаш, реки Или, Каратал, формируют коллективное сознание общины и усиливают привязанность к родной земле. Ритуалы и обряды, сопровождающие эти верования, помогают поддерживать социальную сплоченность и сохранять культурные традиции [1, с. 42].

По народным поверьям, в каждом источнике воды есть *«суў руҳы» (водный дух)* или *«суў анасы» (водяная мать),* которые обеспечивают чистоту и благодать воды. Поэтому загрязнение воды, плевок или выбрасывание в нее отходов считаются тяжким грехом. В некоторых каракалпакских сказаниях мы можем наблюдать влияние воды на судьбу человека. Вера в целебные свойства воды иногда позволяла купать больного человека в мутной речной или родниковой воде.

В суевериях и запретах, связанных с водой, отражаются отношение к природе, а также экологические и этические взгляды каракалпаков. Так, по их поверью, если женщина ночью идет в одиночку к воде (к реке, каналу, озеру и т.д.), ее может убить водяная пери. В таких случаях ей необходимо было сказать:

Суўдың пири Сулайман,	*Сулейман, повелитель воды,*
Көз жасымды булайман,	*Я вытираю свои слезы,*
Ишетуғын суў бериң,	*Дай мне воды напиться,*
Сизден мәдет сорайман	*Я прошу у тебя благословения.*

Кроме того, запрещалось выливать воду ночью, так как считалось, что это «огорчает хозяина» [6, с. 129]. Этот запрет сохраняется до сих пор. Божеством воды у каракалпаков считается Сулейман. Если за водой идет мужчина, перед тем как ее набрать, он должен произнести: «*Суўдың пири Сулайман, сеннен бир қуман суў сорайман*» («Сулейман, повелитель воды, прошу у тебя чашу воды») [2, с. 30].

По словам нашего информатора, в детстве его мать всегда напоминала о необходимости наполнить на ночь все емкости. Считалось, что ангелы приходили в каждую семью ночью, чтобы выпить воды, и, если сосуды той семьи были полны воды, они желали им обильного пропитания [7].

В начале XX века по завершении рытья или очистки канала и пуска по нему воды мираба* неожиданно сталкивали в поток, сопровождая это действо молитвами о многоводности канала. После того, как мираба вытаскивали из воды, закалывали жертвенное животное, обычно быка; его кровь выливали в канаву, а мясо либо съедали всей группой, либо раздавали людям [4, с. 187]. Существование подобных культов у других народов мира неоднократно зафиксировано в исторических и этнографических источниках [3, с. 26–27].

Водные верования каракалпаков носили комплексный характер и объединяли хозяйственные, экологические, нравственные и религиозные функции, такие как:

- сакрализация воды формировалась в условиях природного дефицита. Чем важнее ресурс для выживания, тем выше вероятность его символического возвышения. Аналогичные процессы наблюдаются у многих народов, проживающих на засушливых территориях;

- вера в духов воды способствовала нормативному регулированию поведения. Через мифологические образы общество закрепляло представления о чистоте, уважении и осторожности при обращении с водой;

- водные ритуалы укрепляли коллективную идентичность. Совместные действия, связанные с орошением, просьбами о воде или благодарственными обрядами, объединяли общину и поддерживали социальную солидарность;

- часть этих представлений сохраняется и сегодня в форме бытовых норм, уважительного отношения к воде и устойчивых культурных стереотипов. Это свидетельствует о высокой адаптивности традиционной культуры.

Магические верования каракалпаков, связанные с водой, представляют собой важный компонент духовного наследия народа. Вода в их традиционном мировоззрении выступала одновременно как жизненно необходимый природный ресурс и как сакральная сила, способная влиять на судьбу человека и благополучие общества. Особое место занимала река Амударья, ставшая символом жизни, здоровья и культурной памяти народа. Запреты, мифологические представления и обряды, связанные с водой, выполняли функции охраны природы, социальной регуляции и сохранения коллективных ценностей. Изучение подобных верований позволяет глубже понять механизмы взаимодействия человека и природы в традиционных обществах.

Список источников и литературы:

1. Алимбай Н., Муканов М.С., Аргынбаев Х. Традиционная культура жизнеобеспечения казахов. Очерки теории и истории. Алматы: Ғылым, 1998. 42 с.
2. Әбдиев А. Қарақалпақ ырымлары. Нөкис, 2014. 30 с.
3. Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970. С. 26-27.
4. Жданко Т.А. Этнография каракалпаков XIX – начало XX века (Материалы и исследования). Ташкент: Фан, 1980. 187 с.
5. Камалов С. Вамбери қарақалпақлар туўралы. Нөкис, 1995. 20 с.
6. Палымбетов К. Қарақалпақ халық исеним ырымлары. Ташкент: Lesson press, 2023. 129 с.
7. Полевые материалы автора. № 1. 2020 г. Республика Каракалпакстан г. Нукус. Информатор Кудайбергенова Д., 1934 г.р.
8.

© Абсетерова У.К., 2026

* Мираб – традиционная должность распределителя воды и смотрителя оросительной системы в маловодных регионах Центральной Азии, Казахстана, Кавказа.

УДК 94(575.16):316.7

Акимниязова Г.А.
г. Нукус, Республика Каракалпакстан Республики Узбекистан

БАЗАР В КАРАКАЛПАКСТАНЕ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Аннотация. *В статье рассматривается традиционный базар у каракалпаков как многомерный социокультурный феномен. Анализируются ключевые функции базара, выходящие за рамки собственно экономического обмена: коммуникативная, рекреационная, зрелищная, культурно-трансляционная. Особое внимание уделяется роли постоялых дворов шарбақ как пространства социальной интеграции и общения. На примере крупнейших торговых узлов региона – Чимбая и Ходжейли – показана роль базара в формировании социальных связей, поддержании культурной преемственности и циркуляции культурных практик между различными группами населения Каракалпакстана.*

Ключевые слова: *базар, Каракалпакстан, социокультурный феномен, шарбақ.*

Akimniyazova G.A.
Nukus, Republic of Karakalpakstan, Uzbekistan

THE BAZAAR IN KARAKALPAKSTAN AS A SOCIOCULTURAL PHENOMENON

Abstract. *This article examines the traditional bazaar among the Karakalpaks as a multidimensional sociocultural phenomenon. It analyzes the key functions of the bazaar that extend beyond purely economic exchange: communicative, recreational, entertainment, and cultural-transmission functions. Particular attention is paid to the role of caravanserais sharbaq as spaces of social integration and communication. Using the examples of the region's largest trading hubs - Chimbay and Khodjeyli, the article demonstrates the bazaar's role in forming social ties, maintaining cultural continuity, and facilitating the circulation of cultural practices among various population groups of Karakalpakstan.*

Keywords: *bazaar, Karakalpakstan, sociocultural phenomenon, sharbaq.*

Традиционный базар у каракалпаков был не просто местом торговли, а представлял собой сложный социальный организм, который на протяжении веков выполнял функции экономического центра, коммуникационного узла и хранилища элементов культуры. Авторы XIX – начала XX вв., впервые увидевшие среднеазиатский базар, отмечали его своеобразие и незабываемый колорит: «В каждом местечке бывают базары, в которых можно купить все, начиная с верблюда и кончая серпом. Под широкими навесами сидят невозмутимо, поджав под себя ноги, купцы с товаром, провожая глазами пеструю снующую толпу. Тут, в темном проходе между двумя рядами торгашей, покупают и продают, пьют и едят, кричат и преважно беседуют, протискиваются конные и пешие – сутолока базарная, чисто восточная. Базар для восточного человека – любимое развлечение: он тут узнает все новости, распоряжения властей, цены на хлеб; одна и та же весть с быстротой хорошей почты пролетает страны, благодаря базарам» [1, с. 14].

Во второй половине XIX – первой четверти XX веков наиболее крупные базары располагались в городах Чимбай и Ходжейли. Благодаря своему выгодному расположению, Чимбай привлекал огромное количество людей: через него проходил канал Кегейли, что позволяло в базарные дни подплывать к торжищу на лодках. Чимбайский базар служил местом сбыта скота кочевниками-скотоводами – зимой они сгоняли сюда трех-четырехмесячных овец, а на вырученные деньги скупали зерно. Немаловажную роль во внутренней торговле играл и Ходжейли, имевший не менее выгодное расположение – он находился на переправе между Аралом и Хивой. Это обстоятельство стало одним из ключевых условий развития торговли. К тому же по городу протекал канал Суэнли, по сторонам которого растянулся

большой крытый базар. Конец улицы, где располагался базар, уходил прямо в воду, что позволяло вести торговлю с лодок и плотов. Оба эти базара собирали огромное количество людей, благодаря чему складывалось впечатление, что торговля является едва ли не единственным занятием населения. На самом деле собственно профессиональных торговцев насчитывалось немного. Основную массу торгующих в базарные дни составляли ремесленники, скотоводы, рыболовы и земледельцы, которые приезжали для реализации собственной продукции [8, с. 91]. Если Чимбай и Ходжейли являлись главными торговыми узлами, то остальные населенные пункты региона играли роль местных рынков, обслуживавших ближайшую округу. Например, в таких поселениях, как Кунград, Мангит, базары проводились раз в неделю и отличались меньшим размахом. Они служили промежуточным звеном между производителями и крупными купцами, которые затем свозили товары в Чимбай или Ходжейли.

Обязательным для крупных базаров было наличие постоялых дворов, которые у каракалпаков назывались шарбақ. Их количество зависело от размеров базара, чем он больше, тем больше постоялых дворов было при нем: «Возле Чимбайского базара располагались несколько шарбақ. В них останавливались посетители, приехавшие из дальних аулов. После того, как сделают покупки, они начинали собираться в шарбақ. Устроившись в тени под навесом, пили чай в ожидании остальных знакомых, с которыми вместе прибыли в город» [9, № 6].

Постоялые дворы были особенно важны для стариков. Некоторые из них отправлялись на базар не столько для покупок, сколько ради встреч со сверстниками и друзьями из других аулов. Там они находили живое общение, обменивались новостями, вспоминали молодость и обсуждали перемены в мире, которые доходили до их отдаленных селений с опозданием. «В этот день старики, сев на ослов, выстроившись в ряд, отправлялись на базар. Если не считать одного-двух кусков набата, купленных детям в подарок, особых дел у них на базаре не было. Главное, за чем они отправлялись на базар – выпить чаю в *шарбақ.* Если в один из базарных дней кто-либо из знакомых стариков отсутствовал, то это значило, что с ним что-то случилось. Либо этот человек заболел, либо произошло какое-то чрезвычайное событие. Без важной причины встречу в постоялом дворе никто не пропускал» [7, с. 32].

Помимо коммуникативной функции, базары являлись местом для зрелищ. Эта особенность хорошо подмечена А.П. Хорошхиным: «Базар – это главное проявление здешней жизни. Жители известной местности имеют свои базары и говорят: наш базар. Среднеазиатец ждет базара как праздника. Он едет и идет туда или купить, или продать, или просто провести время. На базарах – все удовольствия неприхотливого среднеазиатца: чай, пельмени, скачка с козлом кокбури (вид конного спорта, распространенный и популярный у многих тюркских народов (узбеков, каракалпаков, казахов, киргизов и др.). Цель игры состоит в умении отобрать у соперников тушу козла и первым доставить ее до финиша); на базаре он тягается у казы (казий – мусульманский судья, назначаемый правителем для рассмотрения уголовных и гражданских дел в определенной области или городе – А.Г.), который также выезжает на базары; с базара ждут его с нетерпением дети и жена, и ждут собственно не его, а те два-три фунта баранины, которые он должен привезти с базара» [12, с. 149].

В структуре базарных развлечений того периода выделялись разнообразные формы зрелищной культуры: представления канатоходцев, постановки народного театра, выступления народных певцов и сказителей, а также традиционные состязания борцов.

Согласно сведениям, приводимым Е.Л. Кубель, во второй половине XIX – нач. XX века наблюдался процесс перемещения центра искусства хорезмских маскарабозов на левую сторону Амударьи, а именно в Мангит (город на юге Каракалпакстана – Г.А.). Данная миграция была обусловлена жесткой позицией хана Мухаммеда Рахима II, который не желал видеть артистов в своей столице. Вследствие этого многие узбекские мастера основали в Мангите собственные школы маскарабазов, кукольников и канатоходцев, где впоследствии проходили обучение молодые представители каракалпакского народа [6, с. 83]. Часто на каракалпакских базарах выступали хорезмские артисты. Как отмечает К. Айымбетов,

«приезжал с Хорезма в Чимбай Сабыр канатаходец. Перед началом его выступления двое карнайщиков начинали исполнять «Арабский танец» Глинки. Здесь же происходили состязания борцов. Наиболее известными в Чимбае борцами были Жанабай палван, Орынбай алабас, Ерназар шойыншы. Как только борцы начинали состязаться в силе, глашатай по имени Муса начинал зазывать желающих испытать свою силу в борьбе: «Если ты борец, подходи!». Приезжал со своим театром на Чимбайский базар Сапар – кукольник из Хорезма» [3, с. 275].

Организация борцовских состязаний имела устоявшийся регламент. Для участников достаточно было небольшого пространства, а зрители располагались по кругу, образуя естественную арену. Сбор денег на призовой фонд осуществлялся путем обхода зрителей с тюбетейкой – собранная сумма полностью вручалась победителю. После завершения схватки лицо, исполнявшее роль конферансье, брало победителя за руку и обводило вокруг толпы, громко объявляя его имя и место происхождения. Зрители награждали победителя мелкими монетами, а наиболее щедрые давали до 1 рубля. Аксакалы, в свою очередь, благословляли победителя, желая ему стать *улкен палўан* - великим борцом [11, № 22]. Развлекательная функция базара сохранялась вплоть до середины XX века, что подтверждается как архивными данными, так и устными свидетельствами старожилов. Согласно собранным сведениям, каракалпакские базары продолжали служить площадкой для выступлений приезжих артистов. Как вспоминают информанты, приезжали канатоходцы из Ташкента, Хивы. Возле базара устанавливали канат. Музыканты *сўрнайшы* начинали играть на инструменте, зазывая посетителей. В представлениях участвовали даже малолетние дети (7–8 лет, иногда младше), демонстрировавшие гимнастические упражнения. Взрослые артисты, надев на ноги *мәси*, на высоте 5–6 метров проделывали акробатические трюки. По окончании выступления зрители встречали артистов аплодисментами и одаривали деньгами [10, № 14]. Также среди артистов были клоуны маскарапазы, которые после выступления канатоходцев начинали смешить публику. Н. Баскаков упоминает имена известных в 1920–1930-е годы артистов: кукольники Клычбай Артыкбаев, маскарапазы Комек Сахау, Худайназар, Айтбай Сары, Шаримбетбай и Калыбай Мелиев [4, с. 48].

Таким образом, базар выполнял не только торговую, но и важную социокультурную функцию: он служил пространством народного досуга, межрегионального культурного обмена и сохранения традиционных исполнительских искусств.

С базаром была также связана деятельность знахарей *тәўип* (от араб. табиб – «врач»). В жизни каракалпаков народному врачеванию отводилась значительная роль. Деятельность знахарей концентрировалась на базаре либо в *шарбақ.* По словам П.П. Иванова, их возможности ограничивались выдергиванием зубов, вправлением вывихов, накладыванием тугих повязок, удалением опухолей и прививанием от оспы. Большая роль в лечении отводилась магическим приемам [5, с. 36]. По сведениям К. Айымбетова, на чимбайском базаре наиболее известными знахарями являлись Хожа *тәўип*, Сырымбет *тәўип*, Ишимбет *тәўип*. Основными атрибутами их деятельности являлся кушак и сума, наполненная различными травами. Распространенным видом лечения было кровопускание. Производилось оно уколом острым ножом, кровь вытягивалась с помощью рога [3, с. 273]. Деятельность *тәўип* подробно описана И. Авдакушиным. В частности, он пишет, что лечением занимались публично на базаре. Сама лавка знахаря представляла собой коллекцию всяких вещей: «Здесь можно найти и щепотку сулемы, кусочек желтого мышьяка (зарник), зерна чилибухи, многие свинцовые соли, но все это в малых размерах и наряду с такими невинными симпатическими средствами, как клочки простой бумаги, исписанной разными изречениями из Корана, молитвами, которые предлагают носить не только в виде амулетов, уложенных в цилиндрическую металлическую оболочку, наподобие угольников, пришиваемых к тюбетейке или к рубашке, но даже глотают клочки этой бумаги или, сжигая, вдыхают дым, когда причину болезни видят в зияне, шайтане (злой дух, дьявол)» [2, с. 125].

Обязательным атрибутом каракалпакского базара, как, впрочем, любого восточного базара, являлись такие персонажи, как гадальщики *палкер*. Вокруг них образовывался круг из клиентов: кто-то обращался, чтобы разгадать сон, другие, чтобы гадальщик помог найти

пропажу. Среди гадальщиков были и молодые, которые раскидав на кучи блестящие камни, гадали на них [3, с. 277].

Таким образом, традиционный базар в Каракалпакстане представлял собой многомерное социальное пространство, функции которого выходили далеко за пределы собственно экономического обмена. Являясь ключевым узлом внутренней торговли, он одновременно выступал важнейшим институтом социальной коммуникации. Базар аккумулировал и воспроизводил различные формы народной культуры: здесь переплетались традиции исполнительского искусства – выступления канатоходцев, кукольников, маскарабозов и народных певцов, что способствовало не только сохранению, но и межрегиональному распространению этих практик. Борцовские состязания, сопровождавшиеся особым ритуалом сбора призовых денег и публичного признания победителя, служили механизмом поддержания социальной иерархии и передачи ценностей физической силы и доблести. В целом, каракалпакский базар следует рассматривать как целостный социокультурный феномен, в котором экономическая функция была неразрывно связана с коммуникативной, рекреационной, культурно-трансляционной.

Список источников и литературы:

1. Абаза К.К. Завоевание Туркестана. Рассказы из военной истории, очерки природы, быта и нравов туземцев в общедоступном изложении. СПб., 1902.
2. Авдакушин И. Санитарный обзор Аму-Дарьинского отдела с 1887 по 1891 г. // Сборник материалов для статистики Сыр-дарьинской области. Ташкент, 1892. С. 125.
3. Айымбетов Қаллы. Ҳалық даналығы. Нөкис, 1988.
4. Баскаков Н.А. Народный театр Хорезма. Ташкент, 1984.
5. Иванов П.П. Кара-калпаки // Советская этнография. 1940. № 4. С. 36.
6. Кубель Е.Л. Народный театр маскарабозов в Каракалпакии (по материалам фотоколлекции А.Л. Мелкова 1927-1928 гг. в собрании МАЭ РАН) // Иллюстративные коллекции Кунсткамеры Вып. 2. Сборник МАЭ, Том. LXVI. СПб.: МАЭ РАН, 2019. С. 83.
7. Қунназаров Айназар. Жети асырым. Нөкис: Қарақалпақстан, 2000. 172 с.
8. Лобачевский В. Военно-статистическое описание Туркестанского военного округа. Хивинский район. Ташкент: типография штаба военного округа, 1912. 117 с.
9. ПМА. 2021, № 6. Нукус. Есбергенов О.
10. ПМА. 2021, № 14. Чимбайский район. Длимова Гулзада.
11. ПМА 2022, № 22. Кунград. Сапарова Гулимхан.
12. Хорошхин А.П. Очерки Ташкента // Сборник статей касающихся до Туркестанского края. СПб: Типография и хромолитография А. Трашеля, 1876. С. 77–141.

© Акимниязова Г.А., 2026

УДК 821.512.141

Аккубеков Р.Ю.
г. Уфа, Россия

ИСТОРИЯ ПЕРВОГО БАШКИРСКОГО ПЧЕЛИНОГО ЗАВОДА С РАМОЧНЫМИ УЛЬЯМИ

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН
№ 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *Статья основана на уникальных историко-этнографических документах об истории открытия в 1839 г. первого войскового общественного башкирского пчелиного завода с рамочными ульями. Первый пчелиный завод был построен на средства Башкирского войска по распоряжению Оренбургского военного губернатора В.А. Перовского (1795–1857) в 1839 году на земле башкир-вотчинников Дуван-Табынской волости Стерлитамакского уезда Оренбургской губернии (ныне это территория д. Куллярово Кармаскалинского района*

Республики Башкортостан). На заводе была открыта и школа, обучающая рамочному пчеловодству. Обучали служивых башкирские мастера по пчеловодству, закончившие школу П.И. Прокоповича (1775–1850) в 1838–1840 годах. Пчелиный завод стал первой школой по изготовлению и распространению трехкорпусных рамочных ульев П.И. Прокоповича на государственном уровне и подготовке мастеров по пчеловодству. В школе давались знания традиционного башкирского пчеловодства в синтезе с современными достижениями того времени.

Ключевые слова: *пчелиный завод, В.А. Перовский, д. Кулларово, школа пчеловодов П.И. Прокоповича.*

Akkubekov R.Y.
Ufa, Russia

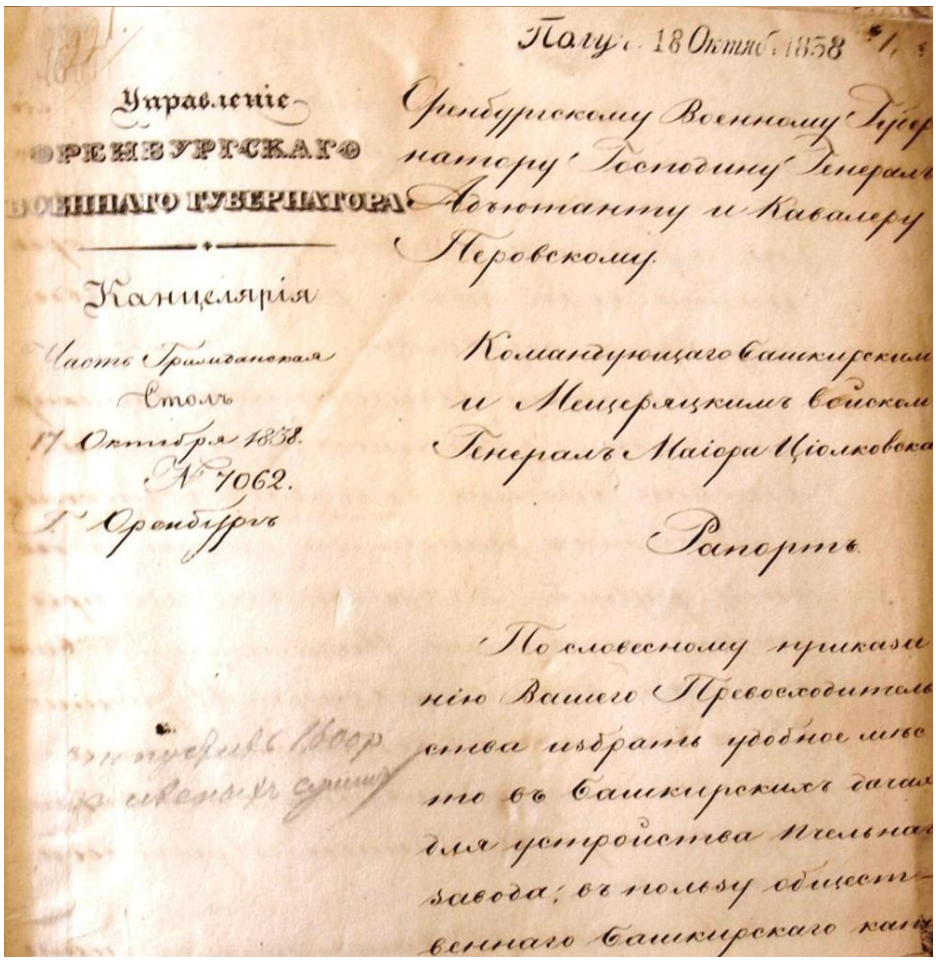
THE HISTORY OF THE FIRST BASHKIRIAN BEESWAX CAPITAL WITH FRAMEWORK HIVES

Abstract. *The article examines unique historical and ethnographic documents about the history of the discovery in 1839 of the first military public Bashkir beekeeping enterprise with frame hives. The first beekeeping enterprise was built with funds from the Bashkir military force by order of the Orenburg military governor V. A. Perovsky (1795–1857) in 1839 on the land of Bashkir landowners in the Duvan-Tabynskaya volost of the Sterlitamaksky district of the Orenburg province (now this is the territory of the village of Kulyarovo in the Karmaskalinsky district of the Republic of Bashkortostan). The factory also opened a school that taught frame beekeeping. The service personnel were trained by Bashkir beekeeping masters who had graduated from the school of P.I. Prokopovich (1775–1850) in 1838–1840. The beekeeping factory became the first school for the production and distribution of P.I. Prokopovich's three-frame beehives at the state level and for training beekeeping masters. At school, students were taught the knowledge of traditional Bashkir beekeeping, combined with the modern achievements of that time.*

Keywords: *bee factory, V.A. Perovsky, D. Kullyarovo, P.I. Prokopovich school of beekeepers*

Период правления Василия Алексеевича Перовского в Оренбургском крае историки называют «золотым веком Оренбургского края»**.** Он руководил краем дважды: первый раз – с 1833 по 1842 год, второй – с 1851 по 1857 год (уже в статусе Оренбургского и Самарского генерал-губернатора). При нем на более высокий уровень поднялось и пчеловодство. Нами были изучены исторические документы, хранящиеся в Национальном архиве РБ и Научном фонде УФИЦ РАН: дело «Об устройстве общественного башкирского пчелиного завода», начатое в 1838 г. [2, И-2. Оп.1. Д. 4269] и арабографичный очерк М.И. Уметбаева «Ҡорт заводы тарихы» («История пчелиного завода») [2, л. 44]. О сравнительном изучении арабографичных источников с архивными документами в своей статье писала и Абдрафикова Г.Х. [1, с. 115–123].

Читая архивное дело, мы узнаем, что строительство пчелиного завода было начато в 1838 г. на средства казны Башкирского войска сразу же после определения места. Завод располагался на земле башкир-вотчинников Дуван-Табынской волости рядом с башкирской деревней Кулларово (ныне это территория д. Кулларово Кармаскалинского района Республики Башкортостан). За землю, занимаемую заводом, башкирам-вотчинникам Дуван-Табынской волости выплачивалась арендная плата 100 рублей в год [3, И-2. Оп.1. Д. 4269 Л.3]. К 1839 г. были построены омшаники для хранения ульев с пчелами в зимнее время, казармы для проживания, контора, столярные мастерские, сушильни, складские помещения для хранения продуктов, меда и орудий труда, конюшня, баня. Всего на строительство завода было потрачено более 24365 рублей [3, Л. 7 об.].



Управленіе
ОРЕНБУРГСКАГО
ВОЕННАГО ГУБЕРНАТОРА

Канцелярія

Часть Гражданская
Столъ
17 Октября 1838.
№ 7062.
г. Оренбургъ

Пагу: 18 Октяб: 1838

Оренбургскому Военному Губер
натору Господину Генерал
Адъютанту и Кавалеру
Перовскому.

Командующаго башкирскими
и Мещерякскими войсками
Генералъ Маіора Циолковска

Рапортъ.

По словесному приказа
нію Вашего Превосходитель
ства избрать удобное мѣ
то въ башкирскихъ дачах
для устройства Пчельна
завода; въ пользу общест
веннаго башкирскаго хо

Рапорт генерал-майора С.Т. Циолковского Оренбургскому военному губернатору, генерал-адъютанту В.А. Перовскому о выборе места под строительство пчелиного завода, 17 октября 1838 г.

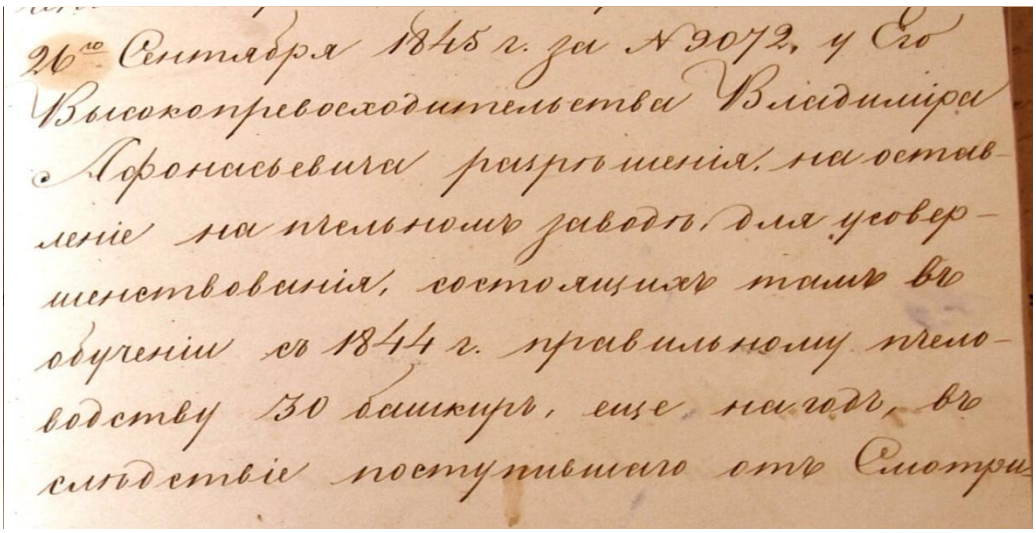
Надо полагать, принятие В.А. Перовским решения об основании пчелиного завода было связано с прибыльностью торговли медом. Башкирский мед издревле поставлялся в царский двор и высоко ценился на рынке. Решения открыть в руководимой им Оренбургской губернии пчелиный завод с рамочными ульями и там же организовать школу обучения рамочному пчеловодству было связано с новыми достижениями П.И. Прокоповича (1775–1850) в пчеловодстве, о которых узнал В.А. Перовский. Во время обсуждения В.А. Перовским с руководителями кантонов наиболее выгодным местом для строительства пчелиного завода был признан 7-й башкирский кантон, возглавляемый Лукманом Усмановичем Ибрагимовым. Эти сведения мы узнаем из арабографичного очерка М.И. Уметбаева [2, с. 44].

Осенью 1838 года с инженерами сюда направляется командующий Башкиро-мещерякским войском генерал-майор С.Т. Циолковский (1788–1842). Осмотрев вместе с кантонным начальником Лукманом Ибрагимовым и старшиной 2-го войскового юрта 7-го башкирского кантона Канзафаром Курпачевым выбранное место для строительства завода, он находит его превосходным и докладывает об этом В.А. Перовскому. В этом же году по приказу В.А. Перовского из башкирских кантонов отбираются 12 башкирских юношей, имеющих опыт работы с пчелами, и направляются на учебу в школу пчеловодов П.И. Прокоповича (1775–1850) в село Пальчики Черниговской губернии. М.И. Уметбаев приводит имена первых отучившихся мастеров-пчеловодов: Габдрахман, Худайбирде Байгулов, Габделкадир Касаев, Гильманов, Мусинов. М.И. Уметбаев пишет, что эти юноши, окончив учебу, стали настоящими мастерами пчеловодческого дела и приняли в дальнейшем непосредственное участие в работе пчелиного завода. Под руководством вернувшихся с учебы мастеров было начато изготовление трехкорпусных рамочных ульев. М.И. Уметбаев в очерке описывает уникальный процесс переноса колодных башкирских пчел в рамочные ульи

П.И. Прокоповича. Вот как он рассказывает об этом в своем очерке: «По мере роения пчел молодой рой пересаживался из колодных ульев в большие трехкорпусные ульи, сделанные из досок. Сначала заполнялась верхняя комната; после ее заполнения пчел спускали во вторую комнату, а после в нижнюю, третью». На заводе для хранения в зимний период таких больших корпусных ульев были сделаны двустенные утепленные омшаники. М.И. Уметбаев приводит и недостатки корпусных ульев по сравнению с колодными башкирскими. Он пишет: «В зимние холода пчелы в больших корпусных ульях сильно мерзли и гибли. Тогда дежурившие мастера во время холодов начали греть и подкладывать под них горячие кирпичи. Несмотря на это, в корпусных ульях пчелы больше гибли и были подвержены болезням по сравнению с колодными. Тогда мастера, оставив корпусные ульи, начали обратно переходить к башкирской форме – в колодные ульи, сделанные из цельного круглого дерева. В них пчелы спокойно переносили зимние холода» [2, л. 43]. О существовании наряду с рамочными ульями и колодных башкирских ульев, закупленных первоначально, говорится и в отчетах [3, л. 4].

В своем очерке М.И. Уметбаев дает и общую характеристику упомянутым мастерам-пчеловодам: «Они очень любят пчел. Эти люди очень гордые и немного высокомерные. Мы учителя, говорят они, мы сами выводим пчелиных маток. Знаем все медоносные цветы и выращиваем особые травы, от коих все пчелы из близлежащих окрестных деревень могут собираться на нашей поляне. Сами можем изготавливать воск». Эти высказывания говорят о том, что башкирские мастера действительно имели обширные познания в пчеловодстве. М.И. Уметбаев пишет, что у каждого из двенадцати пчеловодов были свои отдельные пасеки, куда они выезжали на лето. Мастера работали в двенадцати разных местах, собирая мед из больших корпусных ульев в период медового сбора [2, л. 43].

В последующие годы на средства от продажи меда были построены отдельные дома для мастеров и офицеров, флигель, воскобойня. На заводе под надзором офицеров и урядников, сменяясь каждый год, несли службу до 200 башкир. На заводе была открыта и школа, которая насчитывала в среднем до 30 человек. В школу набирались ученики из молодых юношей в возрасте 20–25 лет, имеющих опыт работы с пчелами. Их обучали так называемому «правильному пчеловодству» два года. В деле пчелиного завода сохранились списки учеников [3, л.165].


21го Сентября 1845 г. за № 9072. у Его Высокопревосходительства Владимира Афонасьевича разрешения, на отставление на пчельномъ заводѣ для усовершенствования, состоящихъ тамъ во обученіи со 1844 г. правильному пчеловодству 30 башкиръ, еще на годъ, въ слѣдствіе поступившаго отъ Смотри

Таким образом, общественный пчелиный завод стал первой школой в крае по рамочному пчеловодству. В нем каждый год проходили службу башкиры из различных уездов, имевшие навыки работы с пчелами, и получали дополнительные знания по рамочному пчеловодству. Весной в определенное время улья выносили из хранилищ. Производили распашку земли под медоносные цветы и засевали их. В столярных мастерских под руководством мастеров служивые башкиры, знающие плотническое дело, изготавливали трехрядные рамочные улья, впервые изобретенные П.И. Прокоповичем в 1814 году. В очерке сообщается, что летом башкиры, несшие службу, помогали мастерам в перемещении ульев из пасеки на пасеку,

помогали при уходе за ульями, тем самым получали практические навыки пчеловодства. Они также несли караульную службу пасек и завода. На заводе было налажено и производство воска.

В последующем, как пишет М.И. Уметбаев, пчелиный завод стал местом отдыха для чиновников. Особенно любил отдыхать здесь с семьей новый военный губернатор В.А. Обручев (1793–1866). По его требованию, кроме меда, для отдыхающих начали готовить свежий кумыс. На берегу озера были построены прекрасные купальни и бани [2, л. 44]. Тем самым при губернаторе В.А. Обручеве пчелиный завод начал терять свое основное предназначение. Превратившись в место отдыха для чиновников, пчелиный завод перестал приносить доход в казну.

Таким образом, прекрасные начинания военного генерал-губернатора В.А. Перовского при В.А. Обручеве были сведены на нет. Завод, переставший приносить прибыль в казну, было решено распродать с молотка. На аукционе все имущество пчелиного завода было распродано по частям и перешло в руки лиц, несведущих в пчеловодстве. Так погибла промышленная пасека и школа, погибла при полном безразличии со стороны правительства и общества. Пчелиный завод Башкирского войска со своей двухгодичной школой, где работали с трехкорпусными рамочными ульями П.И. Прокоповича, стал первой школой в башкирском крае, организованной на государственном уровне. В школе пчелиного завода давали практические знания традиционного башкирского пчеловодства в синтезе с новыми достижениями того времени. Тем самым пчелиный завод со своей школой в определенной мере способствовал распространению передового рамочного пчеловодства в башкирском крае.

Список источников и литературы:

1. Абдрафикова Г.Х. Изучение арабографичных письменных памятников в Ордена Знак Почета Институте истории, языка и литературы УФИЦ РАН // Известия УФИЦ РАН: История. Филология. Культура. Т. 1. № 1. 2024. С. 115–123.

2. Научный архив УФИЦ РАН. Личный фонд М.Уметбаева Ф. 22. Оп. 1. Д. Т.1. Л. 42–44.

3. Национальный архив РБ «Дело об устройстве общественного башкирского пчелиного завода» И-2. Оп.1. Д. 4269.

© Аккубеков Р.Ю., 2026

УДК 39(575.2)(082)

Анарбекова В.Э., Анарбаева Г.А.
г. Ош, Кыргызская Республика

КУЛЬТ СОЛНЦА И АРХАИЧЕСКИЕ ВЕРОВАНИЯ В УЗБЕКСКОМ НАРОДНОМ ДАСТАНЕ «ОЙСУЛУВ»: ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ

Аннотация. *В статье рассматриваются творческое наследие узбекского бахши Эргаша Джуманбулбул-оглы и дастан «Ойсулув» («Айсулуу»), занимающий важное место в узбекской эпической традиции. Особое внимание уделяется архивным вариантам произведения, записанным Ходи Зарифовым в 1937 году. Также проводится этнографический анализ отраженных в дастане представлений, связанных с культом Солнца, элементами почитания светила и архаическими формами традиционных верований. Дастан рассматривается как значимый фольклорно-этнографический источник, позволяющий выявить особенности эпического мировоззрения, духовного опыта и традиционной системы верований узбекского народа.*

Ключевые слова: *культ Солнца, архаические верования, дастан «Ойсулув», узбекский фольклор, историко-этнографический анализ, сако-массагетская традиция.*

Anarbekova V.E., Anarbaeva G.A.
Osh, Kyrgyz Republic

THE CULT OF THE SUN AND ARCHAIC BELIEFS IN THE UZBEK FOLK DASTAN «OYSULUV»: HISTORICAL AND ETHNOGRAPHIC FEATURES

Abstract. *The article examines the creative legacy of the renowned Uzbek bakhshi Ergash Jumanbulbul-oglu and the dastan «Oysuluv» («Aisuluu»), which occupies a distinctive place in the Uzbek epic tradition. Particular attention is paid to the archival versions of the work recorded by Khodi Zarifov in 1937, while an ethnographic analysis is undertaken of the beliefs represented in the dastan that are associated with the solar cult, forms of sun veneration, and archaic elements of traditional belief systems. The dastan is considered an important folkloric and ethnographic source that provides insight into the epic worldview, spiritual experience, and traditional beliefs of the Uzbek people.*

Keywords: *solar cult, archaic beliefs, the dastan «Oysuluv», Uzbek folklore, historical and ethnographic analysis, Saka-Massagetae tradition.*

В узбекском народном эпическом наследии особое значение имеет творческое наследие народного бахши Эргаша Джуманбулбул-оглы. Фольклорные материалы, записанные с его слов, представляют собой ценные источники, отражающие художественное мышление, духовный опыт и эпические традиции предков узбеков. Особое место в творческом наследии бахши занимает дастан «*Ойсулув*» («*Айсулуу*»). Один из вариантов дастана, записанный фольклористом и исследователем Х. Зарифовым в январе 1937 года, хранится в Фольклорном архиве Института узбекского языка, литературы и фольклора под инвентарным номером 1671. В архивной папке, зарегистрированной под данным номером, находятся два рукописных экземпляра произведения. Первый из них выполнен староузбекским письмом на основе арабской графики. Эта рукопись, записанная в 1937 году, состоит из 26 страниц и выполнена чернилами на пожелтевшей бумаге. Второй экземпляр был переписан Ходи Зарифовым на узбекском языке кириллической графикой. Рукопись, выполненная аккуратным почерком, насчитывает 50 страниц. Однако точное время ее создания, а также обстоятельства и причины перевода текста на кириллицу неизвестны [12, с. 7–27]. Дастан был опубликован в 1971 году в первом томе пятитомного издания «*Булбул тароналари*», объединившем творческое наследие Эргаша Джуманбулбул-оглы [3, с. 41–64], а также вошел в многотомную серию «Узбекское народное творчество» [16, с. 7].

Полный текст дастана в той форме, в какой он исполнялся в устной традиции, до наших дней не сохранился. Вместе с тем, по свидетельству Эргаша Джуманбулбул-оглы, в предшествующие столетия произведение активно бытовало в живой устной традиции и пользовалось особой популярностью среди бахши. Одной из его известных исполнительниц была талантливая народная поэтесса Тилла-кемпир, жившая в конце XVIII – первой половине XIX века и являвшаяся бабушкой Джуманбулбула. Отмечается, что она исполняла этот дастан с особым интересом [11, с. 127].

По мнению профессора Шомирзы Турдимова, дастан «*Ойсулув*», по-видимому, преимущественно исполнялся в женской среде, поэтому Джуманбулбул мог и не слышать это произведение от других бахши. Это, вероятно, связано с тем, что со временем практика исполнения дастанов женщинами-бахши на крупных традиционных собраниях постепенно стала исчезать. Такие искусные исполнительницы, как Султан-кемпир и Тилла-кемпир, рассказывали известные им дастаны и исполняли песни главным образом в узком кругу женщин и детей [16, с. 7].

Несмотря на прежнюю распространенность дастана, со временем он не вошел в репертуар бахши последующих поколений и сохранился главным образом благодаря Жуманбулбулу и его сыну Эргашу. В предисловии Х. Зарифова отмечается, что Тилла-кемпир первоначально исполняла произведение в песенно-стихотворной форме, а позднее

пересказывала его как сказочное повествование. Эргаш же воспринял содержание дастана от своего отца, после чего оно было записано Х. Зарифовым со слов сказителя [12, с. 6].

Как отмечает Т. Мирзаев, ряд дастанов сохранился не в полном текстовом виде, а в форме краткого изложения содержания; к таким произведениям относится и «Ойсулув» [12, с. 113]. Ходи Зарифов ввел записанный со слов Эргаша вариант дастана в научный оборот под названием «Ойсулув», тогда как в труде «Узбекский народный героический эпос» произведение представлено как «Ойсулув и Кунботир» и отнесено к героико-романическому эпосу [11, с. 131]. Аналогичной жанровой характеристики придерживается и М. Кошмоков [9, с. 135].

Т. Мирзаев и Б. Сарымсаков относят «Ойсулув» к ярким образцам историко-героического эпоса, указывая на героическую направленность сюжета и его связь с событиями далекого прошлого [12, с. 23]. М. Ю. Жураева также классифицирует дастан как произведение историко-героического типа узбекского народного эпоса [16, с. 7]. В дастане в художественной форме воссоздается борьба с иранцами, относимая к VIII–IV вв. до н.э. Центральное место в повествовании занимают мотивы героизма, воинской доблести, безграничной преданности Родине, а также образ Ойсулув как женщины-военачальницы. Сюжет произведения строится вокруг противостояния между туранской царицей Ойсулув с ее сыном Күнбатыром и иранским шахом Доро с военачальником Пахлаваном Кайсаром. Исследователи исторической основы дастана «Ойсулув» отмечают тесную связь его сюжетных истоков с сако-массагетской эпической традицией. В этом контексте произведение обнаруживает сюжетно-мотивную близость к преданию о Томирис [7, с. 14–30].

Дастан начинается с повествования о давних враждебных отношениях между правителями Ирана и Турана. Иранский царь Доро совершал набеги на население Турана, разоряя кочевья и стойбища в горных и пастбищных районах, захватывая людей вместе с их жилищами, скотом и другим имуществом и уводя добычу в Иран. Воинов Доро, согласно повествованию, характеризует также практика обращения плененных людей в рабство с последующей продажей, тогда как захваченный скот и иное имущество распределялись между участниками похода в соответствии с их положением и рангом.

В Туране правила Ойсулув – красивая и отважная царица, сын которой Күнбатыр был военачальником. Иранский военачальник Пахлаван Кайсар, услышав от туранских пленников о красоте Ойсулув, заочно влюбился в нее. Охваченный любовными переживаниями, он стал пренебрегать воинскими обязанностями и утратил интерес к охоте и походам [12, с. 7]. Туран – страна, которая, согласно древним преданиям, располагалась к северу от Ирана. В легендарной традиции ее население изображается как находившееся в длительном противостоянии с иранцами. Историки, служившие при дворах тюркских правителей, связывали Туран с древними тюрками; этим термином обозначались также территории, находившиеся под властью Караханидов, что отражено в трудах Ж. Карши и Ж. Баласагуни. В сочинениях Махмуда ибн Вали Тураном называется территория современного Тянь-Шаня, населенная, по сведениям мусульманских авторов, тюркскими племенами [8, с. 379]. В раннеисламский период персидские авторы соотносили с Тураном земли к северо-востоку от Хорасана и за Оксусом (Амударьей). В «Шахнаме» Фирдоуси Туран представлен как удел Тура, сына Феридуна, при этом к Турану нередко относили кочевые тюркские племена, проживавшие за Яксартом (Сырдарьей). Таким образом, понятие «Туран» приобрело одновременно этническое и географическое значение, поскольку в районах за Оксусом и в его нижнем течении наряду с тюркскими племенами проживали также ираноязычные народы, в том числе согдийцы и хорезмийцы [15, с. 169–171].

Күнбатыр совершает успешный поход на ряд иранских городов и селений, одерживает победы над прославленными богатырями и захватывает значительную добычу. Его слава быстро распространяется как в Туране, так и в Иране. Получив известие об этом, царь Доро созывает Пахлавана Кайсара и высших сановников и объявляет о намерении лично выступить против Турана, убить Ойсулув и пленить Күнбатыра. Пахлаван Кайсар, опасаясь за судьбу Ойсулув, просит поручить поход ему и обещает покорить Туран, победить Ойсулув и

Күнбатыра и доставить царю захваченные богатства. Царь Доро удовлетворил просьбу Пахлавана Кайсара и поручил ему возглавить поход. Он приказал подготовить войско и продовольствие, после чего, совершив поклонение Солнцу (*офтобга сажда қилиб*) и призвав на помощь святых пророков, благословил военачальника на путь, пожелав ему благополучного похода и победы [12, с. 8].

Формула *«күнгө таазим кылып»* (*офтобга сажда қилиб*) в контексте дастана может интерпретироваться как реликт ранних религиозно-мифологических представлений, связанных с почитанием Солнца. Ее присутствие в эпическом тексте позволяет предполагать сохранение в фольклорной традиции архаических элементов мировоззрения, восходящих к древнеиранскому и сако-массагетскому культурному кругу. Сопоставление данного эпизода со сведениями Прокопия Кесарийского о поклонении восходящему Солнцу у персов [4, с. 12], а также с сообщениями Страбона [2, с. 9] и Геродота о солнечном культе у массагетов показывает, что рассматриваемый мотив имеет глубокие историко-культурные параллели [5, с. 114, 216].

С этнографической точки зрения этот эпизод особенно важен тем, что фиксирует в структуре эпического повествования устойчивый образ Солнца как сакральной силы, способной покровительствовать военному походу и обеспечивать благополучный исход начинания. Тем самым мотив поклонения Солнцу в дастане может рассматриваться не только как художественная деталь, но и как отражение архаической системы представлений, сохранившейся в эпической памяти и переосмысленной в более поздней фольклорной традиции.

Наличие у древних кочевых народов Центральной Азии святилищ, посвященных Солнцу, свидетельствует о широком распространении религиозно-идеологических представлений, связанных с солнечным культом [6, с. 95]. Анализируя тексты «Авесты», Б.А. Литвинский обращал особое внимание на формулу почитания Солнца: «Сияющее Солнце, бессмертное, богатое [быстрыми конями] Солнце мы почитаем и чтим» (aurvat. aspem) [10, с. 149–155]. По его мнению, на основании авестийских текстов можно заключить, что древние иранцы представляли движение Солнца по небосводу в образе сияющей колесницы, запряженной небесными конями. Мотив белых небесных коней, связанных с солнечным божеством, обнаруживается также в «Ригведе» [6, с. 95].

Археологические материалы, свидетельствующие о существовании у древних кочевников специальных святилищ, посвященных Солнцу, позволяют рассматривать их не как единичные культовые объекты, а как элементы достаточно развитой системы религиозных представлений. В этом контексте солнечный культ предстает как важная составляющая мировоззрения древнего населения Центральной Азии, отражавшая представления о сакральной природе небесного светила, его покровительственной функции и связи с воинской и социальной символикой.

В традиционных верованиях тюркских народов, в том числе предков отдельных узбекских племен, значительное место занимало почитание природных стихий и небесных сил – Солнца, воды и огня [19, с. 10]. Ж. Орозобекова отмечает, что уже в первобытном обществе люди придавали особое значение сновидениям, различным образом истолковывали их и на этой основе сформировали определенные ритуальные практики, связанные с обращением к *Көк Теңир*у, Солнцу, Луне, огню и воде [14, с. 30–31]. Для древнетюркской космологии характерна горизонтальная модель мира, в которой пространственная ориентация соотносилась с движением Солнца. В этой системе восток воспринимался как сакральное направление, а Солнце – как один из символов *Теңир*а [17, с. 76].

Культ Солнца восходит к наиболее ранним пластам религиозных представлений. Его следы исследователи обнаруживают в символике петроглифов Тамгалы, в образной системе Иссыкского кургана, а также в традиционных представлениях, связанных с праздником Нооруз. Культ огня, в свою очередь, интерпретируется во взаимосвязи с солнечным культом, культ коня является одним из значимых мифолого-религиозных явлений сако-массагетского и древнетюркского мира [18, с. 47–60].

Сходные представления находят отражение и в посвященном Солнцу гимне «Авесты»:

Мы молимся Солнцу,
Бессмертному Свету.
Чье кони быстры,
Когда Солнце светит [1, с. 50].

Этот краткий яшт (Яшт 10, «Махр-яшт»), по всей вероятности, был составлен в сравнительно поздний период жрецами, считавшими необходимым существование отдельного гимна, специально посвященного Солнцу. Причем его текст был создан на языке, который к тому времени уже вышел из живого употребления. В связи с этим данный яшт рассматривается как один из примеров искусственно составленных текстов, достаточно широко представленных в «Авесте» [1, с. 50–52].

Отдельные фрагменты этого яшта совпадают с одной из обычных молитв, обращенных к Солнцу; такую молитву предписывалось произносить *три раза в день – на восходе солнца*, *в полдень* и *вечером*. Сам же яшт мог читаться в любое время и не был строго ограничен только теми днями, которые в зороастрийском календаре посвящались Солнцу, Митре, Небу и другим божествам. В системе тридцатидневного зороастрийского календаря каждому дню соответствовало определенное божество, в частности, Солнцу посвящался 11-й день, Митре – 16-й, Небу – 27-й [1, с. 154].

Таким образом, приведенная выше формула: *«совершив поклонение Солнцу» (офтобга сажда қилиб)* с последующим обращением к святым пророкам и пожеланием благополучного похода и победы, может рассматриваться как отражение в эпическом тексте более древнего комплекса религиозных представлений, связанных с почитанием Солнца. В этом контексте данный эпизод свидетельствует о сохранении в фольклорной традиции элементов солнечного культа, соотносимых с зороастрийским кругом верований, и демонстрирует, каким образом архаические религиозные представления могли продолжать существовать в трансформированном виде внутри поздней эпической традиции.

Список источников и литературы:

1. Авеста. Избранные гимны / Пер. с авестийского и коммент. И.М. Стеблин-Каменского; предисл. В.А. Лившица. Душанбе: Адиб, 1990. 176 с.
2. Байгунаков Д.С. Некоторые античные авторы о религиозных представлениях народов Центральной Азии // Религиозные верования и обряды древних и средневековых народов Центральной Азии и сопредельных территорий [Электронный ресурс].
3. Булбул тароналари. 1-жилд / Нашрга тайерловчи Ҳ. Зарифов. Тошкент, 1971.
4. Великая Степь в античных и византийских источниках: сборник материалов / Сост. А.Н. Гаркавец. Алматы, 2005. 1304 с.
5. Геродот. История в девяти книгах / Пер. с греч. Ф.Г. Мищенко. 2-е изд. М.: Изд-во А.Г. Кузнецова, 1888. Т. 1. 397 с.
6. Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит-ры, 1980. 256 с.
7. Зарифов Ҳ. Аршақ – халқ қаҳрамони // Ўзбек фольклоршунослиги масалалари. 3-китоб. Тошкент: Фан, 2011. Бб. 14–30.
8. Кыргыз тарых энциклопедиясы. Бишкек, 2003.
9. Қўшмоқов М. Чечанликда сўзга сувдайин оқиб: адабий-танқидий мақолалар ва эссе. Тошкент: Адабиет ва санъат, 1978.
10. Литвинский Б.А. Древние кочевники «Крыши мира». М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1972. 272 с.
11. Мирзаев Т. Халқ бахшиларининг эпик репертуари. Тошкент: Фан, 1979.
12. Ойсулув / Айтувчи Эргаш Жуманбулбул ўғли; езиб олиб, нашрга тайерловчи Ходи Зариф. Тошкент, 1971. [Электронный ресурс]. URL: http://www.ziyouz.com.
13. Ойсулув. Достонлар / Нашрга тайерловчи Х. Зарифов. Тошкент, 1984.

14. Орозобекова Ж.К. Айтуучулук өнөрдүн тарыхый өсүп-өнүгүү жолу. Бишкек, 2003. 304 б.

15. Bosworth C.E. Central Asia IV. In the Islamic Period up to the Mongols // Encyclopædia Iranica. 1990. Vol. 5, Fasc. 2. P. 169–172. [Электронный ресурс]. URL: https://www.iranicaonline.org/articles/central-asia-iv/.

16. Jo‘rayeva M.Y. Oysuluv dostoni haqida mulohazalar [Электронный ресурс].

17. Kossymova G. The Concept of “World” in Ancient Turkic World View / G. Kossymova, S. Kulbarak, A. Zhalalova, N. Kaliyeva, A. Zadakhanova // Journal of Nationalism, Memory & Language Politics. 2024. Vol. 18, iss. 2. Pp. 71–87.

18. Mukhtarova, G. The Image of the World in Ancient Turkic Culture: Categories of Space and Time // Türk Dünyası Akademik Bakış = Journal of Turkic World Academic Perspective. 2024. Vol. 4, iss. 8. Pp. 47–60.

19. Murodova M. Folklor va etnografiya : o‘quv qo‘llanma. Toshkent, 2008. 100 b. [Электронный ресурс]. URL: http://www.ziyouz.com.

© Анарбекова В. Э., Анарбаева Г.А., 2026

УДК 130.123.4+72.01

Блатова О.Ю.
г. Новосибирск, Россия

ФОРМИРОВАНИЕ КУЛЬТУРНО-ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ КАТОЛИКОВ В БАРНАУЛЕ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ КОСТЕЛА

Аннотация. *На основании собранной и проанализированной информации, связанной с появлением бануальской католической общины, раскрываются аспекты формирования культурно-ландшафтной среды, определяются этапы развития проекта костела Непорочного Сердца Пресвятой Девы Марии, позволяющие осознать глубину взаимосвязи духовного и материального взаимодействия малых национальных культур в провинциальной Сибири, от момента появления – до современной трансформации.*

Ключевые слова: *католическая община, костел, церковь Непорочного Сердца Пресвятой Девы Марии, гражданский инженер И.Ф. Носович.*

Blatova O.Y.
Novosibirsk, Russia

THE FORMATION OF THE CULTURAL AND SPIRITUAL VALUES OF CATHOLICS IN BARNAUL THROUGH THE LENS OF THE CHURCH

Abstract. *Based on the collected and analyzed information related to the emergence of the Banual Catholic community, the aspects of the formation of the cultural and landscape environment are revealed, and the stages in the development of the project for the Church of the Immaculate Heart of the Blessed Virgin Mary are identified. This makes it possible to understand the depth of the interconnection between the spiritual and material aspects of the interaction of small national cultures in provincial Siberia – from the moment of their emergence to their modern transformation.*

Keywords: *Catholic community, church, The Church of the Immaculate Heart of the Blessed Virgin Mary, Civil engineer I.F. Nosovich.*

Региональные особенности материально-культурных ценностей отождествляют общественную аутентичность, демонстрируя развитие стилистического разнообразия, сформированного на духовно-религиозных основах общественного сознания, являясь

матричной основой для современного культурно-эстетического развития и роста, что подчеркивает необходимость изучения, сохранения и популяризации материальных объектов как символов единения и развития общественного сознания.

Отдаленная Сибирь впитала в себя многообразие национальных культур, демонстративно раскрываясь в архитектуре отдельной гранью – в культовом зодчестве, сохраняя народные особенности, запросы конфессий и вероисповеданий со специфическим культурно-религиозным кодом. Малочисленное сибирское католичество естественным образом начало формироваться в период освоения свободных территорий Сибири в конце XVII в. Национальное разнообразие (немцев, финнов, поляков и др.) способствовало объединению, подталкивая к формированию общин; прихожане находили компромиссы во взглядах и представлениях.

В научном пространстве специфическим вопросам Римско-католической церкви как объединяющего центра в Западной Сибири посвящают исследования А.В. Масленников [5], Т.Г. Недзлюк [7] и др.; национальные и миграционные аспекты католиков раскрывают Л.К. Островский [6], особенности католических общин – Т.Г. Титова, В. А. Зверев [9] и др. Через призму католических зданий рассматривают отдельные региональные объекты и аспекты, имеющие весомое значение на стыке материального и духовного О.Ю. Конышева [4], Л.А. Ющук [10] и др. Но современным проблемам деструктивных изменений историко-архитектурных ценных объектов, в том числе и римско-католических, уделено недостаточно внимания, что актуализирует данное исследовательское направление.

Барнаульская польско-немецкая община сформировалась в конце XIX в. и насчитывала более 500 прихожан в составе 102 семей, что послужило весомым основанием для обращения в Городскую управу с прошением о строительстве католического костела как первоочередной необходимости в решении религиозно-бытовых вопросов. В марте 1906 г. городская администрация после ряда согласований приняла решение о выделении земельного участка в районе Нагорного кладбища и Набережной улицы. В результате проведенных подготовительных работ Строительный комитет отметил неудобное местоположение земельного участка в отдалении от городского центра и казарм барнаульского полка, в котором служило около 200 католиков. Городская дума учла аргумент комитета и предложила новый вариант – участок на городской окраине возле «Дунькиной рощи» по главному Московскому проспекту [1, л. 430–430 об.], который отвечал запросам: имел удобную доступность для прихожан и уникальную духовно-сакральную атмосферу за счет сформированной застройки территории, раскрывающей жизненную среду. Это достигалось благодаря соседству культовых объектов: полковой Свято-Никольской (1903–1906 гг.) и Евангелическо-лютеранской церкви Св. Апостола Павла (1891 г.), что способствовало духовно-конфессиональному единству.

В ноябре 1908 г. первый вариант проекта здания барнаульского костела, разработанный гражданским инженером И.Ф. Носовичем, был направлен для рассмотрения в Томское губернское строительное отделение. Примечательно, что профессиональный архитектор И.Ф. Носович, как прихожанин общины, проявил инициативу и взял личные обязательства по проектированию и надзору за строительными работами [2, л. 2.]. Проект каменного здания в плане имеет классическую для культового сооружения Т-образную форму с одним нефом. Главный фасад асимметричен и демонстрирует нехарактерную, неканоническую динамику композиции костела: нарастающая стремительная диагональ в кровельном завершении в сторону брутальной колокольни с граненым шпилем разрывает стереотипное представление о классическом сибирском неоготическом объекте, сформированное в обыденном сознании. Центр композиции сосредоточен на главном портале с завершением, отдаленно напоминающим вимперг с простым крестом-крестоцветом; в его тимпановом пространстве в авторской манере И.Ф. Носовича изображена иконоподобная «композиция»; портальное обрамление главного входа также решено не по условному неоготическому образцу: ступенчатый ажурный архивольт, завершенный импостами по бокам, опирается на декоративную колоннаду в уступах портала, создающую глубину. Решение более простое:

парадные, орнаментально наполненные двери плотно поддержаны боковыми изящными пилястрами в двух уступах стен. Двигаясь по главной оси над входным оформлением, установлено ланцетовидное окно с витражными силуэтами, напоминающими ангелов, что подчеркивает назначение объекта и служит ориентиром для понимания духовного смысла. Карнизную линию завершает ряд перетянутых массивных зубцов, усиливающих неоготическую динамику, которую поддерживают рустованные ленточные углы здания, перекликающиеся с пилястровыми выступами и контрфорсами, придающими монументальность объекту.

И.Ф. Носович наполнил композиционно-стилистический образ барнаульского костела уникальными авторскими представлениями, выразив при помощи высокопрофессиональных навыков нетипичный неоготический образ. Он раскрыл не шаблонный ожидаемый храм, а сложный эклектический образ с яркими чертами: романскими – целостностью, приземистостью, мелкими узкими окнами в плоскости фасада; неоготическими – устремленностью вверх, аскетичным вимпергом (хотя вимперги в готике и неоготике отличаются фееричной сложностью), щипцовыми завершениями; классицизм вливается в образ изяществом рустованных «лент» с пилястровыми выступами. Нужно отметить, что И.Ф. Носовичу удалось вместить в небольшой по объему объект сложносочиненную католическую и неоготическую сущность, выразить ее в неординарной стилистике, которую неоправданно относят к сибирскому готическому течению.

Раньше считалось, что строительство костела длилось в период с 1909 по 1913 гг., но исследователь О.Ю. Конышева уточнила, что строительство завершили в 1911 г., освящение храма состоялось в сентябре 1913 г. [4]. Назначение или совпадение даты с праздником и определило имя храма – церковь Непорочного Сердца Пресвятой Девы Марии. Здание костела (пр. Московский) сохранило авторский образ с незначительными изменениями: главное трехчастное ланцетовидное окно с композиционным рисунком ангелов стало рельефным заглублением с сохраненным образом; простой вимперг лишился авторской иконоподобной композиции, что добавило аскетизма и сдержанности. По каким причинам произвели изменения деталей – из-за нехватки средств или по иным технологическим обстоятельствам, планировалась ли облицовка фасада и проч., – установить невозможно, в связи с отсутствием выявленных документов. Это позволяет воспринимать барнаульский римско-католический костел как завершенный объект, в котором концентрация духовности, культуры и архитектуры образует единый сплав, созданный для роста аутентичных национальных ценностей, вливающихся в культурную реку региона и формирующих очаг жизненной среды в провинции.

В 1931 г. костел Девы Марии прекратил существование. Городским советом было принято решение об официальном расторжении договора с католической диаспорой на пользование культовым сооружением. Храм стоял закрытым, а в 1936 г. здание передали в Алтайское краевое отделение аптекоуправления. Вероятно, с целью стирания из общественного сознания религиозного образа и национально-культурных традиций была проведена варварская реконструкция, полностью изменившая здание. Главный фасад был лишен динамики второго этажа: снесено диагональное завершение, на его месте установлен ступенчатый антаблемент с развитым карнизом и высоким геометричным аттиком, перекликающийся с сохранившимися ленточными рустованными деталями; окна первого этажа изменились в размерах и обрамились простыми полочкообразными сандриками с развитыми классическими карнизами; второй ярус приобрел соосные с первым окна с нехарактерным рамочным обрамлением с веерными замковыми камнями, придающими бутафорскую театральность. Здание оштукатурили и окрасили, что можно отметить, как финальную точку в уничтожении его облика. В приобретенном облике костел функционировал как аптека № 4 [3, Л. 4.]. В 1989 г. ему присвоили охранный статус регионального значения [8]. В 1990, 2002, 2007 гг. проводились ремонтно-реставрационные работы поддерживающего характера. В марте 2017 г. Городской градостроительный совет рассмотрел и одобрил эскизный вариант реконструкционного восстановления католического

костела, но развитие проекта приостановили по финансовым причинам. В 2022 г. была предпринята очередная попытка реконструкции барнаульского костела: сделан проект с учетом современных экономических и технологических изменений с проектно-сметной документацией, что дает пространство для размышления о сохранности и поднятия вопросов появление новоделов среди исторического наследия.

Список источников и литературы:

1. ГААК (Государственный Архив Алтайского Края). Ф. 51. Оп. 1. Д. 7. Л. 430–430 об.
2. ГААК (Государственный Архив Алтайского Края). Ф. 65. Оп. 1. Д. 232. Л. 2.
3. ГААК (Государственный Архив Алтайского Края). Ф. Р-834. Оп. 4. Д. 748. Л. 4.
4. Конышева О.Ю. Строительство римско-католического костела в Барнауле под руководством И.Ф. Носовича // Наука и образование в современной конкурентной среде. Уфа, 2014. С. 49–53.
5. Масленников А.В. Проблемы истории Римско-католической церкви в Западной Сибири // Природные и интеллектуальные ресурсы Сибири (СИБРЕСУРС-6-2000). Тюмень, 2000. С. 238–141.
6. Островский Л.К. Миграция как фактор формирования польской диаспоры в Западной Сибири. Численность и состав польского населения на рубеже XIX–XX вв. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 5–1 (43). С. 137–144.
7. Недзенюк Т.Г. Римско-католическая церковь в полиэтническом пространстве Западной Сибири. 1881–1918 гг. Новосибирск: Прометей, 2009. 214 с.
8. Решение исполнительного комитета Алтайского краевого Совета народных депутатов № 108 от 24.03.1989.
9. Титова Т.Г., Зверев В.А. Католическая община в Барнауле 1860–1900-х гг. // Этнография Алтая и сопредельных территорий. 2001. № 4. С. 109–113.
10. Ющук Л.А. Архитектура римско-католических церквей в городах Сибири и на Дальнем Востоке XIX – начале XX вв. // Сибирские колонии: прошлое, настоящее и будущее: Материалы международной научно-практической конференции. Томск, 1999. С. 98–100.

© Блатова О.Ю., 2026

УДК 39(575.1):930.1

Дониеров А.Х.
г. Ташкент, Узбекистан

ИСТОРИОГРАФИЯ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ УЗБЕКИСТАНА: СМЕНА ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ ПАРАДИГМ (XIX–XXI вв.)

Аннотация. *В статье рассматривается история изучения материальной культуры Узбекистана как последовательная смена исследовательских парадигм. Выделены и охарактеризованы три познавательные установки: колониально-описательная (вторая половина XIX – начало XX в.), советская формационно-этногенетическая (1920–1991 гг.) и постсоветская, ориентированная на проблематику идентичности и культурного наследия. Показано, что при переходе от одной парадигмы к другой изменяется не столько круг источников, сколько сам исследовательский объект: от вещи как этнографического курьеза к вещи как этническому маркеру и далее к материальным практикам и значениям. Обозначены нерешенные задачи: освоение архивных фондов, выработка единой терминологии и включение узбекистанского материала в сравнительный евразийский контекст.*

Ключевые слова: *историография, материальная культура, Узбекистан, традиционный костюм, этнография Средней Азии, исследовательская парадигма.*

Doniyorov A.Kh.
Tashkent, Uzbekistan

HISTORIOGRAPHY OF THE MATERIAL CULTURE OF UZBEKISTAN: THE CHANGE OF RESEARCH PARADIGMS (19th–21st CENTURIES)

Abstract. *The article treats the study of the material culture of Uzbekistan as a succession of research paradigms rather than a mere accumulation of facts. Three cognitive frameworks are identified: the colonial-descriptive one (late 19th – early 20th century), the Soviet formational and ethnogenetic one (1920–1991), and the post-Soviet one, focused on identity and cultural heritage. It is argued that each shift redefines the object itself: from the artefact as an ethnographic curiosity to the artefact as an ethnic marker, and further to material practices and meanings. Unresolved tasks are outlined: archival research, unified terminology, and comparative Eurasian contextualisation.*

Keywords: *historiography, material culture, Uzbekistan, traditional costume, ethnography of Central Asia, research paradigm.*

Материальная культура – одежда, жилище, утварь, орудия труда, ремесленное производство – принадлежит к числу тех предметных областей, где иллюзия непрерывного накопления знания особенно устойчива. Кажется, что исследователи последовательно описывали одни и те же вещи, лишь уточняя детали кроя, орнамента или технологии. Между тем анализ научной литературы об Узбекистане за полтора столетия показывает иное: за сменой описаний стоит смена познавательных установок, при которой изменяется сам исследовательский объект. Предметом настоящей статьи является реконструкция этих установок и определение границ между ними.

Понятие парадигмы используется здесь в рабочем, а не в строго науковедческом значении: под ним понимается совокупность разделяемых научным сообществом представлений о том, что считать источником, какие вопросы к нему правомерно обращать и какое объяснение признается удовлетворительным. Применительно к истории вещи такая оптика особенно продуктивна, поскольку сам предмет – халат, керамический сосуд, резная дверь – физически остается неизменным, тогда как исследовательские процедуры, извлекающие из него знание, меняются радикально.

Мы исходим из того, что в изучении материальной культуры Узбекистана последовательно сменились три парадигмы: колониально-описательная (вторая половина XIX – начало XX в.), советская формационно-этногенетическая (1920–1991 гг.) и постсоветская, ориентированная на проблематику идентичности и наследия (с 1991 г. по настоящее время). Каждая из них обладала собственным пониманием того, чтó в вещи подлежит научному наблюдению и собственным репертуаром процедур описания.

Первая парадигма сложилась после присоединения Туркестана к Российской империи. Ее институциональным выражением стали Туркестанский кружок любителей археологии, газета «Туркестанские ведомости» и издания, подобные «Туркестанскому альбому», подготовленному под руководством А.Л. Куна в 1871–1872 гг. Эти материалы фиксировали одежду, ремесленные приемы, типы жилища с добросовестностью инвентаризации. Однако сама вещь мыслилась как признак культурного состояния, а классификация по родоплеменному основанию обслуживала прежде всего административные задачи. Научная критика источника здесь только зарождалась; исключением, задавшим планку источниковедческой строгости, была работа В.В. Бартольда, для которого вещь и текст равно требовали проверки [1, с. 45].

Показательна и институциональная сторона дела. Собирание предметов быта было тесно связано с деятельностью администрации: коллекции формировались при участии чиновников, военных топографов и врачей, а их отбор определялся представлением о том, что заслуживает демонстрации на выставках метрополии. Отсюда характерная избирательность: богато украшенные изделия городских ремесленников фиксировались охотнее, чем повседневная

утварь сельского населения, а женская одежда описывалась через призму внешнего наблюдателя, лишенного доступа к домашней сфере. Эти умолчания сами по себе являются историческим фактом и подлежат специальному источниковедческому анализу.

Ограниченность колониального этапа очевидна, но его эмпирический вклад недооценивать нельзя. Именно тогда были собраны музейные коллекции, выполнена фотофиксация ремесленных процессов, записаны местные названия предметов – материал, к которому исследователи возвращаются до сих пор и без которого позднейшие реконструкции были бы невозможны.

Рубеж 1920-х гг. отмечен появлением новой институциональной среды: Средазкомстарис, систематические экспедиции, формирование национальных исследовательских кадров. Первым признаком смены парадигмы стал переход от описания предмета к описанию производственного процесса. Монография Е.М. Пещеревой о гончарном производстве Средней Азии рассматривает ремесло как целостную систему, включающую технологию, разделение труда, цеховую организацию и обрядовую практику [4, с. 112]. Вещь перестала быть самодостаточным объектом и стала точкой входа в социальную структуру.

Не менее значимой была работа с локальными исследовательскими традициями. Экспедиционная практика 1920–1930-х гг. приучила исследователей фиксировать не только предмет, но и его местное наименование, круг употребления, сезонность, связанные с ним запреты. Такой протокол наблюдения существенно повысил ценность полевых материалов: даже там, где авторская интерпретация сегодня выглядит устаревшей, сама фиксация допускает повторное прочтение в рамках позднейших исследовательских программ.

Далее в советской науке отчетливо разошлись две линии. Первая, формационная, интерпретировала материальную культуру как показатель уровня развития производительных сил; кустарное ремесло описывалось в терминах пережитка, подлежащего преодолению. Вторая, этногенетическая, видела в вещи устойчивый этнический маркер. Классическим образцом второго подхода служат исследования К.Ш. Шаниязова, где особенности одежды, жилища и хозяйственного инвентаря привлекаются как аргумент в реконструкции этнической истории отдельных групп узбеков [9, с. 78].

Существенное расширение источниковой базы дали археолого-этнографический синтез, характерный для работ Хорезмской экспедиции, а также искусствоведческое направление. Труды Г.А. Пугаченковой и Л.И. Ремпеля впервые последовательно поставили вопрос о преемственности художественных форм – орнамента, композиции, декоративных приемов – на протяжении длительных исторических периодов [5, с. 214]. Отдельное исследование Л.И. Ремпеля об архитектурном орнаменте показало, что орнаментальный мотив может быть прочитан как исторический источник со своей хронологией и ареалом [6, с. 63].

Кульминацией советского этапа применительно к костюму стала работа О.А. Сухаревой. Ее метод соединил три процедуры: терминологический анализ местных названий предметов одежды, выявление локальных вариантов кроя и датировку по конструктивным признакам. Благодаря этому одежда была превращена в датируемый и картографируемый источник, а не осталась иллюстрацией к этнографическому очерку [8, с. 27]. Логическим продолжением этой линии стали исследования Н.П. Лобачевой, применившей ретроспективный метод: раннесредневековые стенные росписи были прочитаны как свидетельство о костюмном комплексе, а поздние этнографические материалы – как ключ к их интерпретации [3, с. 22].

Параллельно происходил еще один сдвиг – от предмета к его функции в обрядовой практике. В работах Н.А. Кислякова, посвященных семье и браку у народов Средней Азии и Казахстана, предметы приданого, свадебной одежды и утвари рассматриваются не сами по себе, а как элементы ритуального обмена и социальных обязательств [2, с. 134]. Вещь начинает описываться через отношения, в которые она включена.

Отдельного упоминания заслуживает изучение жилища. Планировка дома, устройство айвана, расположение хозяйственных помещений трактовались в советской литературе преимущественно как отражение хозяйственного уклада и семейной структуры. Такая постановка вопроса была плодотворной, но она оставляла за пределами анализа

символическую организацию пространства – соотношение чистого и нечистого, мужского и женского, внешнего и внутреннего, – которая реконструируется по обрядовым текстам и по данным о ритуальном использовании предметов [2, с. 141].

Сходным образом обстояло дело с текстильным производством. Технологическая сторона – устройство станка, способы окраски, последовательность операций – описана достаточно полно; напротив, экономическая история промысла, механизмы сбыта, конкуренция с фабричными тканями российского производства во второй половине XIX в. изучены фрагментарно. Между тем именно эти процессы определяли скорость изменения костюмного комплекса, который в этнографической литературе нередко представлен как статичная «традиция» [8, с. 34].

Тем не менее советская парадигма имела внутренние ограничения, которые сегодня следует называть прямо. Первое – телеологизм: развитие материальной культуры описывалось как движение к «новому быту», что заранее обесценивало изучаемый предмет. Второе – редукция символического к экономическому: религиозная и магическая семантика орнамента, покроя, цвета либо замалчивалась, либо объявлялась суеверием. Третье – недостаточное использование архивных фондов; полевой материал ценился выше делопроизводственной документации, между тем как именно последняя содержит сведения о ремесленных объединениях, торговле тканями и налогообложении промыслов.

Обретение независимости республикой открыло третий этап. Его первой задачей стала систематизация и введение в широкий оборот музейного наследия. Работа Н. Содиковой, обобщившая узбекский национальный костюм XIX–XX вв., выполнила именно эту функцию, соединив музейную атрибуцию с региональной типологией [7, с. 31]. Одновременно обозначился и риск: обращение к костюму как к опоре национальной идентичности нередко ведет к нормативизации – конструированию единого «канона», за которым исчезает историческая вариативность локальных традиций.

Зарубежная историография предложила иной ракурс. Исследования, объединенные в проект о текстиле как национальном наследии, рассматривают ткань и одежду одновременно как материальный объект, как ресурс идентичности и как предмет культурной политики [10, с. 15]. Тем самым в поле анализа вводится то, что советская наука выносила за скобки: механизмы отбора, музеефикации и репрезентации, посредством которых часть традиции становится «наследием», а другая часть – забывается.

Существенно, что современный этап не является простым отрицанием советского. Источниковая база, созданная в 1950–1980 гг., остается основной, а разработанные тогда процедуры – терминологический анализ, типология кроя, картографирование локальных вариантов – сохраняют операциональную ценность. Изменился, однако, статус результатов: то, что прежде считалось объективной классификацией этнических групп по вещным признакам, сегодня рассматривается как исследовательская конструкция, возникшая в определенном историческом и политическом контексте [3, с. 41].

Сопоставление трех парадигм позволяет сформулировать главный историографический вывод. Смена установок не сводится к смене оценок или к расширению круга источников. Изменяется исследовательский объект: сначала это вещь как курьез и признак культурного состояния, затем вещь как этнический и хронологический маркер, наконец – материальные практики производства, обращения и наделения значением. Каждая последующая парадигма не отменяет предыдущую, а переопределяет ее результаты, включая накопленный эмпирический материал в новую систему вопросов.

Из этого следует и перечень нерешенных задач. Прежде всего сохраняется разрыв между музейной описательностью и теоретической рефлексией: каталог и концептуальное исследование существуют в значительной мере автономно. Остаются слабо освоенными архивные комплексы, прежде всего фонды канцелярии туркестанского генерал-губернатора и материалы ремесленных управ, хранящиеся в Центральном государственном архиве Республики Узбекистан; их привлечение способно уточнить хронологию технологических изменений. Наконец, отсутствует согласованный терминологический словарь: обозначения

предметов одежды – чапан, мурсак, паранджа – используются разными авторами в несовпадающих значениях, что затрудняет сопоставление результатов.

Перспективным представляется перенос узбекистанского материала в сравнительный евразийский контекст. Типологическое сходство покроя верхней распашной одежды, приемов войлочного и ковроткаческого производства, орнаментальных схем у народов Средней Азии, Поволжья, Урала и Сибири образует поле, в котором проверяются гипотезы о культурных заимствованиях, конвергенции и общем историческом субстрате. Такое сопоставление, опирающееся на источниковедчески выверенное описание вещи, представляется наиболее продуктивным направлением дальнейшей работы.

Список источников и литературы:

1. Бартольд В.В. Сочинения. Т. 2. Ч. 1. Общие работы по истории Средней Азии. М.: Вост. лит-ра, 1963. 1020 с.
2. Кисляков Н.А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л.: Наука, 1969. 240 с.
3. Лобачева Н.П. Среднеазиатский костюм раннесредневековой эпохи (по данным стенных росписей) // Костюм народов Средней Азии. М.: Наука, 1979. С. 18–48.
4. Пещерева Е.М. Гончарное производство Средней Азии. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1959. 396 с.
5. Пугаченкова Г.А., Рempель Л.И. История искусств Узбекистана с древнейших времен до середины XIX века. М.: Искусство, 1965. 688 с.
6. Рempель Л.И. Архитектурный орнамент Узбекистана. Ташкент: Госиздат УзССР, 1961. 606 с.
7. Содикова Н. Узбекский национальный костюм XIX–XX вв. Ташкент: Узбекистан, 2003. 152 с.
8. Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX – начало XX в.). М.: Наука, 1982. 142 с.
9. Шаниязов К.Ш. Узбеки-карлуки. Историко-этнографический очерк. Ташкент: Наука, 1964. 196 с.
10. Mentges G., Shamukhitdinova L. (eds.) Textiles as National Heritage: Identities, Politics and Material Culture. Münster: Waxmann, 2017. 268 p.

© Дониеров А.Х., 2026

УДК 398.2

Жолдасбаева Г.А.
г. Нукус, Республика Каракалпакстан Республики Узбекистан

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ОБРАЗА КОНЯ В КАРАКАЛПАКСКИХ ГЕРОИЧЕСКИХ ЭПОСАХ

Аннотация: *В работе рассматривается роль коня в представлениях, верованиях и обрядовых практиках каракалпаков через призму героических эпосов. В качестве источников использованы каракалпакские героические эпосы «Алпамыс», «Коблан» и «Кырк кыз», а также ряд историко-этнографических источников. В ходе анализа применялись текстологический и историко-сопоставительный методы.*

Ключевые слова: *каракалпаки, эпос, конь, Умай, крылатый конь.*

Zholdasbaeva G.A.
Nukus, Republic of Karakalpakstan, Uzbekistan

ETHNOGRAPHIC ASPECTS OF THE IMAGE OF THE HORSE IN KARAKALPAK HEROIC EPICS

Abstract: *This paper examines the role of the horse in the beliefs, representations, and ritual practices of the Karakalpaks through the lens of heroic epics. The study draws on the Karakalpak heroic epics "Alpamys," "Koblan," and "Kyrk Kyz," as well as a range of historical and ethnographic sources. Textual analysis and comparative historical methods were employed in the course of the research.*

Keywords: *Karakalpaks, epic, horse, Umay, winged horse.*

В традиционной культуре каракалпаков, основанной на кочевом образе жизни, конь занимал особое место. Одним из главных хозяйственных занятий у них было скотоводство, включавшее и коневодство. Лошадь использовалась не только как средство передвижения и перевозки грузов, но и играла важную роль в хозяйственной и повседневной жизни. Продукты коневодства применялись в питании, а шерсть, грива и хвост использовались в ремесленной практике. Наряду с этим с конем были связаны разнообразные обряды и верования.

Значимость коня нашла отражение не только в хозяйственной деятельности, но и духовной культуре каракалпаков. Много информации о почитании коней сохранилось в устном народном творчестве, особенно в героических эпосах. В них конь выступает не только как средство передвижения, но и как верный спутник богатыря, обладающий магическими свойствами, такими как способность летать, говорить и т.д. Героические эпосы были объектом исследования ряда ученых, таких как Т. Жданко, А.С. Морозова, Х. Есбергенова, Ж. Хошниязова, З. Курбанова и др. Однако образ коня и связанные с ним представления в контексте традиционного мировоззрения каракалпаков остаются недостаточно изученными. Поэтому целью данной работы является анализ образа коня в каракалпакских героических эпосах как отражения традиционных представлений, верований и обрядовой практики. В качестве источников привлекаются каракалпакские героические эпосы «Алпамыс», «Коблан» и «Кырк кыз», а также различные историко-этнографические материалы.

В каракалпакских героических эпосах конь нередко наделяется сакральностью происхождения, например, в эпосе «Алпамыс» встречаются такие строки:

Жүйрик екен Байшубар
Қандай бийе туўыпты?
Суў тулпардан болғанды,
Жел бийеден туўғанды
Ҳаслы – кәри қумайды [5, 19 б.].

В этих строках говорится о том, что Байшубар – конь Алпамыса отличается быстротой, происходит от водного тулпара и рожден от ветровой кобылицы, являясь потомком *Қумай* (Умай). Этот мотив связан с древними представлениями о сакральном происхождении чудесного коня. Как известно, Умай является одним из высших божеств тюрко-монгольской мифологии, покровительницей женщин и детей, а также плодородия и животного мира. Образ Умай встречается в эпосах многих народов, например, в башкирском эпосе «Урал батыр», где Хумай является дочерью Солнца и небесного царя Самрау. Образ Хумай также присутствует в эпосе «Акбузат» и других фольклорных произведениях башкир.

Во многих эпосах богатырские кони спускаются с неба. Это в частности характерно для башкирских эпических повествований: так, в эпосе «Урал батыр» волшебный конь спускается с неба. Мотив «Благородный конь спустился с неба» является инвариантом мотива «Благородный конь вышел из озера (моря)» [2, с. 210]. Хотя в каракалпакских героических повествованиях отсутствуют прямые указания на спуск коня с неба, в них встречаются образы облачных коней:

Жуз жигит ертип изине, *Сто джигитов последовали за ним,*
Минип булыт атларын [6, 523 б.]. *Оседлав облачных коней.*

Также распространены упоминания о крылатых конях. К примеру, конь Коблана в эпосе наделен магической силой и умеет летать:

Ушқан қус яңлы дийўалға *Как птица взвился он к небесам*
Барып қонды сол ўакта [6, 449 б.]. *И сел на крепостную стену.*

Такие свойства характерны и для коня Алпамыса: во многих вариантах эпоса говорится, что у Байшубара есть крылья. Образ крылатых коней встречается во многих и тюрских героических повествованиях и отражает древние мифологические воззрения о его сверхъестественной природе.

Подобные представления, по-видимому, имеют более глубокие историко-культурные корни и находят параллели в религиозных верованиях. Так, как указывает С.П. Толстов, культ «небесных коней» («тянь-ма») нашел широкое отражение в верованиях народов Средней Азии кангюйско-кушанского периода, сведения о которых можно почерпнуть в китайских источниках: в Ши-цзи и Цзянь-Ханшу, в отчете о путешествии Чжан-цяня. Он отмечает, что конь занимает важное место в древних домусульманских верованиях Средней Азии, о чем свидетельствуют и материалы изобразительного искусства Хорезма [4, с. 207–208].

Представления о крылатых скакунах нашли отражение и в археологических находках. В культурном слое города Кердер (территория современного Нукусского района), относящемся к IX–X векам, была найдена желтоглазурованная миска, внутри которой изображен скачущий конь без всадника, выполненный коричнево-красными красками. На шее коня изображены короткие крылья. Эта миска пролежала в культурном слое города более 1000 лет, и изображение на ней сохранилось до наших дней не полностью [8, 81 б.].

В каракалпакских героических эпосах встречаются упоминания известных мифологических коней, в том числе коня Дульдуля:

Тулпар екен өзбек минген Байшубар
Дүлдүлдей бар екен аттың ғайраты [5, 133 б.].

Здесь говорится, что Байшубар обладает силой, подобной Дульдулю. Дульдуль в исламской традиции известен как легендарный конь Али. Сравнение с ним отражает влияние религиозных представлений на формирование образа эпического коня.

Кроме того, конь занимал значительное место в обрядовой практике каракалпаков. Было распространено представление об особой магической силе коня и конской сбруи. Как отмечают Х. Есбергенов и Т. Атамуратов, обязательными предметами во время родов женщины были *бақан* (элемент юрты) и уздечка [3, с. 130]. Эта традиция нашла отражение и в эпических текстах. В эпосе «Алпамыс» говорится:

Аршадан бақан көмдирди, *Из арчи сделали кол,*
Тилләдан жүўен кердирди, *И из золота вставили удила,*
Жети күн жатты толғатып, *Она семь дней лежала, мучаясь родами,*
Ат басындай ул туўды [5, 5 б.]. *И родился сын величиной с конскую голову.*

Использование указанных предметов в родильной обрядности должно было облегчить роды и одновременно защитить роженицу от неблагоприятных воздействий нечистой силы. По мнению Х. Есбергенова и Т. Атамуратова, данная практика связана со способность лошади отпугивать злых духов. Аналогичные представления прослеживаются и у других народов Средней Азии [3, с. 131].

Конь представлен не только в мифологических представлениях, но и в системе традиционных социальных отношений. У каракалпаков существовал обряд *енши* – дарения различных предметов при рождении ребенка, свадьбе. В качестве *енши* вручали в том числе скот или лошадей. Об этом упоминается в героических эпосах: нередко герои получали своего коня именно в качестве енши. Например:

Жети жасыңда еншиге айтқан, *В семь лет ты попросил свою долю,*
Шубар тай деген атың бар [5, 96 б.]. *И у тебя есть конь по имени Шубар Тай.*

Кер бийениң изинде *По следу кер-бии*

Бир тары тай көринди	*Показался пегий жеребенок.*
Еншиме соны береди	*Дадут мне его в мою долю*
Атамыз бенен енемиз [6, б. 423 б.].	*Наши отец и мать.*

В традиционной культуре каракалпаков торжества, особенно свадебные, часто сопровождались различными состязаниями, среди которых были конные скачки. В каракалпакских героических повествованиях эпические кони нередко побеждают в этих состязаниях и тем самым оказывают влияние на судьбу героя. Конь в эпосах выступает не только как средство передвижения, но и как активный участник событий. Ярким примером этого является эпос «*Кырк кыз*», где Гулайим обращается к своему коню с просьбой о победе:

Жаслайымнан бағып ем
Маңлайымнан ағып тер
Алтыннан сайлап салдым ер
Адамның сүтин емиздим
Жасымнан баққан жолдасым
Айналайын Қарагер
Жаның болса жәниўар
Абыройды алып бер [7, 54 б.].

Помимо этого, кони широко использовались в традиционных народных играх, таких как *ылақ* или *көкпар* (козлодрание). В них конь выступает не просто как средство передвижения, но и как участник игры, от которого во многом зависит успех всадника. Эта игра широко известна среди узбеков, казахов, кыргызов, башкир, алтайцев и других народов.

В заключение можно сказать, что образ коня в каракалпакских героических эпосах отражает традиционные представления народа. В эпических текстах конь часто имеет сакральные черты и связан с мифологическими представлениями о небе, воде и покровительстве высших сил. Одновременно он играет важную роль в обрядовой и повседневной жизни – связан с родильными обрядами, обычаем *еншi* и конными состязаниями.

Список источников и литературы:

1. Аминев З.Г. Эпос «Урал батыр» и мифология башкир. Уфа: ДизайнПресс, 2013. 160 с.
2. Ахмадрахимова О.В., Мустафина Р.Д. Верный конь: спутник и товарищ героя (на примере произведений башкирского фольклора) // Современный ученый. 2021. № 1. С. 210–214.
3. Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус, 1975. 212 с.
4. Толстов С.П. Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. М., 1948. 352 с.
5. Қарақалпақ фольклоры (көп томлық). Т. 1–8: Алпамыс. Нөкис: Қарақалпақстан, 2007.
6. Қарақалпақ фольклоры (көп томлық). Т. 9–13: Қоблан Кәрам жыраў варианты. Ташкент: Маънавият, 2009.
7. Қарақалпақ фольклоры. Т. 9–13: Қырық қыз Қурбанбай жыраў варианты. Ташкент: Маънавият, 2009.
8. Хошниязов Ж. Каракалпак каҳарманлык дәстанларындағы ат жасаўларының тарийхый-эстетикалык дәрежелери // Вестник Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан. № 5 (156). 1998.

© Жолдасбаева Г.А., 2026

УДК 39(575.172):641.5

Жолдасбаева Г.Р.
г. Нукус, Республика Каракалпакстан Республики Узбекистан

ТРАДИЦИОННАЯ КУХНЯ КАРАКАЛПАКОВ КАК ОТРАЖЕНИЕ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССОВ И ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ АДАПТАЦИИ

Аннотация. *В статье рассматривается традиционная кухня каракалпаков как важный элемент материальной культуры, отражающий историко-культурные процессы и особенности экологической адаптации народа. Анализируются основные компоненты пищевого рациона, способы приготовления и хранения продуктов, сформировавшиеся под влиянием природно-климатических условий Приаральского региона.*

Ключевые слова: *каракалпаки, традиционное питание, зерновые продукты, молочные продукты, рыбные и мясные продукты.*

Zholdasbaeva G.R.
Nukus, Republic of Karakalpakstan, Uzbekistan

THE TRADITIONAL CUISINE OF THE KARAKALPAKS AS A REFLECTION OF HISTORICAL AND CULTURAL PROCESSES AND ECOLOGICAL ADAPTATION

Abstract. *This article examines the traditional cuisine of the Karakalpaks as an important component of material culture, reflecting historical and cultural processes as well as the specific features of the people's ecological adaptation. The study analyzes the main components of the diet, as well as methods of food preparation and preservation that have developed under the influence of the natural and climatic conditions of the Aral Sea region.*

Keywords*: Karakalpaks, traditional diet, cereal products, dairy products, fish and meat products.*

Традиционная кухня каракалпаков формировалась под воздействием сложных историко-культурных процессов и специфических природно-экологических условий Приаралья. На протяжении веков хозяйственная деятельность каракалпакского народа, основанная на сочетании полукочевых и оседлых форм жизни, оказывала непосредственное влияние на характер питания, способы приготовления пищи и структуру рациона.

Сведения о традиционной пище можно найти в записках различных путешественников и участников миссий, побывавших в Средней Азии. Так, Г.И. Данилевский сообщал о занятиях каракалпаков земледелием, в частности о возделывании сорго, пшеницы, проса и ячменя [3, с. 62–139], А.В. Каульбарс отмечал повседневное употребление ими сливочного масла [8, с. 631]. В XX в. подробное описание традиционной пищи каракалпаков приведено в работах А.С. Морозовой [11, с. 188–234], У.Х. Шалекенова [15, с. 269–372], Т.А. Жданко [4, с. 146–171], С. К. Камалова [6, с. 93–95], Р. Косбергенова [16, с. 56–63] и А.Т. Бекмуратовой [2, с. 112–142]. Современные исследования трансформации традиционных практик питания представлены работами Р.С. Камаловой и З.И. Курбановой [7, с. 99–103], Р. Баллиевой [1, с. 156–167], Г.У. Сейдаметовой и др. [14, с. 98–111] и З. И. Курбановой [9, с. 58–61]. Различные обряды, связанные с пищей, проводившиеся во время свадебных торжеств у узбеков и каракалпаков, стали объектом исследования Г.Ш. Зунуновой и З.И. Курбановой [5, с. 253–265]. Использование отдельных видов зерновых в обрядах и ритуалах приведено в исследовании З.И. Курбановой и Ш.Ш. Амирова [10, с. 94–111].

Рацион питания каракалпаков имел ярко выраженный сезонный характер, что лаконично выражено в народной пословице «*Úsh ay sawınım, úsh ay qawınım, úsh ay qabaǵım, úsh ay shabaǵım*» («Три месяца тыквы, три месяца рыбы, три месяца дыни, три месяца молока») [2, с. 112–142]. Эта формула отражает чередование доминирующих продуктов питания в течение года и напрямую связана с природно-климатическими условиями региона. Весной в связи с массовым отелом и окотом наблюдался избыток молочных продуктов (*Úsh ay sawınım*); лето

характеризовалось созреванием бахчевых и овощных культур (*Úsh ay qawınım*); на осень приходился сбор тыквы и других осенних плодов (*Úsh ay qabaǵım*); зима традиционно сопровождалась активным потреблением рыбы (*Úsh ay shabaǵım*). Таким образом, питание каракалпаков формировалось в тесной зависимости от сезонной доступности сельскохозяйственных, скотоводческих ресурсов, а практики переработки и хранения позволяли сглаживать сезонные колебания поставок продовольствия.

Традиционное питание каракалпаков подразделяется на мучные, молочные, мясные и рыбные блюда, а также фрукты и овощи. Каждая из этих категорий играет специфическую роль в обеспечении пищевой ценности и устойчивости рациона [2, с. 112–142].

Г.И. Данилевский перечисляет ряд зерновых, культивируемых каракалпаками в XIX веке: пшеница (*biyday*), которую сеяли ранней осенью, а убирали в начале июня. Ячмень (*arpa*) и просо (*tarı*) возделывались в меньших объемах: посев проводили в апреле, а уборку – в начале сентября. Сорго (*júweri*) высаживали также в начале апреля; после посева осуществляли два полива, а уборку выполняли после первых заморозков, как правило, в конце сентября – начале октября [3, с. 62–139].

Важное место в продовольственном наборе играли такие зерновые, как пшеница, просо и их производные (*qurmaq*), рис и его производные (*shigin*); бахчевые – дыня, арбуз, тыква; овощные культуры – маш, лук, морковь, огурцы и плодовые – урюк, яблоки, виноград и дикая маслина (лох жийде) [11, с. 189–190]. Свежие овощи и фрукты потреблялись главным образом в период созревания; для зимнего запаса широко практиковали сушку и хранение. Особое место среди сушеных фруктов занимали тонкие полоски высушенной дыни (*qawın qaq*), используемые также для приготовления высушенного дынного курта (*qawın qurt*) круглой или овальной формы [15, с. 269–372].

Традиционно основу питания составляло сорго. Наиболее популярным блюдом из сорго было такое кушанье, как *júweri gúrtik*. Оно представляет собой клецки, приготовленные путем заваривания теста в бульоне. Отдельно готовился соус – мелко нарезанный лук заливали бульонным жиром и подавали к супу [11, с. 225].

Похлебка – *jarma* готовилась из дробленых зерен сорго и была повседневным блюдом, присутствовавшим практически в каждой семье. Помимо нее широко готовились и другие мучные похлебки: жидкая из различных сортов муки (сорговой, просяной, пшеничной), называемая *bılamıq*, более густая – *qattı bılamıq*. Все мучные каши традиционно подавали с творогом или свежим молоком.

Наряду с мучными кашами существовал широкий набор каш *góje*, маркируемых по основному зерну: сорговая каша (*júweri góje*), рисовая каша (*gúrish góje*), просяная каша (*sók góje*) и т.п.; отдельное блюдо из маша (бобовое растение) именовалось *mashaba*. В каши обычно добавляли масло, творог или молоко. В условиях отсутствия ячменя и муки для похлебки готовили хлебный суп *nan sorpa*: в котле разогревали масло или растапливали животный жир, заливали водой, доводили до кипения, солили и добавляли хлеб, давая ему слегка развариться.

Máyek bórek – традиционное каракалпакское блюдо из яиц, отличающееся сложностью приготовления. Это небольшие конвертики из теста, в которые заливают начинку из сырых взбитых яиц, приправленных солью, маслом и молоком или молозивом; после заполнения конвертики отваривают. Исследователи отмечают уникальность этого блюда – аналогов в рационе других народов Средней Азии не зафиксировано [11, с. 216–219].

Один из излюбленных сортов хлеба у каракалпаков – *zaǵara*, который готовят из джугарной муки. В муку добавляют отваренную и раздавленную морковь, соль, затем вливают горячую кипяченую воду, быстро замешивают и оставляют тесто для брожения; зимой в тесто часто вводят отварную тыкву. После того, как тесто настоится, его раскатывают и выпекают в разогретом тандыре; процесс изготовления *zaǵara* занимает больше времени, чем приготовление обычного пшеничного хлеба.

К традиционным лакомствам относится и *iyjan* – десерт, приготовляемый из кунжута. Очищенный кунжут обжаривают и растирают в ступке; к полученной массе добавляют *zaǵara*,

также истолченную в ступке, и подслащивают сахаром. В результате получается питательный и вкусный десерт [7, с. 99–103].

Просо (*tarı)* у каракалпаков было так же широко распространено, как и сорго. Преимущество *tarı* заключается в том, что оно по сравнению с другими зерновыми созревает быстрее и требует меньше ухода [6, с. 94]. Из проса приготовляли множество блюд. Одно из любимых – *sók*, для чего *tarı* варят в воде, а затем слегка поджаривают, очищают и в таком виде хранят для дальнейшего использования. Иногда готовят кашу (*sók góje*) с добавлением молока, растопленного масла или жареного лука на бараньем сале [15, с. 269–372].

Sók, распаренный в кипяченой воде и заправленный маслом и медом, представляет собой блюдо под названием *may sók*. Пожилым женщинам и малышам без зубов давали перемолотой *sók*; такое блюдо называли *taqan* [16, с. 59].

Немалое место в питании отводилось рису (*gúrish*). Плов являлся излюбленным блюдом у узбеков и туркмен, а каракалпаки готовили его главным образом по праздникам и для гостей [15, с. 269–372].

Мясо занимало важное место в культуре питания. Предпочтение отдается говядине. Мясной бульон, в зависимости от того, какое в него кладут тесто, имеет определенные названия. Так, суп с нарезанными кусочками теста в виде лапши, назывался *úzben*. Готовили и суп (*sıqpan)*, когда в кипящий бульон клали тесто, выдавливая его между пальцами в зажатом кулаке [11, с. 224].

У каракалпаков тыква часто заменяла картофель: ее варили в супе, жарили с мясом, использовали как начинку для пирогов [11, с. 226]. Выращивали два вида тыквы – *qara asqabaq* и *sálle asqabaq*, различающиеся по внешнему виду и вкусу; *sálle* считалась вкуснее и выращивалась в большом количестве. Тыква хорошо хранилась до конца зимы [6, с. 95].

Из разновидности тыквы *asqabaq* готовили множество блюд. Когда *asqabaq* была молодой, ее резали и готовили с простоквашей, кушанье называлось *asqabaq jarma* или *asqabaq bılamıq*. После того, как тыква становилась более твердой, ее жарили в масле, добавляли клецки из теста *gúrtik* и употребляли как *asqabaq sorpa* или *asqabaq gúrtik*. Также тыкву нарезали, клали в кастрюлю и, не разминая, добавляли тесто и простоквашу – получалось блюдо *asqabaq úzben* [16, с. 60].

Молочные продукты играли важную роль в каракалпакской кухне. Помимо коровьего молока, в употреблении было овечье и козье. Из коровьего молока изготавливали разнообразные продукты: простоквашу и *ayran* (кисломолочный напиток, получаемый после взбивания катыка и отделения из него масла), сыр *qurt*, масло *sarı may*, творог *toraq*. В аулах получение сливок было затруднено: дети чаще пили свежее молоко, а взрослые предпочитали простоквашу. Молочные продукты заготавливали про запас на зиму: делали масло, сыр и творог [11, с. 191–192].

Для получения масла простоквашу в течение нескольких дней собирали и затем взбивали в специальных сосудах *gúbi*; готовое масло раскладывали в специальные сосуды, хранили для употребления зимой [2, с. 112–142]. Со слов информатора, его мать каждое утро подогревала молоко и добавляла в него масло, а вечером давала простоквашу. «Когда болело горло, давали молоко с маслом и медом. Я до сих пор пользуюсь этим способом» [12].

Творог, хранящийся в специальных мешках *tulıp* (кожаный мешок), назывался *toraq*. Плотно сжимая порции творога в руках, из него изготавливали твердые удлиненные сыры – *qurt*. Их иногда употребляли как сладость, подавали к чаю. По составу *toraq* и *qurt* похожи, но различаются способом хранения и формой: *toraq* хранился в *tulıp*, тогда как *qurt* (разных размеров) формовали в удобную для повседневного употребления форму. Раньше каракалпаки редко пили чай; гостей чаще угощали простоквашей, айраном или катыбыламыком [2, с. 112–142].

Каракалпаки, проживавшие вдоль озер, реки Амударьи и Аральского моря, восполняли дефицит белка рыбой, которая была для них основным источником питания. В описаниях путешественников XIX века часто отмечается, что жители северных районов употребляли много рыбы. Разнообразие видов рыб в Амударье и во внутренних озерах давало населению

широкий выбор. К ценным видам белой рыбы, которую чаще всего жарили, каракалпаки относили осетра «бекре» и сома «суен». Жир осетра использовали и в лечебных целях [11, с. 196].

Традиционные рыбные блюда низовьев Амударьи – это жареная рыба и рыбный суп карма *qarma*. Для кармы годилась любая рыба, но чаще использовали мальков леща *shabaq* и сома *ılaqa*. *Qarma* готовилась так: тщательно очищенную от костей и мелко нарезанную рыбу кипятили в воде и затем клали туда тесто. Ели *qarma* руками из общей посуды, а суп подавали в маленьких чашках. Каракалпаки также употребляли соленую и копченую рыбу; тонкие пластинки рыбы солили в виде *qaqpash* [11, с. 222]. Существовал еще один вид рыбного бульона – *shalma qarma*, который варили из щуки, сазана и мальков, но дополнительно загущали мукой [2, с. 112–142].

Рыбий жир также входил в рацион: на нем жарили рыбу и баурсаки, иногда готовили плов. Употребляли и рыбью икру. Блюдо из икры называлось *uwıldırıq nan*: икру готовили иногда с небольшим добавлением муки и жарили на сковороде. Икру также обваливали в муке и жарили в масле – это блюдо называли *quymaq*. Кроме того, икру сушили и хранили про запас [2, с. 112–142]. О том, что рыба составляла значимую часть практик питания, подтверждают слова информатора: «Когда мы были детьми, мама варила нам суп из осетра. Это очень полезно при гриппе и простуде. При болях в горле мы пили рыбий жир. Отец всегда давал нам мозг рыбы, считая, что это развивает разум детей» [13].

В советский период у каракалпаков получили распространение овощи, ранее не характерные для местного земледелия: капуста, помидоры, свекла, картофель и другие культуры [15, с. 269–372]. Их массовое внедрение происходило постепенно: картофель, появившийся в регионе в 1940–1950 годы, продавался в магазинах с осени до конца зимы, однако население сначала не восприняло его, и чтобы реализовать, его продавали в качестве довеска к муке [14, с. 98–111]. С течением времени картофель вошел в число повседневных продуктов каракалпакской кухни и стал основой для многих блюд.

В последней четверти XX века каракалпакская система питания обогатилась новыми продуктами и способами приготовления: развивались гриль-технологии, барбекю и другие методы. Из кухонь других народов пришли отдельные блюда – турецкие (шаурма, донер-кебаб), итальянские (пицца), японские (суши, роллы) и др. С начала 2000-х в республику стали завозить экзотические фрукты (ананас, банан, киви, грейпфрут), а также современное кухонное и бытовое оборудование. Каракалпакская кухня активно заимствовала блюда других культур. В рацион вошли уйгурские и дунганские блюда – манты, лагман; из башкирской и татарской кухни – беляши и чак-чак; из русской – борщ, окрошка, вареники, блины, холодец. Широко распространились и корейские блюда – рисовая лапша (фунчоза), суп кукси, различные салаты, пекинская капуста, папоротник, водоросли, спаржа, блюда из сырого картофеля и сырой рыбы, пэгдзя и другие. Салат из корейской капусты – кимчи (шимчи) начали употреблять с 1970–1980 годов; сегодня многие каракалпаки уже не представляют повседневного меню без кимчи: если на ужин готовят плов, на стол почти обязательно ставят кимчи [9, с. 58–61].

Традиционная кухня каракалпаков является отражением историко-культурного развития народа и его тесной взаимосвязи с окружающей природной средой. Анализ пищевых традиций показал, что рацион каракалпаков характеризуется рациональностью, сезонностью и экологической обусловленностью. Использование доступных продуктов, таких как мясо, молочные изделия и зерновые культуры, свидетельствует о глубокой приспособленности к аридным условиям и нестабильности природной среды.

Список источников и литературы:

1. Баллиева Р. Каракалпакский этнос и традиционное природопользование. Ташкент, 2022. 236 с.

2. Бекмуратова А. Пища // Этнография каракалпаков XIX – начало XX в. (Материалы и исследования) / Отв. ред. Т.А. Жданко, С.К. Камалов. Ташкент: Фан, 1980. С. 112–142.

3. Данилевский Г.И. Описание Хивинского ханства // Записки Императорского Русского географического общества. Кн. V. СПб., 1851. С. 62–139.

4. Жданко Т.А. Работы Каракалпакского этнографического отряда Хорезмской экспедиции в 1957 г. // Материалы Хорезмской экспедиции. Вып. 4. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 146–171.

5. Зунунова Г.Ш., Курбанова З.И. Кулинарные «коды» в свадебной обрядности узбеков и каракалпаков // Вестник антропологии. 2026. № 4. С. 253–265.

6. Камалов С.К. Каракалпаки XVIII-XIX веках. Ташкент, 1968. 326 с.

7. Камалова Р.С., Курбанова З.И. Трансформационные процессы в традиционной пище каракалпаков в XX веке // Вестник Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан. 2019. №2 (255). С. 99–103.

8. Каульбарс В.А. Низовья Аму-Дарьи, описанные по собственным исследованиям в 1873 г. // ЗРГО. Т. 9. СПб., 1881. 631 с.

9. Курбанова З.И. Позитивные и негативные аспекты влияния глобализации на традиционное питание каракалпаков // Вестник Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан 2023. № 4 (273). С. 58–61.

10. Курбанова З.И., Амиров Ш.Ш. Символика проса в ритуалах и обрядах каракалпаков: историко-этнологические аспекты // Этнографическое обозрение. 2026. № 1. С. 94–111.

11. Морозова А.С. Культура домашнего быта каракалпаков начала XX века (к вопросу этногенеза): Диссертация на соиск… канд. ист. наук. Ташкент, 1954 // Рукописный фонд фундаментальной библиотеки АН РУз. Инв. № РД-247. 255 с.

12. Полевые материалы автора (ПМА). № 8. Экспедиция в Турткулский район, июль 2025 г. Информант: Менлиева Бибисора 1951 г.р.

13. ПМА. № 1. Экспедиция в Мойнакский район, январь 2026 г. Информант: Яхибекова Анипа 1978 г.р.

14. Сейдаметова Г.У., Курбанова З.И., Акимниязова Г.А. Традиционное питание в повседневных практиках жителей Каракалпакстана в 1960-1970 гг. // Вопросы истории. 2022. № 5 (2). С. 98–111.

15. Шалекенов У.Х. Быт каракалпакского крестьянства Чимбайского района в прошлом и настоящем // ТХАЭЭ. Т. 3. М., 1958. С. 269–372.

16. Қосбергенов Р. Қарақалпақ халқының колониал дәўирдеги мәденияты ҳәм турмысы (1873–1917). Нөкис, 1970. 112 с.

©Жолдасбаева Г.Р., 2026

УДК 39:393

Изиляев А.А.
с. Большесухоязово Мишкинского района РБ, Россия

ОБРАЗ КУКУШКИ В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫХ ОБРЯДАХ МАРИЙЦЕВ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

Аннотация. *В статье анализируется образ кукушки в похоронно-поминальной обрядности марийцев Башкортостана, воплощенный в ритуальном шесте с фигуркой птицы. Исследование выполнено на основе полевых материалов автора (1994–2025 гг.), а также этнографической литературы по данной проблеме. Особое внимание уделено феномену устойчивости архаичного элемента – установки «шеста с кукушкой» – в условиях масштабных трансформаций традиционной культуры. Несмотря на значительный интерес к данному ритуалу в научных и общественных кругах, комплексные исследования, подробно освещающие этот феномен, до сих пор отсутствуют.*

Ключевые слова: *шест с фигуркой кукушки, образ кукушки, похоронно-поминальный обряд, восточные марийцы, архаичность.*

Izilyaev A.A.
Bolshesukhoyazovo vil., Mishkinsky District,
the Republic of Bashkortostan, Russia

THE IMAGE OF THE CUCKOO IN THE FUNERAL AND MEMORIAL RITES OF THE MARI PEOPLE OF THE REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN

Abstract. *The article analyzes the image of the cuckoo in the funeral and memorial rituals of the Mari people of Bashkortostan, embodied in a ritual pole with a figurine of a bird. The work is based on the author's field materials (1994–2026) and ethnographic literature. Special attention is paid to the phenomenon of the persistence of an archaic element – the "pole with a cuckoo" installation – in the context of large – scale transformations of traditional culture. The author defines the semiotic and social role of the cuckoo image as a marker of ethnic identity. Despite the significant interest in this ritual in scientific and public circles, comprehensive studies that provide detailed information about this phenomenon are still lacking.*

Keywords: *a pole with a figurine of a cuckoo, the image of a cuckoo, a funeral and memorial rite, the Eastern Mari people, archaism.*

Кукушка предстает в образе вещей птицы и дарительницы жизни в мифологиях, обычаях и обрядах тюрко-монгольских, финно-угорских, тунгусо-маньчжурских, китайско-тибетских, индоиранских, славянских, романских, германских народов, албанцев, скандинавов и других народов [2, с. 129].

Вопрос о семантике надмогильных шестов с изображением кукушки, в той или иной мере, неоднократно становился предметом научных исследований. Первым исследователем, зафиксировавшим надмогильные шесты у марийцев с фигурками кукушек сверху, был выдающийся ученый-этнограф, антрополог С.И. Руденко [7]. Известные археологи Н.А. Мажитов и А.Н. Султанова считают, что подобные конструкции у марийцев могли выполнять функцию приманки, привлекавшей птиц к останкам для их последующего поедания [4, с. 48]. Г.Р. Шагапова и Г.М. Яфаева выдвинули гипотезу, согласно которой в традиционных представлениях марийцев кукушка выступала медиатором между миром живых и мертвых, олицетворяя душу [8, с. 101]. Ю.А. Калиев в своем анализе образов кукушки и лебедя вводит понятие «*Юмын куку*» («Божья кукушка») [3, с. 60]. Последний образ был зафиксирован и в ходе нашего полевого исследования в д. Верхний Сухояз Мишкинского района. Следует отметить, что существующим работам по данной теме зачастую недостает эмпирической базы: авторы редко опираются на актуальные полевые материалы из локаций, где до сих пор сохраняется обряд установки надмогильных шестов. Особого внимания заслуживает исследование А.Ф. Илимбетовой, в котором детально проанализирован образ кукушки в духовной культуре башкир [2]. Сравнительный анализ данной работы позволяет выявить значительное сходство между орнитоморфными культами башкир и марийцев Большесухоязовского куста. Р.Р. Садиков, проанализировав собранную С.И. Руденко коллекцию, отметил скульптурку кукушки, приобретенную в селе Чураево [7, с. 230]. В современной похоронно-поминальной обрядности жителей данного населенного пункта этот элемент уже не встречается. По свидетельству учителя истории Е.М. Николкина (1966 г.р.), надмогильные шесты с фигурками кукушки устанавливали еще в период его детства. Факт существования еще сохранившихся фигурок кукушек подтверждает и Р.Р. Садиков, наблюдавший шесты с кукушками во время полевой экспедиции в 2010 году. По мнению Олега Миронова (1958 г.р.), в прошлом педагога, а ныне служителя традиционной марийской религии – *карта* (*моллы*), исчезновение обычая связано с уходом из жизни мастеров по изготовлению фигурок кукушки. Он предпринимает усилия по возрождению этой традиции.

В настоящее время надмогильные шесты с изображением кукушки сохранились лишь у восточных марийцев пяти деревень: Верхний Сухояз, Тынбаево, Новониколаевка (У Тынбай, дословный перевод Новое Тынбаево), Старокульчубаево и Кильметево Мишкинского района.

Два десятилетия назад на территории старых захоронений ряда сельских кладбищ, в частности в Кайраково, Старокаргино и Чураево, еще можно было обнаружить скульптурные изображения кукушек, находившиеся в стадии сильного разрушения. Данные населенные пункты, административно относящиеся сегодня к Мишкинскому району, до 1930 г. входили в состав Чураевской волости Бирского уезда (кантона). Первые упоминания о марийских поселениях на этих землях относятся 1605–1606 годам, что делает их старейшими марийскими селениями на территории Башкирии [1, с. 83]. Согласно полевым материалам, собранным у местных жителей, вплоть до 1920-х годов в окрестностях деревни Верхний Сухояз располагалось крупное марийское кладбище, где встречались несколько видов скульптурок кукушки. Оно служило местом захоронения для жителей многих близлежащих селений. По имеющимся данным, кладбище было ликвидировано по распоряжению народного заседателя Андрея Мандиева в 20-30 годы XX в. [1, с. 66]. Кроме того, существование отдельного «*Кайык керемета*» («Птичьего керемета»), которого почитали жители деревень Курманаево и Чураево, свидетельствует о глубоких традициях культа птиц в этом регионе [9, с. 129].

Большой интерес вызывает предание о происхождении рода *Кази* (д. Верхний Сухояз), согласно которому предки этого рода связывали свое происхождение с яйцом кукушки, которое было снесено в березовой роще во дворе Султан Керемета. Отметим, что легенда не называет этот род древнейшим в регионе. Согласно ей, березовая роща возникла лишь после вырубки лип, необходимых для строительства двора Султан Керемета. Первые же марийцы здесь произошли из яиц, отложенных кукушкой в гнездах на тех самых старых липах [6]. В прошлом среди марийского населения деревня была известна под названием «*Пиште Соказа*», что в переводе означает «Липовый Сухояз» [1, с. 143].

История рода *Кази* (*Кази насыл*) связана не только с образом кукушки, но и с «Лебединым Кереметом» (*Йӱксӧ-керемет*). Информант Никонор Изиляевич Изиляев (1940 г.р.) рассказывал, что его отец, Казиев Изилай (1906 г.р.), родился у небольшой речки рядом с этим святилищем (*Лай вер* – спокойное, красивое и хорошее пологое место у реки), получив свое имя в честь места своего рождения.

Анастасия Яковлевна Яныбаева (1921–2008), уроженка д. Большесухоязово, работала учителем и завучем в местной средней школы. В своих воспоминаниях она упоминала весенний праздник, посвященный кукушке, который проводился жителями д. Верхний Сухояз в близлежащей роще (точное местоположение не установлено). Обряд сопровождался развешиванием на кустах множества деревянных фигурок кукушек и был посвящен началу кукования кукушки. Также она, вспоминая слова матери, рассказывала, что в праздновании охотно принимало участие и немногочисленное русское население окрестных деревень. Вероятно, марийский праздник имел общие черты со славянским обрядом «крещения и похорон кукушки», где также использовался ритуальный предмет в виде птицы. Согласно документам, в деревне Верхний Сухояз проживали семьи Шустовых и Барышниковых, а в соседних населенных пунктах (Большой Сухояз, Бахтыбаево, Курманаево, Сосновка и др.) – ряд домохозяйств русских и малороссов [5]. Все это доказывает, что образ кукушки в культуре восточных марийцев имел более глубокое и многогранное значение, выходящее за рамки только погребальной обрядности.

В современной же обрядовой практике образ кукушки ограничен рамками погребально-поминального цикла. Традиция установки надмогильных шестов в большинстве поселений утрачена; тем не менее в ряде марийских деревень по-прежнему фиксируются иные архаичные формы погребальной обрядности.

Анализ собранных полевых материалов позволяет сделать вывод, что обряд установки шеста с кукушкой наиболее полно представлен в деревне Верхний Сухояз: данный атрибут зафиксирован на всех без исключения захоронениях (100%). Несмотря на административное объединение с д. Большесухоязово, жители Верхнего Сухояза продолжают поддерживать эту традицию на своем кладбище. В то же время в самой деревне Большесухоязово обряд полностью утрачен, а в остальных исследованных населенных пунктах наблюдается заметное сокращение числа шестов с кукушками на новых захоронениях.

В настоящее время выделяют два типа скульптурных изображений кукушек: с крыльями и без них. Согласно сведениям, оставшимся от Кӱлзимы Кугубаевой (1887 г.р.), традиционно фигурки с крыльями устанавливали на могилах женщин, а без крыльев – мужчин. Однако сегодня этот обычай практически утрачен: гендерная дифференциация при выборе скульптур не соблюдается. Опрошенные мастера и местные жители объясняют это тем, что вариант с крыльями считается более эстетичным, несмотря на трудоемкость его изготовления. Нередко родственники умерших сами отдают предпочтение именно «крылатым» кукушкам, руководствуясь исключительно их декоративными качествами.

Н.И. Изиляев, представитель рода *Кази*, относился к образу кукушки с особым почтением. Помимо известных типов изображений – кукушки с крылом и без него, он выделял третий вид: «сидячую» кукушку. Мастера часто изготавливали такие фигурки с выступающей вперед грудью, что, вероятно, символизировало процесс кукования. Именно поэтому данный тип птицы также называют «кукующей» или «поющей» кукушкой. Фигурок с подчеркнуто выступающей грудью найти не удалось, зато образцов, напоминающих сидящую кукушку, оказалось предостаточно.

Борис Ибраевич Ибраев (1941 г.р.), уроженец деревни Старокульчубаево, учитель истории и обществознания Большесухоязовской средней школы, сообщил, что видел на кладбищах фигурки кукушек, закрепленные в положении «в полете вверх». Также он отмечал, что эти кукушки смотрели (летели) на юг и юго-запад, что отличается от остальных кукушек, которые направлены в большинстве своем на северо-запад. Причины выбора именно такого способа установки ему были неизвестны. В ходе текущего исследования зафиксировать подобные надгробные элементы в указанных населенных пунктах не удалось.

На основании свидетельств Н. Изиляева, Е. Изиляевой (Сайрановой) (1935 г.р.), А. Яныбаевой и Н. Антоновой (1928 г.р.) можно предположить, что ориентация шестов с кукушкой различалась в зависимости от родовой принадлежности участников обряда. Например, во время молений представители разных родов также обращались к Богам стоя лицом в разные стороны света (на юг, юго-восток, запад или северо-запад). В дальнейшем, вследствие смешивания родов и влияния авторитетных молл (картов), обрядовая практика подверглась стандартизации. Примечательно, что участники моления «*Кӱсӧ*» в деревне Верхнесухоязово, обращаясь лицом на юг и юго-запад, подчеркивали, что ориентируются не на солнце, а на русло реки Белой. Отметим, что дискуссии о правильном направлении во время молений ведутся и по сей день. По-видимому, своеобразной стандартизации подвергся и обряд установки шестов с кукушкой.

Особого внимания заслуживает устойчивость культа кукушки в женских поминальных обрядах исследуемых деревень. Например, на сороковой день после смерти у марийцев проводится обряд «*Нылле*» (или «*Нылле чӱктымаш*»). В ходе ритуала женщины накидывают на себя одежду покойной и исполняют ее последний танец, имитируя взмахи крыльев рукавами платьев. Согласно свидетельствам Изыкай Саляевой (1926 г.р.), Назыкай Антоновой (1928 г.р.) и Натальи Закирзяновой (1930 г.р.), этот жест символизирует отлет души, которая, согласно поверьям, окончательно покидает земной мир именно на сороковой день. Согласно свидетельствам информантов, существовали строгие ограничения на исполнение танцев: они были вовсе запрещены или исполнялись не так ярко, если покойная была одинокой, вдовой или скончалась в молодом возрасте – в таких случаях ограничивались лишь пением. Особый регламент действовал при погребении ребенка: пела в основном только мать, сидя или стоя у изголовья. Если же матери не было, эту печальную обязанность принимала на себя ближайшая родственница. Подобным образом в начале 1950-х годов была похоронена малолетняя дочь Натальи Закирзяновой. Текст одной из песен с переводом:

Тени лай кукужо пеш муралеш
Йырыштыже пушенге укелан
Мемнанат лай шӱмна пеш йӱлалеш
Кӱдылнына(воктенна) шочшына (ӱдырем) укелан

В этом году нежная кукушка очень поет
Из за отсутствия вокруг нее деревьев
Наши нежные сердца тоже очень горят
Из за отсутствия рядом дочери (родных).

Согласно некоторым поверьям (информаторы: А. Антонова, Н. Антонова, И. Саляева, Е. Изиляева), женщины, наделенные сверхъестественной силой, могли оборачиваться кукушками и становиться связующим звеном с миром предков. Кукование птицы издревле воспринималось как весть от ушедших родных. Н. Изиляев, неизменно называвший кукушку «*Юмын куку*» – Божья кукушка, был глубоко убежден: в ее куковании звучат голоса его матери, бабушки, прабабушки. Он верил, что они незримо следят за ним, пытаясь наставить на путь или предупредить о грядущем. Марийцы были хорошо осведомлены об особенностях гнездового паразитизма кукушек. В народных поверьях эта птица считалась «Божьей вестницей», которая каждую весну прилетает из иного мира, где находится ее настоящее гнездо. С этой точки зрения, яйцо, подброшенное в чужое гнездо, воспринималось не как биологический феномен, а как сакральное послание из потустороннего пространства. В этой системе координат наш мир виделся временным и тягостным испытанием, а смерть – избавлением, после которого душа устремляется в небо, к своему истинному дому. Смерть часто воспринимали как избавление. Если человек прожил достойную жизнь, создал семью и вырастил детей, его похороны были больше похожи на праздник и сопровождались песнями и танцами. В одной из марийских песен об этом поется так:

Илышын йӧсыжым палем гын — *Знал бы, что жизнь тяжелая,*
Авай деч ачай деч ом шоч иле — *От матери и отца не родился бы.*

Образ кукушки как вестницы рока находит отражение и в другой песне:

Ит лий кӱкӧ лий сар шӱшпык — *Не будь кукушкой, будь желтым соловьем,*
Кукӧ лан мураш йӧсӧ — *Трудно петь кукушке.*
Ит лий чевер лий рыскалан — *Не будь красивой будь счастливой,*
Рыскалдымыжлан йосӧ — *Несчастливой трудно быть.*

Слова песни о том, что «кукушке трудно петь», подчеркивают устойчивую ассоциацию этого образа с человеческим горем и фатальной предопределенностью.

Образ кукушки как «Божьей птицы» связан и с архаичными представлениями о происхождении человека. Подтверждением тому служит следующий песенный фрагмент, в котором кукушка и лебедь выступают в роли мифологических прародителей:

Вакшылдалме тӱшакем, ай, йӱкчӧ (йӱксӧ) пун — *Застилаемая перина, ай, лебединый пух,*
Пышталалме мындерем кӱкӧ пун — *Положенная подушка – кукушки пух.*
Ачаемат йӱкчӧ аваем кӱкӧ — *Отец мой – лебедь мать – кукушка*
Кӱкӱн йукчын игыже ме улына — *Мы есть детеныши кукушки и лебедя.*

Таким образом, в большесухоязовской зоне – старейшем ареале компактного проживания марийцев в Республике Башкортостан – образ кукушки в похоронно-поминальных обрядах сохранился наиболее полно. Это объясняется тем, что большинство окрестных поселений являются дочерними по отношению к деревне Большесухоязово или возникли на землях, исторически принадлежавших сухоязовцам, что подтверждается припускным договором [3, с. 338–339]. К сожалению, в наши дни культ кукушки как «Божьей птицы» в большинстве этих деревень либо полностью утрачен, либо находится на грани исчезновения. Архаичные формы марийского язычества в данном регионе стремительно трансформируются под воздействием внешних факторов, привнесенных из Республики Марий Эл, и находятся под угрозой исчезновения, поэтому крайне важно успеть зафиксировать и изучить их, пока они не исчезли.

Список источников и литературы:

1. Изиляев А.А. Большой Сухояз. Очерки по истории деревень сельского поселения Большесухоязовский сельсовет Мишкинского района Республики Башкортостан. Барнаул: Новый формат, 2024. 348 с.

2. Илимбетова А.Ф. Культ птиц у башкир в свете духовного наследия народов мира. 2-е изд., перераб. и доп. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2015. 282 с.

3. Калиев Ю.А. Мифологическое сознание мари: Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола. 2003. 216 с.

4. Мажитов Н.А., Султанова А.Н. История Башкортостана. Древность. Средневековье. Уфа: Китап, 2009. 496 с.

5. Национальный архив Республики Башкортостан Ф. Р-473, Оп.1., ДД: 2920, 2993, 2995, 3003, 3012.

6. Полевые материалы автора (ПМА). Бирский район (д. Малосухоязово, Бахтыбаево, Новокульчубаево). Мишкинский район (дд. Большесухоязово, Верхний Сухояз, Курманаево, Сосновка, Тынбаево, Новониколаевка, Каргино (Старокаргино и Новокаргино), Кайраково, Тигирменево, Чураево) Республики Башкортостан. 1994–2025 годы.

7. Садиков Р.Р. Мордовские и марийские музейные коллекции С.И. Руденко // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2025. № 2. С. 228–231.

8. Шагапова Г.Р., Яфаева Г.М. Животные в похоронно-поминальной обрядности марийцев Республики Башкортостан // Вестник Удмуртского университета. 2015. Т. 25. Вып. 4. С. 100–103.

9. Paasonens H. Tscheremissische texte. Herausgegeben Von Paavo Siro. Helsinki, 1939. 251 s.

©Изиляев А.А., 2026

УДК 398.3(=512.141)+398.4

Илимбетова А.Ф.
г. Уфа, Россия

КАМЕНЬ В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ БАШКИР

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН
№ 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *В народной медицине, поверьях, обычаях и обрядах башкир камень фигурирует как сакральный предмет, обладающий апотропейными свойствами, а также способствующий охране здоровья и выздоровления людей. Эти функции камня проявляются в знахарских приемах лечения ран и опухолей, женщин от бесплодия, больных детей при помощи чудодейственных камней. Ношение нагрудников, ожерелий, сережек, браслетов, поясов со вставками из полудрагоценных камней наделялись магическими, исцеляющими свойствами и защитой от злых сил.*

Ключевые слова: *башкиры, народная медицина, камень, лечебная магия.*

Ilimbetova A.F.
Ufa, Russia.

STONE IN BASHKIR TRADITIONAL MEDICINE

Abstract. *In Bashkir folk medicine, beliefs, customs, and rituals, the stone is considered a sacred object possessing apotropaic properties and promoting health and recovery. These functions of the stone are evident in traditional healers' practices for treating wounds and tumors, infertility, and sick children with miraculous stones. Wearing breastplates, necklaces, earrings, bracelets, and belts inlaid with semiprecious stones was believed to confer magical, healing properties and provide protection from evil forces.*

Keywords: *Bashkirs, folk medicine, stone, healing magic.*

В устной словесности, обычаях и обрядах башкир камню приписываются магические свойства и способности оказывать благотворное влияние на судьбы людей, охранять их среду обитания. Благодетельная функция камня прослеживается и в лечебной магии башкир.

Камень считался сильным апотропейным средством от сглаза (*күҙ тейеү*). Женщины верили и верят до сих пор, что ношение нагрудников, браслетов, колец, перстней, серег,

накосников, косоплеток, ожерелий и т.д. из сердолика, янтаря, бирюзы, агата (или инкрустированные ими) обладают защитными, лечебными, антивредоносными и магическими силами, приносят счастье, удачу, душевный покой и умиротворение [16, с. 322]. По предрассудкам башкир, нашитые на головной убор или на одежду ребенка пуговицы из сердолика предохраняет его от скверного взгляда [19, с. 53; 22, с. 160]. В качестве подарка новорожденной девочке преподносили *түшелдерек* (нагрудник) [6, с. 264]. В защитных целях молодым невесткам пожилые женщины советовали носить перстень и браслет с сердоликом. В Национальном музее РБ на хранении имеется единственный экземпяр пояса-оберега *бетеү* с каплевидными бирюзовыми кулонами, нашитой круглой пуговицей из сердолика, красными бусинами и раковинами каури [17, с. 196]. Знахарки широко применяли сердолик в процессе врачевания сердечных заболеваний, бельма на глазу (*күҙгә аҡ һалыу*), плохого зрения. Во время лечения сердечных заболеваний использовали сердолик, выточенный в форме сердца [19, с. 53]. Чтобы заговорить бельмо, камень пришивали к головному убору так, чтобы он располагался прямо над глазами. Для лечения глаукомы применяли иной способ: сердолик скоблили острым ножом, а получившийся порошок засыпали в пораженный глаз. При этом произносили следующее заклинание:

Аҡты аҡ алһын,	*Пусть белое заберет белое,*
Күкте күк алһын,	*Пусть синее заберет синее,*
Бар боҙом-сихыр	*Пусть вся порча, колдовство*
Китһен, юғалһын…	*Уйдут, исчезнут…*
Тфу, тфу, тфу! [5, с. 129–130].	*Тфу, тфу, тфу!*

Башкиры-кубеляки Белорецкого района РБ от желтухи / гепатита (*һары*) рекомендовали больному сосать янтарь. Башкирские женщины верили, что ношение на шее янтарных ожерелий предотвращает и изгоняет желтуху. Янтарные серьги, бусы, браслеты считались профилактическими средствами от болезней сердца [19, с. 141]. В качестве оберега его привязывали на запястье девочек. Гайнинцы Бардымского района Пермского края носили янтарные ожерелья для предупреждения базедовой болезни (*ҡуштамаҡ*). Они также верили, что бриллианты (*гәүһәр*) в украшениях забирают в себя болезни человека [10, с. 80].

Чтобы дети росли крепкими и здоровыми, им давали играть камешки. Камни, применяемые в целительской практике башкирами, могли быть женскими (*инәташ*) и мужскими (*ататаш*). Первые использовались преимущественно в лечении девочек, а также грыж (*бүҫер*), рахита (*өсйән*) и кожных заболеваний (*тире ауырыуҙары*), вторые – во время врачевания мальчиков от сглаза (*күҙ тейеү*), при болях в животе (*эс ауыртыуы*), болезней суставов (*быуын һыҙлау*) [1, с. 222; 22, с. 140].

Целители (*имсе*) башкир-усерган Хайбуллинского района РБ лечили ребенка от грыжи давая ему принимать внутрь как целебное снадобье соскоб гальки, извлеченной из зоба тетерева (*ҡор ташы*). Панацеей от этого заболевания считался и соскребок песчаника, добытого знахарем (*бағымсы*) на рассвете из пещерного углубления на склоне горы (*бүҫер ташы*) [5, с. 92–93]. В Стерлибашевском районе РБ башкиры-тальтим-юрматинцы лечили детей от грыжи, нанося им по животу слабые удары острым концом «*бүҫер ташы*» («камень грыжи»). В том же районе грыжу у ребенка изводили, тихонько тыкая его живот точильным бруском (*ҡайраҡ таш*, *беләү*). В то же самое время знахарка, сплевывая на чрево малютки, нашептывала специальное заклятие [24, с. 133]. В ряде районов Башкортостана был зафиксирован и следующий обычай исцеления больных от грыжи: заклинательница (*арбаусы*) брала семь голышей и со словами: *«Камень Загира, камень Гафура, камень Загира, камень Гафура, камень Сабира»*, касались каждым камешком утробы пациента [19, с. 331].

Если не удавалось избежать вредного воздействия дурного глаза, то пожилые женщины (*әбейҙәр*) брали три камешка с трех углов банной печи, споласкивали их в воде и этой водой умывали ребенка, сопровождая свои действия заклинанием: «Пусть это будет целебным средством!» [5, с. 87]. Башкиры–кырҡ-ойле-минги Чишминского района РБ во время болезни ребенка рахитом (*өсйән*) постукивали его живот семью магическими камнями. Карагай-

кыпсаки Бурзянского района РБ при страдании ребенка рахитом терли точильный брусок о стельку (*олтораҡ*), затем водили им по его животу [23, с. 73]. В данной процедуре отражается стремление врачевателя (*баҡсы*) усилить (удвоить) силу воздействия необычайного камня на источник болезни, так как в башкирской традиционной медицине и стелька использовалась как магическое средство при лечении разных болезней. Схожий колдовской прием лечения рахита зарегистрирован также у бурзян и тангауров Зилаирского района РБ. Так, тангауры укладывали малыша на спину и, чертя точилом три раза по его животу, произносили следующее заклинание «*әпсен*»:

Айҙан килһәң – айға кит,	*«Если пришел от луны – уходи на луну,*
Көндән килһәң – көнгә кит,	*Если пришел от солнца – уходи на солнце,*
Ерҙән килһәң – ергә кит,	*Если пришел из земли– уходи в землю,*
Таштан килһәң – ташҡа кит!.	*Если пришел из камня – уходи в камень!».*

При этом целитель читал «*Колһоуалла*» (112-ую суру из Корана), дул и плевал в живот больного [22, с. 140, 234]. Ҡырҡ-ойле-минги Чишминского района РБ при опущении живота (*осан*) колдовали точилом, приговаривая:

Май кеүек иреһен,	*..Пусть растает, как масло,*
Көл кеүек туҙһын,	*Пусть развеется, как зола,*
(Фәләндең) осаны	*Болезнь (такого-то)*
Иреһен, туҙһын,	*Пусть растает, развеется,*
Име-томо шул булһын!	*Пусть это будет целебным заговором!*

[5, с. 226–227].

Башкиры–уршак-минги Давлекановского района РБ во время заклинания лишая (*тимрәу*) оселком водили над пораженным местом и, очерчивая его тем же камнем, произносили следующие слова:

Бисмиллаһир-рәхмәнир-рәхим!	*Бисмиллахир-рахманир-рахим!*
Бында сыҡма, тышҡа сыҡ!	*Выходи не здесь, выходи наружу!*
Имең-томоң шул булһын!	*Пусть это будет целебным заговором!*
Минең имем түгел,	*Не мой заговор,*
Ғәйшә, Фатималар име.	*Заговор Гайши, Фатимы*.*

Данную церемонию повторяли от трех до семи раз [11, с. 65].

В Бураевском районе РБ башкиры–эске-еланцы заговаривали оселком болезненный твердый нарост в подмышечных впадинах, носящего название «*ҡайраҡ шеше*» (досл. «опухоль точила»). Оператор обряда, приговаривая: «*Ҡайраҡ, ҡайраҡ, кит ҡайраҡ, кит ҡайраҡ!*» (досл. «Точило, точило, уходи точило, уходи точило!») и нашептывая изречение из Корана, слегка толкал острым концом бруска шишку [5, с. 270], то есть магическим камнем стремился устрашить, изгнать болезнь. А у кыр-канлинцев Давлекановского района РБ при появлении подобной болячки один человек толкал оселком чирей, а другой спрашивал: «Что случилось?». «Точило вскочило, точило заговариваю», – отвечал первый. Так повторяли три раза. Затем со словами: «*Им-томо шул булһын!*» («Пусть это будет целебным заклинанием!») выбрасывали брусок на пустырь [11, с. 64]. Считалось, что заодно с камнем от больного удалится и источник болезни. В некоторых районах РБ при появлении на голове гнойной коросты (*ҡутыр*) над головой больного высекали искру ударом друг о друга двух точил (вариант: кресало). Верили, что вместе с искрами должен улететь и дух коросты (*ҡутыр эйәһе*) [5, с. 278]. Точильным бруском поглаживали грудь кормящей матери от грудницы (*имсәк биҙе шешеү*) и усерганские знахарки Кувандыкского района Оренбургской области [15]. Заговаривание нарывов и опухолей точильным камнем (*салғы ташы*) было распространено

* *Ғәйшә / Әйшә, Фатима* – в башкирской мифологии святые женщины, покровительницы и целительницы детей, женщин, больных [19, с. 142].

также среди башкир-усерган и бурзян Большеглушицкого района Самарской области. В частности, по сообщению информатора К.К. Мусиной (1926 г.р.) из с. Ташбулатово, ее бабушка (*нәнәй*) – целительница неожиданно тыкала бруском опухоль и, зарычав как собака, делала кусательные движения [20, с. 135, 137].

По предрассудкам башкир, силой исцелять людей и домашних животных обладали и другие виды камней. Так, при малярии (*тапма* / *биҙгәк*) и для активизации кровообращения из-под корня дерева выкапывали черный камень (*ҡарағаш*), его дробили и крошили, а затем, насыпав в воду, поили больного. Если человек страдал во время мочеиспускания (*бәүел тотолоу*), то его поили водой, ополоснув в ней магический камень, взятый из внутренности белой мыши («*осоҡ ташы*» – досл. «колдовской камень»). При хроническом кашле (*күк йүтәл*) больные носили как лечебное средство серьги и бусы, изготовленные из синего камня [5, с. 173, 348]. Во время послеродовых осложнений женщин в подол ее платья завязывали узелком камешки. Азнай-юрматинцы Ишимбайского района РБ считали, что порошок из куска каменной глыбы, наросшей непосредственно из-под земли (*иҫке имсәк*) быстро заживляет раны человека. Бурзяне и юрматинцы Перелюбского района Саратовской области при опухании вымени коровы, доении молока с кровью, гладили болезненное новообразование заговорным камнем овальной формы (*им ташы*). Процедура поглаживания сопровождалась троекратным нашептыванием следующего заклинания:

Елдән килһәң – елгә кит,
Ерҙән килһәң – ергә кит,
Ҡайҙан килдең – шунда кит! [20, с. 129].

«Если от ветра пришел – уходи на ветер,
Если от земли пришел – уходи в землю,
Откуда пришел – туда и уходи!

У башкир-бурзян Бурзянского района РБ заговорным камнем изгоняли карбункул, нарыв на бедре (*һум шеше*) [23, с. 172]. В Альшеевском районе РБ при вздутии живота (*эс күбеү*) утробу больного кололи банным камнем (*мунса ташы*). Башкирские знахарки на ушибы (*күгәргән ер*) прикладывали гальку из зоба птицы (*бүтәгә ташы*) и, сдувая и сплевывая на них, нашептывали:

Минең ҡулым түгел,
Әйшә, Фатима ҡулы.
Им-томо шул булһын,
Тфу, тфу, тфу! [5, с. 300].

Не моя рука,
Рука Айши, Фатимы.
Пусть это будет целебным действом,
Тфу, тфу, тфу!

Башкиры допускали возможность заболевания человека от отрицательного воздействия воды (*һыуҙан ҡағылыу*) – при неожиданном попадании в воду могут отказать руки и ноги. У кара-кыпсаков Кугарчинского района РБ знахарка заговаривала такую болезнь с помощью камня. Для этого она раскаливала камень и давала ему немного остыть. После сажала страдальца на этот теплый камень, а затем велела ему унести его в глухое место и закопать в землю. Болезнь якобы должна вместе с камнем уйти в землю [5, с. 323].

У меркит-мингов Аургазинского района РБ страдающая бесплодием женщина брала в руки камень из р. Уршак и, произнеся молитвы, поднималась на гору Сусактау возле д. Мурадым, на вершине которой был похоронен святой авлия Мурадым. Там она трижды обходила вокруг могилы, молила об избавлении от недуга и оставляла камень на погребальной насыпи [4, с. 109–110]. По поверьям башкир – инзер-катайцев, тамьянцев и кумырык-табынцев, магический камень *Ташҡолон* / *Ҡолонташ* / *Ҡолоҡай таш* (Каменный жеребенок / Жеребенок-камень), который находится возле д. Муллакай-Туркмен Белорецкого района РБ, может вызвать или остановить дождь: если ударить по нему хлыстом или прутиком. Необыкновенность камня *Ҡолонташ* проявляется и в том, что он способен даровать просящему детей [1, с. 217]. У тамьянцев Абзелиловского района РБ для исцеления от различной хвори (*сир*) считалось достаточным поглаживание рукой надмогильного камня хазрата авлии Хуснутдина [25, с. 227–228].

Сходные представления о камне были известны самому широкому кругу народов мира. В частности, хакасы обращались за помощью к каменным изваяниям (*иней тас*) при самых различных заболеваниях [7, с. 197]. По поверьям саамов (лопарей), «кормление» священных *сейдов* – каменных валунов кровью оленей и одаривание их головами с рогами оленей

приносят здоровье жертвователям и членам их семей. Ороческий шаман, когда ему нужно было выяснить причину болезни своего пациента, кланялся за советом магическому камню [21, с. 377]. В Корее женщины поклонялись груде волшебных камней на вершине горы. Они подносили камням жертву – чашу с рисом, умоляли их даровать хилым детям жизнь, вылечить от болезней и т.п. На Западном Памире есть почитаемые камни (*санги*) – глыбы, отличающиеся своими размерами или необычайностью форм. Горцы молились у этих камней, просили исцеления от хвори, при этом мазали их маслом [8, с. 213]. В русском фольклоре *алатырь* – камень, «всем камням отец», наделен целебными свойствами [13, с. 33]. Вода, накопившаяся в углублении камня, – «отпечатках» ног «великомученицы Параскевы» близ г. Санкт-Петербурга считалась лечебной от разных недугов [21, с. 380]. А в предании, записанном в Новгородской области, несколько слепых странников прозревали, умывшись такой же водой [14, с. 136]. В даргинской (Дагестан) сказке младший сын слепого старика добывает чудотворный камень, прикладывает его к глазам отца и он прозревает [2, с. 88]. В поэме грузинского поэта Ш. Руставели (XII в.) «Витязь в тигровой шкуре» говорится:

Безоар – волшебный камень,
Он целит от всех болезней [18, с. 422].

В ряде традиций целебными свойствами наделяются и так называемые «дождевые камни». В частности, сибирские татары Омского Прииртышья широко использовали *йада таш* («громовой камень») в лечебных целях. Обладатель такого камня считался неуязвимым для болезней [12, с. 46]. Якуты применяли *сата* как мощное снадобье от различных заболеваний. В таком случае магическим камнем обводили младенцев или домашний скот. Калмыки вылечивали камнем *зада* опухоли [3, с. 89–90].

Хакасы, при опухании вымени коровы, сцеживали молоко сквозь камень с дыркой [7, с. 57]. В поэме узбекского поэта А. Навои (1441–1501 гг.) «Фархад и Ширин» один из персонажей вручает Фархаду камень со словами:

«А если посетит тебя недуг,
И раньше срока одряхлеешь вдруг,
Я камешек тебе сейчас вручу:
К нему ты обратишься, как к врачу.
Ты этот камешек положишь в рот,
Недуг твой от тебя он отвернет,
И старческую немощь без следа
Он устранит на долгие года» [18, с. 580].

На северо-западной окраине г. Ош (Киргизия) есть трехметровый наклонный камень. Если человек прокатится три раза по этому камню, то он избежит болезнь почек. У хантов камень числился панацеей от большинства недугов. Местные жители Западного Памира прикладывали к больным местам разноцветные камни, которых ручьи несли с гор. Таджики большим отколовшимся куском скалы исцеляли кожные заболевания, проведя им по пораженному месту [8, с. 208, 223]. Страдающие глазными болезнями езиды посещали святые места, подбирали там мелкие камешки, зашивали их в лоскуты чистой ткани и привязывали ко лбу, прикрывая нездоровый глаз. В Забайкалье русские и буряты отламывают куски от скалы, напоминающей по форме человеческое сердце и употребляют их для устранения сердечных болей [21, с. 378]. В Тамбовской области есть камень, который избавляет от нытья зубов: страждущие грызли его больными зубами. Грузины, чтобы устранить у ребенка кашель, собирали с берегов р. Алазани мелкую гладкую гальку темного цвета, сверлили в ней отверстие, нанизывали ее на нитку и вешали на шею простуженного. В адыгском цикле сказаний об Ашамезе камень (оселок) выступает в роли чудесного помощника – он исцеляет от ран [9, с. 107].

Противоядием от многих недугов числились драгоценные камни. Так, в среднеазиатской народной медицине жемчуг считается средством, нормализующим сердцебиение; при глазных болезнях он усиливает остроту зрения; принятый в растворенном виде вовнутрь задерживает

кровохаркание и кровотечение; он же предохраняет от всяких наваждений, уничтожает жар в печени, катаракты в глазах. В Индии и Средней Азии ожерелье из жемчуга является амулетом и до настоящего времени. Во многих культурах распространены поверья о защитных свойствах драгоценных камней. Считается, что алмаз оберегает владельца от удара молнии и защищает глаза от повреждений. Бирюза, если ее носить в серьгах или кулоне, укрепляет сердце. Изумруд не только улучшает зрение при созерцании, но и служит оберегом: его ношение помогает избежать эпилепсии, бессонницы и др. заболеваний [21, с. 382].

Таким образом, в мировоззрении и лечебной практике башкир камни наделялись защитными, магическими целебными свойствами и даром врачевания. Подобные взгляды имели широкое распространение и встречались у многих народов мира.

Список источников и литературы:

1. Абсалямова Ю.А., Аминев З.Г., Котов В.Г., Салихов А.Г., Хусаинова Г.Р. «Дождевые камни» у башкир как историко-мифологический феномен // Уфимский археологический вестник. 2026. Т. 26. № 1. С. 213–239.
2. Алиева Ф.А. Функции мотива почитания камня в жанрах фольклора народов Дагестана // Вестник Дагестанского научного центра РАН. 2016. № 62. С. 83–91.
3. Бакаева Э.П. О ритуальных предметах в практике современных «знающих» («медлгчи») в Калмыкии // Мир Центральной Азии. Т. 1. Археология. Этнология. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. 234 с.
4. Батталова Ә. Өршәк буйы әүлиәләре // Башҡортостан – әүлиәләр иле. Өфө: Китап, 2012. 334 б.
5. Башҡорттарҙың дауалау һәм ҡурсалау магияһы. Текстар / Төҙ., текст. әҙерл. һәм аңлатм. биреүсе Ф.Ғ. Хисамитдинова. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2009. 380 б.
6. Баязитова Р.Р. Элементы древних воззрений в родинной обрядности башкир // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. Т. 1. № 3. С. 261–266.
7. Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2003. 260 с.
8. Васильцов К.С. Природные места поклонения Западного Памира // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. СПб.: МАЭ РАН, 2012. Вып. 3. С. 205–243.
9. Гутов А.М. Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. М.: Наука, Вост. лит-ра, 1993. 206 с.
10. Ғәйнә башҡорттарының фольклоры. Өфө: Ғилем, 2012. 172 б.
11. Дәүләкән ынйылары / Төҙ. А.М. Хәкимйәнова, Р.Ғ. Мөхәмәтғәлин. Өфө: Эш. дин., 2008. 328 б.
12. Кадырова Л.М. Народные медицинские знания сибирских татар Омского Приртышья. Омск: Изд. МИНСП, 2008. 108 с.
13. Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Сов. энц., 1990. 672 с.
14. Платонов Е.В. Почитаемые камни в православной традиции на Северо-Западе России // Этнографическое обозрение. 2011. № 3. С. 130–144.
15. Полевые материалы автора. 2015 г. Записано в с. Ибрагимово Кувандыкского района Оренбургской области от М.Я. Мулькамановой, 1953 г.р.
16. Рахматуллина З.Я., Хусаинова Г.Р. Традиционные украшения башкирских женщин: этнокультурный взгляд с XXI века // Уфимский археологический вестник. 2023. Т. 23. № 2. С. 320–330.
17. Сулейманова М.Н., Нигматуллина З.Ф. Магический атрибут: между язычеством и исламом // Вестник антропологии. 2021. № 3. С. 191–198.
18. Фирдоуси «Шах-наме», Низами «Лейли и Меджнун», Ш. Руставели «Витязь в тигровой шкуре», А. Навои «Фархад и Ширин». Поэмы. М.: Дет. лит-ра, 1982. 734 с.
19. Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. 420 с.
20. Һамар, Һарытау өлкәһе башҡорттарының рухи хазинаһы. Өфө, 2008. 284 б.

21. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии: Исследования, статьи, лекции. Л.: Изд. Ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича, 1936. 603 с.
22. Экспедиция материалдары-2003: Йылайыр районы / Төҙ. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Л.К. Сәлмәнова, һ.б. Өфө: РУНМЦ МО РБ, 2006. 251 б.
23. Экспедиция материалдары-2009: Бөрйән районы / Төҙ. Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2011. 208 б.
24. Экспедиция материалдары-2017: Стәрлебаш районы (Материалдар һәм тикшеренеүҙәр) / Төҙ. Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина, А.М. Хәкимйәнова. Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2018. 352 б.
25. Әүлиәләр – халыҡ хәтерендә (1997–2012 йылдарҙа Башҡортостанда һәм күрше өлкәләрҙә халыҡтан яҙып алынған риүәйәттәр. Яҙып алыусы һәм эшкәртеүсе Ф. Ғайсина) // Башҡортостан – әүлиәләр иле. Өфө: Китап, 2012. 334 б.

©Илимбетова А.Ф., 2026

УДК 391

Кржижевский М.В.
г. Самара, Россия

РЕАЛИИ БАШКИРСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ КОЛЛЕКЦИЯХ МУЗЕЕВ Г. САМАРЫ

Аннотация. *В статье рассматриваются некоторые аспекты традиционной культуры башкир Самарской области. Отмечается роль Р.М. Юсупова и других ученых в изучении жизни, быта самарских башкир. Охарактеризованы предметы башкирской культуры, находящиеся в этнографических коллекциях музеев Самары.*
Ключевые слова: *самарские башкиры, женский костюм, саманный кирпич, кубыз.*

Krzhizhevskiy M.V.
Samara, Russia

THE REALITIES OF BASHKIR CULTURE IN THE ETHNOGRAPHIC COLLECTIONS OF SAMARA MUSEUMS

Abstract. *At the article provides information about some aspects of the traditional culture of the Bashkirs of the Samara region. The role of R.M. Yusupov and other scholars in studying the Samara Bashkirs is noted. The objects of Bashkir culture kept in the ethnographic collections of Samara museums are identified.*
Keywords: *Samara Bashkirs, women's costume, adobe brick, kubyz.*

В данной статье дается описание предметов традиционной культуры и быта башкир, которые можно встретить в этнографических музейных коллекциях г. Самары. В настоящее время в Самарской области башкиры значительно уступают по численности русским, татарам, чувашам, мордве и некоторым другим народам. Однако они появились на данной территории раньше других современных народов. В далеком 922 году через эти места продвигались путешественники арабского посольства. Исследователям многое известно об этом посольстве благодаря его секретарю Ахмеду Ибн-Фадлану, который подробно описал их путешествие, в том числе поведал немало интересного о встретившихся на пути народах. Так, он упомянул о том, что после переправы через реку Кюнджюлю (Кондурча) посольство вступило в страну тюркского народа башкир [5, с. 130]. В каком именно месте переправилось посольство через Кондурчу сейчас уже невозможно определить, но, в любом случае, речь идет о современной Самарской области. Конечно, в этих местах тогда жили не только башкиры: на Самарской Луке были поселения волжских булгар, к югу обитали кочевники печенежского круга, но сейчас

этих народов уже не существуют, а башкиры есть, так что они являются самым древним народом из современных народов края. Тот же Ибн-Фадлан описал некоторые аспекты их традиционной культуры – поклонение журавлям, рыбам, змеям, следы этих поклонений сохранились у местных башкир до сих пор. Значительно позднее, в конце XVIII–XIX вв., в крае появляются постоянные башкирские поселения. О самарских башкирах писали дореволюционные исследователи, например, башкирам современных Самарской и Саратовской областей посвятил очерк казачий историк XIX в. И.И. Железно. В его работе, несмотря на предвзятое негативное отношение к башкирам, верно подмечены различные особенности традиционного быта местного населения [2]. О башкирах Самарской и Саратовской областей (иргизо-камеликских) писали и ученые XX века, среди которых следует отметить У.Ф. Надергулова. Его монография посвящена лингвистическим особенностям данной группы башкир, а также содержит ряд сведений по хозяйству и культуре и тексты некоторых фольклорных сюжетов [6].

Большую работу по этнографическому и антропологическому изучению башкир Самарской области провели сотрудники отдела этнологии ИИЯЛ УНЦ РАН под руководством Р.М. Юсупова и лично сам Ринат Мухаметович, проводивший исследования в этих краях в качестве начальника экспедиции. Под его руководством и при его непосредственном участии собраны обширные антропологические материалы, сведения по родоплеменной структуре местного населения, данные по традиционной медицине и обрядовой культуре. Хочется отметить, что сегодня труды Р.М. Юсупова, такие как его небольшая, но очень содержательная работа «Историческая антропология Южного Урала и формирование расового типа башкир» являются настольными для тех, кто изучает историю и культуру башкир [9]. После ухода из жизни Рината Мухаметовича Юсупова его ученики и последователи продолжили изучение указанной группы башкирского населения, в результате чего вышел в свет целый ряд публикаций, среди которых следует отметить сборник «Историко-этнографические сведения по традиционной культуре башкир», изданный в 2019 году [4].

Необходимо отметить, что и сегодня, несмотря на малочисленность, самарские башкиры продолжают сохранять свои этнокультурные особенности. Особенно поражает своим богатством и разнообразием местный фольклор – предания, легенды, былички и другие сюжеты. Не обошел стороной местный фольклор и происхождение самоназвания башкирского народа – *башкорт*. У самарских башкир нами было записано предание, согласно которому, у какого-то древнего предводителя было пять сыновей, и один из них решил жить отдельно. С тех пор он стал называться *башҡа* – «живущий отдельно», а со временем это название перешло и на его потомков.

Изучая культуру самарских башкир уже на протяжении тридцати лет, автор этих строк постоянно открывает для себя все новые ее особенности в процессе общения с ее носителями как в самих башкирских селах области, так и в городе Самаре, работы с литературой и музейными экспонатами. Последних собрано немало, некоторые из них представлены в сельских школьных музеях, но большая часть размещена в Самаре.

Наиболее представительная коллекция традиционных предметов башкирской культуры содержится в Самарском областном историко-краеведческом музее имени П.В. Алабина. Эти экспонаты собраны сотрудниками данного музея во время поездок по башкирским селам Самарской области в конце прошлого века. В музее имени П.В. Алабина хранится деревянный короб без дна и верха. Такие короба-формы использовались для строительства саманных кирпичей, а из них уже создавались дома. Саманные избы являлись основным жилищем у башкир, проживавших в степной местности, в том числе и на территории Самарской области. Для изготовления таких кирпичей использовали глину, которую месили с помощью лошадей, позже для этой цели стали применять тракторы. В глиняный раствор добавляли солому и все это сушили в указанных коробах-рамах. После сушки из саманных кирпичей складывали стены, обмазывали их глиной, белили. Обычно такие дома ставили без фундамента, порой основанием служил большой камень-плитняк. Дерево использовалось лишь при создании опор, соединяющих стены, и при настиле потолка. На крыше раскладывалась солома, а чтобы

ее не унесло ветром, эту солому обсыпали землей. Крыши башкирских домов отличались от русских, где солому спасали от сдувания ветром перекрещенные жерди. Как говорят местные жители, при всех неудобствах (быстро протекали, через несколько десятков лет приходили в негодность) дома из саманного кирпича выгодно отличались тем, что сохраняли летом прохладу, когда на улице стояла жара и высыхала степь. Саманные дома и хозяйственные постройки сохранились и сейчас во всех башкирских селах Самарской области с неизбежными изменениями, вызванными временем – на смену соломе пришли железо и шифер, крыши стали высокими. Кроме саманных домов, автор видел в башкирских селах области и саманные кирпичи, сложенные в виде горки – этот материал продолжает использоваться.

Осенью 2021 г. в Самаре открылся этнокультурный комплекс «Парк дружбы народов», состоящий из двадцати подворий народов, проживающих в Самарской области. Башкирское подворье представляет собой саманную избу с высокой соломенной крышей. Внутри воссоздан традиционный башкирский интерьер: деревянные нары, тканые полотенца и т.д.

В музее имени В.П. Алабина хранится металлический кубыз – щипковый музыкальный инструмент, который и сегодня пользуется наряду с кураем большой популярностью у самарских башкир – и в селах, и в Самаре есть музыканты разного возраста, играющие и на курае, и на кубызе.

Проанализировав традиционную башкирскую одежду XIX – начала XX в., С.Н. Шитова разделила ее на несколько комплексов. Одежда самарских башкир была отнесена к самаро-иргизскому комплексу [8, с. 175]. Традиционная женская одежда составляет наиболее яркую и многочисленную часть башкирских этнографических экспонатов, представленных в музеях Самары. Женская национальная одежда сохранялась в повседневном использовании у местных башкир гораздо дольше мужской – и сейчас в сундуках некоторых пожилых башкирок хранятся старинные камзолы, перешедшие в наследство от бабушек. Несколько таких камзолов представлено в фондах музея имени В.П. Алабина. Они различаются и по материалу, и по цвету: есть темно-зеленый камзол из бархата и ситца, темно-серый из сатина и др. Одним из характерных видов традиционной женской обуви являлись кожаные сапоги, нередко красиво расшитые. Такие сапоги, сделанные фабричным способом в XX в., есть в упомянутом музее. Почти год назад, в конце осени 2025 г., при Самарской Исторической мечети открылся музей, посвященный культуре мусульманских народов края. Среди его экспонатов есть два женских башкирских костюма. Они привезены также из башкирских сел области служителями мечети-башкирами. В этнографическом отделе Музея археологии и этнографии Самарского университета имеется ситцевое башкирское платье, доставленное автором из села Утекаево Большечерниговского района Самарской области.

Традиционная одежда используется местными башкирами при проведении фольклорных праздников, иногда некоторые ее компоненты жители башкирских сел носят в повседневности. В прошлом башкирки активно использовали различные украшения из монет и кораллов. В ношении украшений прослеживалось локальное своеобразие – так, иргизо-камеликские башкиры одновременно носили под подбородком сакал (кусок двойной материи, украшенный в середине монетами, а с боков коралловыми нитями), характерный больше для башкир юго-западных районов нынешнего Башкортостана и чуть ниже селтер (массивный сетчатый нагрудник с монетами и красными кораллами), типичный для юго-восточного башкирского комплекса, о чем писала С.Н. Шитова [7, с. 169]. У современных самарских башкир автору уже не довелось встретить такие украшения, которые запечатлены на старинных фотографиях. Лучше они представлены у самарских чувашей – эти украшения можно увидеть как на традиционных праздниках, так и в музеях города. Сходство и родство чувашских и башкирских украшений прослеживается и внешне, и в близких по звучанию названиях – об этом сходстве также писали исследователи [11, с. 172].

Указанные элементы имеют аналогии с украшениями народов Средней Азии, Ирана и даже Юго-Восточной Азии. Так, на севере Таиланда и в соседних регионах Мьянмы и Китая живут представители этнической общности акха, головные уборы которых, орнаментированные монетами и серебряными шариками, отличают их от окружающих

народов [3]. По одной версии, акха имеют тибетское, по другой – монгольское происхождение, в любом случае они являются выходцами из гораздо более северных районов, а значит, их предки жили в непосредственной близости с предками современных тюркских народов, что вполне могло привести к возникновению схожих костюмных элементов.

В этой связи башкирская одежда и украшения требуют дальнейшего изучения и сравнительного анализа с костюмными комплексами других этносов, в том числе и живущих ныне в весьма отдаленных регионах.

Список источников и литературы:

1. Жак Кристиан. Египет великих фараонов. М.: Наука, 1992. 326 с.

2. Железнов И.И. Башкирцы / Уральцы: очерки быта уральских казаков. Полное собрание сочинений. Т. I. Изд. 2-е, посмертное, доп. и включ. неизданных статей. СПб., 1888. С. 217–255.

3. Иванова Е.В. Одежда и украшения народов Юго-Восточной Азии: Опыт сравнитель-типологического исследования. СПб., 2002. 173 с.

4. Историко-этнографические исследования по традиционной культуре башкир. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2019. 270 с.

5. Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956. 347 с.

6. Надергулов У.Ф. Иргизо-камеликские башкиры (лингвистическое исследование). Уфа: Китап, 1996. 128 с.

7. Шитова С.Н. Башкирская народная одежда. Уфа: Китап, 1995. 248 с.

8. Шитова С.Н. Народная одежда башкир // Археология и этнография Башкирии. Т. 3. Уфа, 1968. С. 125–227.

9. Юсупов Р.М. Историческая антропология Южного Урала и формирование расового типа башкир. Уфа: Препринт, 1991. 36 с.

10. Юсупов Р.М. Краниология башкир. Л.: Наука, 1989. 200 с.

11. Ягафова Е.А. Самарские чуваши (историко-этнографические очерки). Конец XVII – начало XX вв. Самара, 1998. 369 с.

© Кржижевский М.В., 2026

УДК 291.1: 794

Круглов Е.А., **Мигранова Э.В.**
г. Уфа, Россия

ИГРА КАК ФОРМА ЗНАНИЯ: КУЛЬТУРНЫЕ ГЕРОИ ПАЛАМЕД И АМИНБЕК

Аннотация. *Статья в сопоставительном ключе рассматривает фигуры греческого культурного героя Паламеда и героя башкирской народной сказки Аминбека, каждого из которых традиция наделяет изобретением или освоением игры (петейи – у Паламеда, сарташа – у Аминбека) наряду с письменностью и другими цивилизаторскими навыками. Авторы показывают, что в обеих традициях игра выступает не развлечением, а формой знания. Сравнительный анализ обнаруживает общий архетип культурного героя, в котором игровое мышление, письменность и мудрость образуют единый комплекс.*

Ключевые слова: *античная традиция, Паламед, башкирская сказка, Аминбек, шашки, шахматы.*

Kruglov E.A., Migranova E.V.
Ufa, Russia

GAME AS A FORM OF KNOWLEDGE: CULTURE HEROES PALAMEDES AND AMINBEK

Abstract. *The article offers a comparative study of the Greek culture hero Palamedes and Aminbek, a hero of a Bashkir folk tale, each of whom is credited by tradition with the invention or mastery of a game (petteia in the case of Palamedes, sartash in the case of Aminbek), alongside writing and other civilizing skills. The authors demonstrate that in both traditions the game functions not as entertainment but as a form of knowledge. The comparative analysis reveals a shared archetype of the culture hero, in which ludic thinking, writing, and wisdom form a single complex.*

Keywords: *Classical tradition, Palamedes, Bashkir folk tale, Aminbek, checkers, chess.*

Светлой памяти Рината Мухаметовича Юсупова посвящается...

В начале 1990-х годов произошла первая встреча историка-антиковеда (соавтора данной статьи) с известным антропологом Республики Башкортостан Р.М. Юсуповым, и этому знакомству была уготована пусть и недолгая, но плодотворная судьба. Уже при первой встрече Ринат Мухаметович, потратив 3–4 секунды (!) на изучение лицевой внешности визави, с ходу сказал: «А Вы, несомненно, понтиец». На удивленный ответ Е.А. Круглова «Да» и вопрос: «Как узнали? Вы же специалист по антропологии башкир», последовал мгновенный ответ: «В многовековом этногенезе моего народа очень много этногенетических слоев и антропологических типов, в том числе фергано-понтийский. Понтийское я четко вижу у Вас, а ферганский элемент есть у меня». Так завязалось знакомство, переросшее в дружбу и совместное участие в археологических раскопках памятника «Таналык-1995». Затем последовали новые встречи и в стенах Института истории, и в университете, поддержка Р.М. Юсуповым публикаций Е.А. Круглова в двух томах семитомной «Истории башкирского народа». Антропологические параллели между эллинами Балкан и частью автохтонов Южного Урала, отмечаемые антропологом Р.М. Юсуповым и так поразившие антиковеда из БГУ, звали к размышлениям и поискам истоков этих контактов. Это вылилось в ряд публикаций Е.А. Круглова о связях Урала и древней Анатолии в политико-экономических сферах, в области культурных и религиозно-мифологических представлений этносов Балкан и их параллелей с Анатолией, Египтом и Ираном на протяжении ряда веков глубокого прошлого [12–15; 17]. Нынешняя публикация является еще одним шагом с «нитью Ариадны» на путях изучения кросс-культурных процессов этносов и их взаимодействия на просторах Евразии. Однажды нам уже доводилось находить подобные параллели в культурном наследии античных Балкан (мифы о Геракле) с некоторыми героями башкирских легенд и сказок [16]. В данной статье речь пойдет о страдальце Паламеде и герое башкирской сказки Аминбеке, с именами которых связываются интеллектуальные игры стратегического характера.

***

В мировой истории игра в шашки и шахматы нередко ассоциируется с фигурами культурных героев – не просто изобретателей или носителей знания, а персонажей, чьи биографии сплетены с судьбами целых народов. В античной традиции это Паламед – эвбейский герой, сын Навплия и Климены, участник Троянской войны. В башкирском фольклоре – Аминбек, герой одноименной народной сказки, впервые записанной в 1924 г. поэтом Рашитом Нигмати от жителя деревни Денгизбаево Нигматуллы Уркенбаева и опубликованной в 1941 и 1947 гг. в сборнике «Башкирские народные сказки», а также в 1959 г. во втором томе «Башкирского народного творчества» [4, с. 37–44; 6; 8, с. 277].

На первый взгляд эти фигуры принадлежат разным культурным универсам: античному мифу и башкирской бытовой сказке. Однако их сопоставление обнаруживает структурное сходство, позволяющее говорить об архетипе созидательного персонажа, связанного с передачей игры как формы знания. При этом среди героев Троянской войны, удостоившихся

особого внимания антиковедов Нового времени, Паламед, при всех его заслугах, сопоставимых с благодеяниями иных богов и героев, доныне обойден должным вниманием исследователей [11; 23; 24].

Паламед: происхождение, изобретения и культурные достижения. Паламед, сын Навплия, басилея (царя) с острова Эвбея, имел солидное – по отцовской линии, очень значимой у эллинов – происхождение. Согласно Аполлодору (II, 1, 5), родила его океанида Климена (либо Филира или Гесиона, обе по происхождению не уступавшие Климене). В походе на Илион Паламед проявил себя более чем достойно: учитывая, что в первом плавании к Трое ахейцы сбились с пути на море, он научил соратников и кормчих правильно наблюдать за небесными светилами и верно держать курс к берегам Троады. Когда же армада достигла искомых берегов, из-за пестроты состава экипажей сотен кораблей началась неразбериха в силу разных систем счета, длины и мер веса. С именем Паламеда ассоциируется обширный комплекс изобретений: одиннадцать букв (в дополнение к семи, изобретенным мойрами) [19], цифры, меры веса и длины, монеты, воинский строй, маяк для мореходов, счет времени по годам, месяцам и дням с учетом разных календарей полисов Эллады, откуда прибыли «под знамена» Агамемнона воины едва ли не со всех Балкан и т.д. Введя попутно трехразовый прием пищи и трехступенчатое построение войска, сын Навплия позаботился и о досуге соратников, научив их играть в кости и шашки. Кости, согласно Павсанию (IX, 31, 1), активно практиковались героем еще до похода (он играл в них с Терситом), а само изобретение Паламед посвятил богине Τύχη в Аргосе (II, 20, 3). Шашки же стали особенно любимы у Протесилая с обоими Аяксами (Eur. Iphig. Aul. 193f). Правила придуманной Паламедом игры шашечного типа – петтейи (др.-греч. πεττεία, от πεσσοί – «камешки») заключались в том, что двое игроков перемещали черные и белые камни на клетчатом поле, а взятие осуществлялось охватом фигуры противника «в клещи».

Сам герой перечисляет свои заслуги так: *«Разве не я изобрел военный строй, это могущественнейшее средство для увеличения своей силы, писаные законы, этих стражей справедливости, письмена – орудие памяти, меры и весы, удобные средства обмена при взаимных куплях-продажах, число – хранителя денег, сигнальные огни – самых лучших и самых быстрых вестников, шашки – веселое препровождение свободного времени?»* [28, с. 116–123]. Софокл в сохранившемся фрагменте трагедии «Паламед» вкладывает в уста Навплия, защищающего сына, слова:

Не он ли – бог простит мне похвальбу! –
Их голод прекратил?
Не он ли в шашки
И в кости войско научил играть,
Забавой умной время коротая,
Чтоб червь безделья не глодал души
Морскою качкой утомленной рати?
[22, фрагмент 252 (429)].

Как справедливо отмечал В.Н. Ярхо [30], все эти благодеяния Паламеда несомненно могут сближать его с рядом богова Олимпа (Афиной, Гермесом, Дионисом) и культурных героев древности (Прометеем, Кадмом), ставя его в сравнении с остальными ахейцами в особый ряд.

Паламед – культурный герой в чистом виде: он не просто изобретает отдельные предметы, а преобразует хаос в космос. Как сказано в «Апологии Паламеда» софиста Горгия, он делает человеческое существование из «беспомощного → культурным, из беспорядочного → цивилизованным» [28, с. 116–123]. И у Паламеда, и у Аминбека игра встроена в более широкий набор интеллектуальных достижений. Она выступает не как изолированное развлечение, а как элемент системы знаний, преобразующей общество.

Предательство и гибель Паламеда. Античный герой имел неосторожность уличить Одиссея – мстительного по природе царя Итаки, – в притворстве, в попытке уклонения от участия в Троянской войне, симулировании безумия. Когда Паламед в борозду перед плугом

Одиссея положил его сына – юного Телемаха, тот отступил и в глухой ярости покинул свой остров, возненавидев сына Навплия (Polyaen. Strat., 12). Уже этим Паламед подписал себе приговор. Одиссей в мифе – тоже носитель знания (ему принадлежит идея троянского коня), но его знание направлено на разрушение, тогда как знание Паламеда – на созидание. Конфликт Одиссей – Паламед – это конфликт двух типов интеллекта: созидательного и манипулятивного.

Эхом отозвалась под стенами Трои месть Одиссея, на пару с Диомедом они подбросили Паламеду в палатку золото, а войску ахеян – ложное письмо якобы от Приама. Одиссей прибегнул к двойной фальсификации: заставил пленного фригийца написать письмо с благодарностью Паламеду за измену словами: *«Посылаемое золото – плата, которую ты запросил за измену греческому лагерю»*. Чтобы придать письму вес, слуги Одиссея перехватили гонца и убили его. На следующий день неподалеку от лагеря «случайно» обнаружили тело и письмо – так находка превратилась в неоспоримое доказательство, будто бы добытое у врага. Аполлодор в «Мифологической библиотеке» (Эпитома, III, 8) описывает это так: *«Спрятав золото в палатке Паламеда, Одиссей кинул табличку с письмом посреди лагеря. Агамемнон прочел это письмо и, найдя золото, передал Паламеда союзникам как предателя, чтобы те побили его камнями»* [5, с. 78]. Золото здесь не обнаруженное, а подброшенное – материализованная ложь, коварство противника. Оно не принадлежит Паламеду, не добыто им, не связано с его деятельностью. Парадокс в том, что изобретателю мер, веса и монет, человеку, упорядочившему материальный мир, именно материальный мир и мстит. Суд верит вещественному доказательству, а не голосу правды. Исход дела античная традиция трактует двояко: при всем недоверии к виновности Паламеда со стороны Ахилла и обоих Аяксов, волею войска экс-благодетель был забит камнями (Apollod. Epit. III, 8). Некоторые герои – Ахилл и Аякс – не поверили в измену и отказались участвовать в казни. Согласно же Павсанию (X, 31, 2), Паламед был убит в ловушке, устроенной все теми же Одиссеем и Диомедом, а похоронен друзьями – Ахиллом и Теламонидом на Лесбосе (Philostr. Ap. Thian., IV, 13). Перед смертью, по свидетельству Грейвса, Паламед произнес: *«Истина, скорблю по тебе, почившей раньше меня»* [10, гл. 162].

В мирное время, проходи этот суд в Афинах эпохи Перикла, обвиняемый непременно стал бы перед судьями перечислять все свои былые заслуги перед Отечеством и демосом, что в V в. до н.э. было практикой поведения обвиняемого в дикастерии, да еще и приведение малолетних своих детей для воздействия на судей, как сообщают об этом Демосфен (XIX, 277) и Лисий (XXVII, 7; XXX, 27). Но на дворе стоял не «век Перикла» [9], а неуспешная для ахейцев почти десятилетняя осада Трои, поэтому попытки отца Паламеда, Навплия, прибывшего в Троаду доказать невиновность сына посмертно перед угрюмо слушавшим царя Эвбеи войском, увы, не достигли цели [29]. Разъяренный отец, согласно античной традиции, на обратном пути поменял на юге Эвбеи истинные огни маяков на ложные, что привело к гибели части возвращавшихся из-под Трои домой «победителей»-эллинов (Eur. Hel., 766f; Soph. fr. 425f; Sen. Agam., 557–575).

Аминбек: герой башкирской народной сказки. Аминбек – ученый бедняк, честный и любознательный юноша, чьи родители отдали ему последние деньги, чтобы он научился торговому делу. Однако Аминбек трижды ослушался родителей и вместо торговли потратил по сто рублей на обучение трем искусствам: каллиграфии, игре в сатраш (шашки/шахматы) и музицированию на скрипке. Каждое из этих умений в дальнейшем спасает ему жизнь.

Скрипка помогает, когда он оказывается на дне колодца, брошенный караванщиками, не желающими делиться золотом: больной див просит юношу поиграть, и музыка исцеляет чудовище, которое в благодарность выносит Аминбека на поверхность. Каллиграфия спасает, когда хозяин каравана, желая погубить юношу, дает ему письмо с приказом убить подателя: Аминбек, обнаружив содержание, подделывает письмо тем же почерком, заменяя приказ об убийстве на распоряжение приютить и накормить. Герой обращает коварство против самого заговорщика. Здесь сказка дает герою то, чего миф лишает: Аминбек владеет тем же оружием (письмом), что и его враг, и побеждает на этом поле. Конфликт караванщика с Аминбеком –

не конфликт двух типов интеллекта, а конфликт богатства и знания. Сказка решает его проще: знание побеждает богатство напрямую.

Выигрыш в сатраш делает Аминбека правителем города, после чего он открывает школы для детей, где преподают «мудрейшие ученые и искусные мастера», и слава о нем идет «по всей земле». Как отметил Р.А. Шаяхметов, сказка «Аминбек» свидетельствует «о значении шашек для национального кода башкир» [25, с. 66–69].

Сопоставление Паламеда и Аминбека. Паламед – аристократ, сын царя, один из вождей ахейского войска, фигура, равная Агамемнону. Аминбек – бедняк, сын старика и старухи, отданный родителями в услужение. Это различие отражает фундаментальную разницу между античным мифом, где культурный герой принадлежит к элите, и башкирской сказкой, в которой герой-бедняк поднимается по социальной лестнице благодаря личным качествам. Однако содержание деятельности обоих – передача знаний – оказывается общим.

Мотив катабасиса и возвращения. Аминбек, брошенный в колодец, проходит через классический мотив нисхождения в подземный мир (катабасис, от греч. Κατάβασις – «спуск», «сошествие»): веревка, по которой он спустился, обрезана, герой отрезан от верхнего мира, возвращение собственными силами невозможно. Сверхъестественное существо, обитающее на дне колодца, в пространстве смерти, как уже было сказано, в обмен на исцеляющую музыку спасает юношу. Нисхождение становится условием восхождения. Структура сказки воспроизводит универсальный мифологический сценарий: спуск → испытание → приобретение союзника → возвращение на новом уровне. Паламед не имеет аналогичного катабасиса – его смерть окончательна, а месть отца есть посмертная вендетта, а не возвращение героя. Античный миф не предоставляет культурному герою пути через смерть к возрождению.

Золото и письма как инструменты предательства и испытания. В обоих нарративах золото выступает не как экономическая категория, а как нравственный катализатор, запускающий механизм предательства. Сочетание «золото + письмо» образует полный механизм испытания, но результаты его противоположны.

В античном мифе письмо и золото – инструменты сильного, хитрого и коварного (Одиссея), направленные против мудрого (Паламеда), и мудрый оказывается беззащитен. Паламед не может защититься от подлога, у него нет инструмента противодействия.

В башкирской сказке золото возникает принципиально иначе. Аминбек, спущенный в колодец по приказу владельца каравана, обнаруживает на дне «целую кучу золота». Он не присваивает его, не прячет, не пытается договориться – просто наполняет ведро и отправляет наверх. Сорок ведер золота поднимаются из колодца, и каждый раз Аминбек честно отдает его тем, кто наверху. Караванщики рассуждают: *«А ведь если он выйдет из колодца, он может завладеть всем золотом»*, – и обрезают веревку. Они проецируют собственную жадность на Аминбека и приписывают ему то, что сделали бы сами на его месте. Золото в сказке – зеркало нравственности: оно не создает порок, а выявляет его.

Что касается писем, то Аминбек, прочитав приказ о собственном убийстве, переписывает письмо тем же почерком. Учеба каллиграфии, казавшаяся родителям бесполезной тратой денег, становится оружием спасения. Принципиально важно: башкирская сказка не противопоставляет мудрость и хитрость, как это делает миф, а синтезирует их в одном герое. Аминбек одерживает верх потому, что знает и умеет больше врага, в том числе на поле врага. В башкирской сказке те же инструменты в руках сильного (караванщика) направлены против бедного (Аминбека), но бедный, обладающий знанием, обращает их против сильного.

Гибель Паламеда от рук завистников становится символом несправедливости, а Аминбек торжествует: благодаря знаниям и умениям он становится правителем и открывает школы. Это различие отражает жанровую специфику: миф фиксирует трагедию культурного героя, приносящего себя в жертву ради цивилизации; бытовая сказка реализует утопический сценарий социальной справедливости, где знание побеждает богатство и коварство.

Функция игры. В обоих случаях просматривается связь игры с институциональным контекстом – воинским и государственным. У Паламеда петейя призвана структурировать

досуг армии, бороться со скукой, предотвращать моральное разложение войска, она направлена внутрь коллектива, на его внутреннюю дисциплину.

Аминбек играет в сатраш с правителем города, и игра становится средством легитимации власти, социальным тестом, экзаменом на компетентность, по результатам которого передается власть. Она направлена вовне, на перераспределение социального статуса. Сатраш работает как модель государственного управления: тот, кто умеет просчитывать ходы на доске, способен управлять городом. Метафора «шашки = государственное мышление» выражена в реакции правителя: он не огорчен поражением, а обрадован, потому что нашел достойного преемника.

Модель мифа консервативна: игра поддерживает существующую структуру. Модель сказки революционна: игра меняет структуру, допуская к власти того, кто не имел на нее права по рождению.

Механика взятия фигуры в игре как метафора судьбы. Различие двух традиций игры выражается и в механике взятия фигур на игровом поле. В петтейе Паламеда вражеская фишка снимается окружением – двумя своими с противоположных сторон. В шатрандже – сатраше (как и в шахматах) взятие осуществляется замещением – фигура становится на поле противника и занимает его место. В этом отражаются разные модели конфликта, и в нарративах это коррелирует с поведением героев: Паламед гибнет от окружения – заговора, клеветы, подброшенного золота, – что воспроизводит логику «взятия в клещи», описывающую механику его игры. Аминбек побеждает замещением: он занимает место правителя, буквально встав на его поле, как фигура, которая «съела» короля.

Генеалогические линии петтейи и шатранджа. Сопоставление Паламеда и Аминбека приобретает дополнительную глубину, если учесть, что за каждой фигурой стоят принципиально разные исторические традиции настольных игр, восходящие к двум независимым генеалогическим линиям.

Линия Паламеда – греческая петтейя – была игрой чистого расчета, без костей и элемента случайности. В «Федре» (274d) Платон устами Сократа перечисляет изобретения Тота[*]: *«числа, арифметику, геометрию, астрономию, а также шашки (πέττεια), кости (κύβοι) и буквы».* У Плутарха в трактате «Об Исиде и Осирисе» (глава 12) говорится о том, что Гермес[**], влюбленный в богиню Луну, сошелся с нею, а потом, играя с ней в шашки, отыграл семидесятую часть каждого из ее циклов, сложил из них пять дней и приставил их к тремстам шестидесяти. Египтяне называли эти дни «вставленными» и считали днями рождения богов: (первый – день рождения Осириса; второй – Гора Старшего; третий – Сета; четвертый – Исиды; пятый – Нефтиды). Хотя миф о Гермесе и игре в шашки с Луной – это поздняя (эллинистическая) интерпретация, сама практика вставных дней – реальная и древняя: она фиксируется уже в эпоху Древнего царства и устойчиво сохраняется в египетском календаре вплоть до эллинистического периода.

Римляне переняли греческую петтейю и создали на ее основе самостоятельную игру – латрункули (Ludus latrunculorum, букв. «игра разбойников/солдат»). В петтейе все фишки были равнозначны, а в латрункули добавилась особая фигура – «командир» или «орел» (Dux), прообраз будущего «короля», которую ставили впереди войска. Это меняло стратегию: победа достигалась либо уничтожением всех простых фишек противника, либо захватом орла.

---

[*] Тот (Теут) – египетский бог мудрости отождествлялся греками с Гермесом (Гермес Трисмегист), а Паламед – его героический «двойник» в греческом эпосе. Обе фигуры несут **один и тот же комплекс изобретений:** числа, буквы, астрономию, игры. Разница в том, что Тот – божество, действующее в мифологическом времени, а Паламед – смертный герой, действующий в истории (Троянская война). Вероятно, Платон **сознательно выбирает египетскую версию,** а не греческую, показывая, что данные изобретения – продукты древней, чужой, жреческой культуры, а не греческого героического мифа.

[**] Отождествление Гермеса и Паламеда – не культовый синкретизм (как с египетским Тотом), а функциональное дублирование в мифе: бог и герой наделяются одним и тем же набором цивилизаторских заслуг, и античные авторы свободно варьируют, кому именно приписать то или иное изобретение.

Линия Аминбека – это шатрандж. Башкирское слово «сатраш» восходит к персидскому شَطْرَنْج (шатрандж), а в конечном счете к санскритской чатуранге – индийской игре IV–VI вв. н. э., где четыре рода войск (колесницы, слоны, конница, пехота) сражались на доске 8×8. Через Персию (где игра получила название «чатранг») и арабский мир (где стала «шатранджем») игра распространилась по всему исламскому Востоку, включая тюркские народы Средней Азии и Поволжья. В башкирских словарях термин *«сатраш»* переводится как «шахматы; шашечный; клетчатый» [3, с. 442].

Индо-персидская традиция содержит свой собственный миф об изобретателе игры – легенду о мудреце Сиссе, который придумал шахматы и попросил у раджи в награду столько зерен пшеницы, сколько получится, если на каждую следующую клетку доски класть вдвое больше. Раджа согласился, полагая требование скромным, но оказалось, что такого количества зерна просто не существует на Земле (оно равнялось $2^{64}-1$, что превышает 18 квинтиллионов зерен, или 1,2 трлн тонн зерна). Эта легенда перекликается с обоими нарративами: Паламед – изобретатель мер зерна и веса – гибнет от золота; мудрец Сисса просит зерно как плату за знание, и оно оказывается неисчислимым, как само знание; Аминбек тратит деньги на обучение, и знание окупается властью.

Эти две генеалогические линии, возможно, не были параллельны во все времена. Ю.Л. Авербах выдвинул гипотезу, что современные шахматы родились из встречи петтейи и чатуранги в эллинистических государствах, образовавшихся после походов Александра Македонского в IV в. до н. э. [1; 2]. В результате синтеза греческой традиции без элемента случайности с индийскими правилами получилась игра, в которой есть разные фигуры (как в чатуранге), но нет броска костей (как в петтейе). В этом смысле Паламед и Аминбек, каждый со своей игрой, стоят по разные стороны исторического водораздела, который в реальности был преодолен в эпоху эллинизма.

Историко-игровой контекст показывает, что Паламед и Аминбек – представители двух разных игровых цивилизаций. Игра Паламеда принадлежит к западной, средиземноморской линии: от египетского сенета* → через крито-микенскую культуру → к греческой петтейе; Аминбека – к восточной, индо-персидско-тюркской: от индийской чатуранги → через персидский чатранг → и арабский шатрандж → к башкирскому сатрашу.

Волжская Булгария – государство в Среднем Поволжье, тесно связанное торговыми и культурными контактами со странами исламского Востока, могла стать ключевым звеном на пути шатранджа в Волго-Уральский регион. Археологические находки шахматных фигур на Билярском городище (столица домонгольской Волжской Булгарии) датируются XI–XII вв. Фигуры имеют абстрактную форму арабского типа (цилиндры и конусы без изображения людей и животных), что соответствует исламской традиции. Исследователи отмечают их сходство с изделиями Сирии и Египта из Музея исламского искусства в Дохе [20, с. 1402–1417]. Башкиры находились в зоне политического и культурного влияния Волжской Булгарии с X – начала XIII в., и ислам распространился среди них во многом благодаря булгарскоиу каналу. Так, в шежере племени Мин сказано, что *«посылают в Булгарию от своего народа девять человек, чтобы узнать, что такое вера Магометанская»* [9, с. 52; 20, с. 1402–1417]. Следовательно, тот же культурно-религиозный канал мог служить путем проникновения и других культурных заимствований, в том числе шатранджа.

Сопоставление Паламеда и Аминбека позволяет увидеть, что в обеих традициях игра в шашки маркирует не развлекательную практику, а границу между варварством и

* Сенет – одна из древнейших настольных игр, возникшая в Египте около 3500–3100 гг. до н. э. Название переводится как «прохождение». В нее играли вдвоем на доске из 30 клеток (3 ряда по 10), перебрасывая палочки-кости и двигая фигурки. Сенет имел ритуальный смысл: доска символизировала путь души через загробный мир, а победа трактовалась как благополучное соединение с богом Ра. Фигурки для сенета найдены в гробницах фараонов, в том числе Тутанхамона.

цивилизацией, хаосом и порядком, некомпетентностью и властью. Паламед и Аминбек – два варианта единого архетипа культурных героев, которые приносят своему народу не столько саму игру, сколько систему знаний, в которую игра встроена как один из элементов.

Трагический финал мифа о Паламеде и благополучное окончание сказки об Аминбеке отражают разные концептуализации судьбы знания. Античная традиция фиксирует уязвимость мудрости перед лицом хитрости. Башкирская фольклорная традиция утверждает практическую силу образованности, способной преобразовать социальный порядок. Паламед создает важнейшие элементы цивилизации, Аминбек – институцию передачи знания. Можно спорить о том, какая модель является более зрелой: изобретательство или учительство и ученичество. Но обе идеи сходятся в главном: игра – это не только досуг, а форма мышления, и тот, кто ею владеет, может овладеть ключом к устройству мира.

Список источников и литературы:

1. Авербах Ю.Л. В поисках истины: от чатуранги до наших дней. Павловский Посад: Акварель, 2017. 239 с.
2. Авербах Ю.Л. История шахмат: от чатуранги до наших дней. 2-е изд., доп. М.: ГПНТБ России, 2014. 150 с.
3. Академический словарь башкирского языка. Т. VII (П–С) / Под ред. Ф.Г. Хисамитдиновой. Уфа: Китап, 2018.
4. Аминбек // Башкирские народные сказки: Сборник / Запись и перевод А. Г. Бессонова; ред. и прим. проф. Н. К. Дмитриева; под общей ред. акад. И.Ю. Крачковского. Уфа: Башгосиздат, 1941. 368 с.
5. Аполлодор. Мифологическая библиотека. Эпитома. III, 8 / Пер. В.Г. Боруховича. М.: Наука, Ладомир, 1993.
6. Башкирские народные сказки: Сборник / Сост. А. Усманов; предисл. проф. Н.К. Дмитриева. М.; Л.: Детгиз, 1947. 94 с.
7. Башкирские шежере / Сост., пер., вступ. ст. и коммент. Р.Г. Кузеева. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1960.
8. Башкирское народное творчество. Т. 2. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1959.
9. Борухович В.Г. Ораторское искусство древней Греции // Ораторы Греции. М., 1985.
10. Грейвс Р. Мифы Древней Греции / Пер. с англ. К. Лукьяненко. М.: Иностранка, Азбука-Аттикус, 2014. 832 с.
11. Клейн Л.С. Бесплотные герои. СПб., 1994.
12. Круглов Е.А. Греческие боги-огненосцы в древнем Риме // Мнемон. Вып. 2. СПб., 2003. С. 205–226.
13. Круглов Е.А. Этнокультурные контакты античной Анатолии и Урало-Камского региона Евразии (сер. I тыс. до н.э. – сер. I тыс. н.э.). Уфа: БашГУ, 2005. 186 с.
14. Круглов Е.А. Исторический Башкортостан в свете античной традиции // История башкирского народа. Т. 1. М.: Наука, 2009. С. 170–172.
15. Круглов Е.А. Тюрки евразийских степей и Южный Урал в освещении византийской традиции VI–XV вв. // История башкирского народа. Т. 2. Уфа: Гилем, 2012. С. 32–39.
16. Круглов Е.А., Шагапова Г.Р. Некоторые религиозные особенности номадов степи между Дунаем и Волгой // Этногенез. История. Культура: IV Юсуповские чтения. Материалы IV Межд. научная конф., посв. памяти Рината Мухаметовича Юсупова. Уфа, 2021. С. 177–183.
17. Круглов Е.А., Подопригора А.Р. На вершинах Олимпа. Мир эллинских богов. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2025. 432 с. с илл.
18. Лосев А.Ф. Мойры // Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1987. Т. 2. С. 169.
19. Руденко К.А. Волжская Булгария и Ближний Восток (Египет и Сирия) в X – начале XIII в. (по археологическим материалам) // Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки. 2018. Т. 160. Кн. 6. С. 1402–1417.
20. Софокл. Драмы / Пер. Ф.Ф. Зелинского. М.: Худ. лит-ра, 1990.

21. Толстой И.И. Ахилл и священная Левка // Журнал Министерства народного просвещения. 1916. Т. LXIV. № 8 (август). С. 265–307; Т. LXV. № 9 (сентябрь). С. 309–351.
22. Хоммель Х**.** Ахилл-бог / Пер. с нем. // Вестник древней истории. 1981. № 1 (155). С. 53–76.
23. Шаяхметов Р. А. Шашки как народная игра в Башкортостане // Наука, практика, перспективы развития. Уфа, 2022. С. 66–69.
24. Ярошенко В.А. Апология Паламеда // Вестник Европы. 2019. № 52. С. 116–123.
25. Ярхо В.Н. Навплий // Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Сов. энц., 1998. Т. 2. С. 194.
26. Ярхо В.Н. Паламед // Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Сов. энц., 1998. Т. 2. С. 274.
27. Eseher J. Ahilleus // RE. Stuttgart, 1893. Bd. 1 (1). Sp. 221 sqq.
28. Hall E. The return of Odysseus. London, 2008.
29. Pestalozzi H. Die Achilleis als Quelle der Ilias. Zürich, 1945.
30. Wüst J Odysseus // RE. Bd. 17 (2). 1937. Sp. 1905 sqq.

© Круглов Е.А., Мигранова Э.В., 2026

УДК 393

Курбанова З.И.
г. Нукус, Республика Каракалпакстан Республики Узбекистан

ПАРАЛЛЕЛИ В ТРАДИЦИЯХ ПОДГОТОВКИ К СМЕРТИ У КАРАКАЛПАКОВ И БАШКИР

Аннотация: *В статье представлено сравнительное этнографическое исследование предпогребальной обрядности каракалпаков и башкир. Анализируются общие структурные и символические элементы предпогребальных обрядов: подготовка посмертного комплекта (узелка), правила прижизненного прощания, омовение и облачение в саван.*
Ключевые слова: *каракалпаки, башкиры, предпогребальные обряды, обмывание, саван.*

Kurbanova Z.I.
Nukus, Republic of Karakalpakstan, Uzbekistan

PARALLELS IN THE TRADITIONS OF PREPARING FOR DEATH AMONG THE KARAKALPAKS AND THE BASHKIR

Annotation: *The article presents a comparative ethnographic study of the funeral rites of the Karakalpaks and Bashkirs. General structural and symbolic elements of funeral rites are analyzed: preparation of the post-mortem set (knot), rules of life farewell, washing and shrouding.*
Keyword: *Karakalpaks, Bashkirs, funeral rites, washing, shroud.*

Погребальный комплекс, сопровождающий переход человека в последний путь, многосоставный – в нем синтезируются элементы древних верований и поздних религиозных традиций. Сравнительное изучение предпогребальной обрядности каракалпаков и башкир – народов, географически дистанцированных, но обладающих общими тюркскими корнями и кочевым историческим прошлым – открывает перспективы для выявления структурных и символических параллелей, углубляющих понимание их этнокультурных связей.

Одним из наиболее ярких проявлений этих параллелей являются базовые ритуальные действия, общие для многих народов, исповедующих ислам: прижизненная подготовка погребального узла, прощание с находящимся при смерти человеком, ритуальное омовение, облачение в саван и др.

Однако уникальность и глубина традиции раскрываются в более ранних, подготовительных этапах. Ярким примером такой специфической практики служит каракалпакский и башкирский обычай задолго до смерти готовиться к ней.

У каракалпаков существует традиция подготовки посмертного узла *өлимлик* или *сандық* (сундук) переступившими 60-летний рубеж. В данный узелок входят предметы, необходимые для погребения: белая хлопчатобумажная ткань для савана (20–25 м), одежда для раздачи обмывальщикам и родственникам в качестве *жыртыс / теберик*, платья, безрукавки, кофты, а также отрезы тканей, ичиги, инвентарь для подготовки савана – ножницы, иглы и нитки (все предметы должны были быть новыми). Подготовкой такого комплекта для себя и своего супруга занимается женщина [ПМА, 2025, № 38].

Схожий обычай зафиксирован у саратовских башкир, где аналогичный узелок с погребальными принадлежностями назывался *үлемтеккә төйен*. У саратовских башкир женщины начинали формировать этот комплект по достижении 41 года, складывая в него все необходимое «на смерть» для себя и мужа. В узелок входили материал для савана *кәфенлек* (отрез белой хлопчатобумажной ткани (ситец, бязь и т.д.) длиной 12–18 м), необходимое количество полотенец, а также вещи для раздачи в виде милостыни *хәйер*: отрезы тканей, рубашки, платки, носовые платочки, носки, небольшие покупные полотенца и прочее [7, с. 1445].

На следующем этапе обрядов, предшествующих кончине, также обнаруживаются параллели. Ключевым моментом в традициях обоих народов является ритуал, связанный с утолением жажды умирающего. Рядом с умирающим постоянно находится родственник, который смачивает ему губы водой. Обычай обусловлен глубоко укорененным верованием об опасности оставить умирающего без питья: считается, что в этот момент шайтан может предложить человеку глоток воды в обмен на отречение от веры иман. Подобное представление, зафиксированное в башкирской традиции, имеет прямую аналогию у каракалпаков [6, с. 142; 4, с.171].

Если состояние неизлечимого больного у каракалпаков оставалось осознанным, он, почувствовав приближение конца, созывал родственников и говорил: «*Тубинде бетим берман қарамады, өлим жақынлап киятыр*» (Я не смог перебороть болезнь, смерть приближается), а также объявлял свое завещание – *ўәсият*. В нем он распоряжался имуществом, указывал место захоронения, иногда назначал конкретного человека *мақсым* для совершения над ним погребальной молитвы жаназа [ПМА, 2026, № 2]. У башкир завещание имело формы песни-мунажата и напутствия, прощальных слов с указанием на неоконченные дела, а также распоряжения, касающегося самих похорон. Например, умирающий мог прямо указать, кого не следует приглашать на погребальную трапезу: «*Минең йыназа ҡоймағымды шул кеше, шул кеше ашамаһын*» [6, с. 142].

После смерти у каракалпаков покойному закрывали глаза, а все находившиеся в доме выходили во двор. Во дворе мулла первым начинал громко оплакивать умершего *даўыс шығарыў*, после чего присутствующие вновь входили в дом, и женщины, собравшись в одной из комнат, начинали плачь. Ворота во двор и двери дома оставляли открытыми.

У башкир в первые моменты после смерти производились сходные действия: закрывали глаза покойному, открывали двери дома. Однако в отличие от каракалпаков не одобряли громкого оплакивания. В соответствии с нормами шариата оплакивание умершего не запрещалось, однако громкие причитания осуждались, поскольку, по народным представлениям, покойный способен слышать происходящее, а его душа, находящаяся рядом с телом, может испытывать мучения и сбиться с пути в загробный мир [7, с. 1445].

Традиция громкого ритуального оплакивания у каракалпаков, имеющая древние корни, в прошлом включала и крайние формы выражения скорби – разрывание одежды и царапание лица, что является универсальной чертой для многих народов [2, с. 55; 8, с. 204].

Смерть в каракалпакской культуре воспринимается как событие общинного масштаба, касающееся не только родных, но и всего круга сородичей, соседей и друзей. Их стремятся оповестить как можно быстрее, а те, в свою очередь, считают неотложным долгом немедленно

явиться в дом покойного для выражения соболезнований. Эта срочность обусловлена двумя ключевыми факторами традиционного мировоззрения. Первый – социальный: так проявляется поддержка, солидарность и уважение, укрепляющие общинные узы. Второй связан с архаическими представлениями о смерти и загробном мире: своевременное выражение скорби призвано умиротворить дух усопшего и обезопасить живых от возможного вреда. Зачастую именно этот, иррациональный страх оказывается более сильным мотиватором, чем простое сочувствие [ПМА, 2025, № 4].

После наступления смерти у саратовских башкир совершался ритуал *ризалык алыу* «получение согласия». Хозяйка дома, вставая на колени перед умершим, испрашивала у него прощения и разрешения на символическое отделение от коллектива живых. Затем она правой рукой проводила по ступням покойного, что знаменовало получение его «согласия» на начало погребальных обрядов. Трижды обращаясь к умершему со словами «*Риза булып кит*» (Уходи с согласием), она завершала этот обряд [7, с. 1445].

В каракалпакской традиции существует сходный по смыслу ритуал прощания *ырзаласыў*. Однако его существенное отличие заключается в временном аспекте: его стремятся провести еще при жизни умирающего, пока он находится в сознании и способен к коммуникации. В этом случае родственники и знакомые просят у него прощения, а умирающий, в свою очередь, отпускает обиды, прощает долги и невыполненные обещания [ПМА, 2026, № 2]. Как отмечает Х. Есбергенов, в данной практике прослеживаются отголоски общинных отношений, требовавших прижизненного улаживания всех социальных обязательств [3, с. 162].

Обряд прощания присутствует в обеих традициях, различаясь, главным образом моментом его проведения и конкретными действиями. Это различие подчеркивает различную семантику ритуала: если у башкир «несогласие» покойного могло иметь негативные последствия для дома и семьи, то у каракалпаков акцент смещен на прижизненное урегулирование долгов перед лицом загробного суда. В обоих случаях очевидны анимистические представления о посмертном существовании духа, способного влиять на мир живых. Как указывает Р.А. Султангареева: «Основная идея прощения, выдерживаемая в прощальных словах, призывы не обижаться, не озлобиться, видимо, восходят к анимистическим представлениям о душе, которая могла стать злой или доброй после расставания с телом» [6, с. 144].

По завершении всех подготовительных этапов назначается день похорон, который у каракалпаков называется *жаназа* или *намазы*. В этот день совершается обряд ритуального омовения усопшего *сүйекке енгизиў* [2, с. 24, 25]. Оно производится непосредственно перед выносом тела для совершения заупокойной молитвы, которая также носит название *жаназа*.

В каракалпакской традиции ритуальное омовение усопшего *сүйекке енгизиў* регламентируется строгими нормами. Главное требование – нечетное число обмывальщиков. Чаще всего в обряде участвовали 5 или 7 человек. Сакральный смысл этого правила коренится в исламских представлениях: нечетное число выступало для верующих символом единобожия [4, с. 180].

Схожая картина наблюдалась в башкирской погребальной практике, где ритуал полного омовения *камил тәрәһәте* также считался наиболее сложным и ответственным. Его проведение поручалось знающему человеку, руководил обрядом мулла [7, с. 1446]. Как и у каракалпаков, у башкир, в частности у челябинской группы, фиксируется правило нечетного числа участников омовения – 5 или 7 [1, с. 10].

У башкир существовала традиция заранее назначать обмывальщиков. Существовало поверье, что человеку, омывшему семерых покойников, «закрываются врата ада» *тамуҡ ҡапҡаһы ябыла* или же говорили, что обмывание – это большое благодеяние *сауап* [6, с. 151].

Схожие представления о религиозной ценности ритуала фиксируются и в каракалпакской традиции. Здесь омовение также расценивалось как *саўап* – благое деяние, засчитываемое человеку на загробном суде *саўал*. Согласно верованиям, все грехи *гуна* и добродетели *саўап* умершего будут взвешены на весах *мизан тарези* [3, с. 108].

Вместе с тем проведение самого обряда у каракалпаков регламентировалось особыми нормами исключения: к омовению не допускались ближайшие кровные родственники покойного. Эту процедуру традиционно выполняли сородичи супруга или супруги, а также опытные члены общины – соседи или друзья, независимо от их родовой или этнической принадлежности.

Перед началом обмывания все участники обряда совершают малое ритуальное омовение (башк. *тахарат*, каракалпак. *дәрет алыў)*. Распределив между собой обязанности – один подает воду, остальные омывают определенные части тела, – опытные обмывальщики зачастую обходятся без подробных указаний муллы. Мулла диктует участникам омовения последовательность действий в случае, если те не имеют достаточного опыта [ПМА, 2026, № 1]. Подготовка к обряду начинается заранее. С вечера набирают воду в два ведра, а всю утварь, ведра, таз, ковш и традиционные сосуды для полива *қуман* используют новую. Также заранее готовят мыло, парфюмированную воду *әтир* и куски ткани для вытирания покойного. Мулла собственноручно шьет для ритуала рукавицы и фартук, однако в настоящее время их все чаще заменяют медицинские резиновые перчатки [ПМА, 2026, № 2]. Сама процедура омовения строго регламентирована. Покойного освобождают от одежды, разрезая ее ножницами, укладывают головой в сторону Каабы и легким надавливанием на живот очищают кишечник, после чего совершают *дәрет алыў*. Затем последовательно омывают лицо, уши и волосы, правую и левую половины тела (от плеча до стопы, включая каждый палец), живот и, осторожно повернув тело сначала на левый, затем на правый бок, спину. Воду используют экономно, подавая ее небольшой, но непрерывной струей. По завершении омовения тело насухо вытирают подготовленной тканью и приступают к обертыванию в саван [ПМА, 2026: 2].

У башкир тоже вся необходимая для ритуала атрибутика – рукавицы, саван – изготовлялась непосредственно в день смерти из белого полотна, сшитого на «живую нитку» с использованием только новых игл и ниток. Специальные рукавицы для обмывания шили по форме обычных, но в современной практике их иногда заменяют медицинскими перчатки [1, с. 10].

Процесс омовения начинался с подготовки тела: одежду умершего разрезали ножницами, затем с помощью простыни переносили его на специальную подставку *ҡолаша*. Первый обмывальщик совершал ритуал *ғәүрәт тәрәһәте* омовение половых органов, при этом лицо покойного закрывали белой материей. После этого обмывальщик менял перчатки. Второй обмывальщик выполнял ритуал *йөҙ тәрәһәте* омовение лица и головы, закрывая на этот раз половые органы куском ткани. Эти ключевые части тела традиционно обмывались ближайшими кровными родственниками [7, с. 1447].

Далее процедура продолжалась в строгой последовательности: первый обмывальщик омывал правую сторону тела – плечо, руку, кисть от мизинца к большому пальцу, грудь, второй – левую сторону в аналогичном порядке. Затем в такой же последовательности обмывали нижнюю часть тела и пальцы ног, от мизинца к большому пальцу. После этого умершего поворачивали на левый бок, омывали спину, ягодицы и нижнюю часть тела, затем повторяли процедуру на правом боку. Омовение проводилось дважды: первое – с использованием воды и туалетного мыла, второе – исключительно чистой водой. Во время второго омовения тело умершего слегка приподнимали и надавливали на область живота для опорожнения кишечника [7, с. 1447].

После омовения покойного каракалпаки облачают в саван *кепин*. В отличие от одежды живого человека у савана *кепин* нет воротника и застежек. В работе Х. Есбергенова приводятся названия частей савана, образованные из искаженных арабских слов: 1) *кырк* – полотно, закрывающее тело либо от плеч до колен (у мужчин и у несовершеннолетних детей – мальчиков до 13, девочек до 9 лет), либо до пят (у женщин); 2) *лпапа* – еще одно большое полотно, укрывающее тело целиком; 3) *камис/изәр* – кусок ткани, сшитый по длине и надеваемый на тело как мешок, который завязывается у ног и над головой покойного узкими лентами [3, с. 80–81]. Современное описание, сделанное муллой, подтверждает наличие всех этих

элементов, добавляя подробности о конструкции *камис* – это подобие рубахи с вырезанным в ткани отверстием для головы, но не прошитыми рукавами. На женщин, помимо всего перечисленного, надевают еще платок *химар,* по форме напоминающий колпак, а грудь покрывают специальной полосой ткани, называемой *кырка/хирка* [ПМА, 2026, № 2].

Сходная традиция строго регламентированного погребального облачения с устойчивой собственной терминологией наблюдалась у саратовских башкир. После омовения усопшего укладывали на заранее подготовленный саван, состоявший из семи видов погребальной «одежды». Нижний слой каждого предмета расстилался на полу, а верхний аккуратно складывался. Ритуал облачения включал последовательное накрывание груди тканью *түшелдерек*, оборачивание ног в загробные штаны *әхирәт ыштаны* и надевание через прорезь на голову райского платья *әхирәт күлдәге*. Голову покрывали платком, концы которого поддерживали подбородок, предотвращая открывание рта. На грудь покойного клали *яуаплама*, а на лицо накидывали покрывало *бөркәнсек*. Мужчинам, согласно обычаю, на голову наматывали чалму [7, с. 1447]. На этом подготовка умершего к погребению завершается, и его выносят для совершения заупокойной молитвы.

Проведенный сравнительный анализ предпогребальной обрядности каракалпаков и башкир позволяет сделать вывод о глубокой этнокультурной общности этих народов, несмотря на их географическую удаленность. Схожесть ритуалов – от формирования «посмертного узла» задолго до кончины до строгой регламентации процесса омовения и подготовки савана – свидетельствует об единой духовной основе. В обеих традициях смерть воспринимается как чрезвычайное событие, требующее не только строгого соблюдения исламских канонов, но и исполнения архаических предписаний, направленных на умиротворение души и обеспечение ее безопасного перехода в иной мир.

Полевые материалы автора:

ПМА. 2025 № 4. Нукус, ул. А. Досназарова, 102. Интервью с Давлетияровым Мадатбаем.

ПМА. 2025. № 5. Нукус, ул. М. Аббаты, 7. Интервью с Сейдаметовой Гулнарой.

ПМА. 2025. № 38. Караузякский район. Ул Ешим. Интервью с Иниятовой Абадан.

ПМА. 2026. № 1. Нукус. Интервью с Нуратдиновой Г.

ПМА. 2026. № 2. Нукус, ул. Халмуратова, 11. Интервью с муллой местной мечети Есемуратовым Айтбаем.

Список источников и литературы:

1. Абдулгазина Г.В. Похоронно-поминальные обряды башкир Челябинской области // Известия АлтГУ. 2011. № 4–1. С. 9–13.

2. Есбергенов Х. Қарақалпақлардың гейпара дәстурлери хаққында. Нөкис: Қарақалпақстан, 1964. 105 с.

3. Есбергенов Х. К вопросу об изживании религиозных представлений и обрядов у каракалпаков (на материале погребальной обрядности): Дис. … канд. ист. наук. М., 1963. 352 с.

4. Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус: Каракалпакстан, 1975. 212 с.

5. Курбанова З.И. Семейная обрядность каракалпаков: обычай *бес кийим* в динамике трансформаций традиционной культуры // Археология, этнография и антропология Евразии. 2020. Т. 48. № 3. С. 124–133.

6. Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа: Гилем, 1998. 243 с.

7. Фаттахова Т.Д. Подготовка умершего к погребению у саратовских башкир // Вестник башкирского университета. 2012. № 3. С. 1443–1448.

8. Штернберг Л.Я. Тризна // Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича, 1936. С. 208–210.

© Курбанова З.И., 2026

УДК 391

Нечвалода Е.Е.
г. Уфа, Россия

БАШКИРСКИЙ ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ XVIII В. ПО МАТЕРИАЛАМ П.С. ПАЛЛАСА (ОБРАЩЕНИЕ К ПЕРВОИСТОЧНИКУ)

Исследование выполнено в рамках Государственного задания ИЭИ УФИЦ РАН 1024031800139-2-6.5.1 «Народы Южного Урала и Приуралья: Этнокультурное наследие в реалиях современности»

Аннотация. *Анализ текста-оригинала П.С. Палласа с описанием башкирской одежды позволил выявить ошибки в ранее опубликованном его переводе на русский язык. Благодаря новому, исправленному переводу, описание костюма и иллюстрация к нему совпали, как вербальный и визуальный текст. Они вместе воспроизвели единый образ. Сделанные уточнения очень важны. П.С. Паллас в костюме зауральской башкирки упомянул украшение, о котором не сохранилось иной информации, кроме описания и его изображения в сочинении исследователя.*

Ключевые слова: *Академические экспедиции XVIII в., башкиры, традиционный костюм, перевод текстов, гравюры, П.С. Паллас.*

Nechvaloda E.E.
Ufa, Russia

BASHKIR WOMEN'S COSTUME OF THE XVIII CENTURY. BASED ON THE MATERIALS OF P.S. PALLAS (REFERENCE TO THE ORIGINAL SOURCE)

Abstract. *An analysis of the original text by P.S. Pallas with a description of Bashkir clothing revealed errors in the previously published translation into Russian. Thanks to the new, corrected translation, the description of the costume and the illustration for it matched both the verbal and visual text. They created a single image together. The clarifications made are very important. P.S. Pallas, dressed as a Trans-Ural Bashkir woman, mentioned an ornament about which no other information has been preserved, except for the description and its image in the researcher's essay.*

Keywords: *Academic expeditions of the XVIII century, Bashkirs, traditional costume, translation of texts, engravings, P.S. Pallas*

Самые ранние письменные свидетельства об одежде башкир относятся к XVIII в. Они были оставлены участниками экспедиций, организованных Императорской академией наук, целью которых было изучение и описание территорий Российской империи в природно-географическом, экономическом и этнографическом отношении. Эта масштабная программа по естественно-научному и этносоциальному изучению страны являлась, по сути, самопознанием империи. Потому многие ее реалии участниками академических экспедиций были зафиксированы, описаны, опубликованы впервые. Материалы этих экспедиций – бесценный исторический и этнографический источник, в котором содержатся самые ранние сведения о жизни, быте и различных сторонах культуры многих народов России. В исследованиях, посвященных башкирской одежде, историографические разделы начинаются со ссылок на материалы участников академических экспедиций, упоминаются и цитируются их труды [2–4; 8–10 и др.]. Существуют работы, посвященные рассмотрению образов башкирского женского костюма, которые были зафиксированы в текстах-описаниях тех экспедиций и гравюрах их иллюстрирующих [5 и др.]. При обращении к этому корпусу источников по одежде башкир, российские ученые использовали лишь опубликованные материалы И.И. Лепехина и переведенные на русский язык тексты П.С. Палласа и И.Г. Георги. Но любой перевод может не вполне точно отражать все детали текста-оригинала, а этнографические очерки И.П. Фалька не были опубликованы на русском языке. В этой

ситуации для российского научного дискурса весьма актуально внимательное изучение первоисточников – первых изданий участников академических экспедиций, вышедших на немецком языке. Их анализ и новые, уточненные переводы внесут важную лепту в изучение этих эксклюзивных для этнографии источников и позволят, в том числе, точнее представить исторические формы башкирского костюма. Описания башкирского костюма в них содержат информацию об украшениях, которые бытовали в прошлом, но вышли из употребления в течение XIX в., их названиях, которые тоже были забыты.

Ранее других участников академических экспедиций Урал посетили отряды под руководством И.И. Лепехина и П.С. Палласа. У каждого из них был свой маршрут, но в уральский регион и в Зауралье они прибыли в 1770 г. Записанные путевые наблюдения были опубликованы в виде многотомных изданий буквально «по горячим следам». Сочинение П.С. Палласа вышло в свет в 1771—1776 гг. на немецком языке (на русский язык оно было переведено практически сразу и опубликовано в 1773—1788 гг.). Впечатления от увиденного на Урале вошли в книгу 1 второго тома «Путешествия…» П.С. Палласа (издана в 1773 г. на немецком языке; в 1786 г. – на русском) [1; 6; 7]. Исследователь, описывая башкирский женский костюм в целом, отмечал и некоторые локальные особенности одежды и украшений. П.С. Паллас сделал описание башкирской одежды, преодолев хребет Уралтау и Иремель, на территории, расположенной на границе между Учалинским районом Башкортостана и Челябинской областью (в современном административном делении). Существующий перевод сочинения П.С. Палласа с немецкого на русский язык был сделан еще в XVIII в. Переводчиком текста материалов ученого – исследований, осуществленных в 1770 г., был Федор Туманский [6]. Он не представлял ту этнографическую реальность, которая стояла за текстами, требующими перевода, поскольку не участвовал в академических экспедициях. К тому же, Ф. Туманский не соотносил свой перевод с изображениями, которые иллюстрировали текст, т.к. образы, созданные описанием одежды башкирки и изображением-иллюстрацией к нему, различаются. Это заставило нас обратиться к первому изданию сочинения П.С Палласа на немецком языке. Сравнение оригинала на немецком языке с текстом Ф. Туманского выявило, что существующий перевод на русский язык не вполне точен. Далее приводим свой вариант перевода раздела [1, с. 77–78], в котором описывается одежда, головной убор и украшение башкирок: *«Женский костюм башкир по эту сторону Урала[*] отличается от обычного только одним большим[**] украшением. Прилагаемый рисунок сделает это понятнее (табл. 4). Платье из холста, которое обычно бывает вышито у горла и на рукавах; шапочка, усаженная мелкими серебряными монетами Чашбау (Tschatschbau), которую надевают поверх покрывала Тастяр (Tastjar) и закрепляют ремешком под подбородком; на макушке предыдущей несколькими пуговицами и одной спускающейся на щёки коралловой прядью укрепленная маленькая круглая шапочка Тювэ (runde Kappe (Tüwä)), от которой на спину свисает широкий хвост (Schweif); и, наконец, расправленный под подбородком нагрудник Сакал[***] (Sakal), всё это у них общее со всеми остальными башкирками (костюм которых на той же таблице представлен - В.). Единственно широкое украшение, свисающее спереди через плечи на спину, почти как орденская цепь, которое частью из монет, частью из кораллов состоит и всевозможной мелочью обвешенное, является для других башкир, сколько я их видел до сих пор, нехарактерным. Здесь можно видеть, как женщины с раннего утра в нем везде ходят и всю работу в нем исполняют, как бы тягостно и неудобно это ни было. Ни одна женщина не любит показываться без него. Они дали этой части своего тяжелого убранства название Дилбуга (Dilbuga)[****], которое они также используют для вожжей, при помощи которых управляют запряженными лошадьми».*

[*] Речь идет о территориях, лежащих к востоку от Урала.

[**]В оригинале: *ansehnlichen* (представительный, существенный, значительный, крупный).

[***]В Зауралье не бытовал такой термин в качестве названия нагрудного монетно-кораллового украшения; в данном контексте П.С. Паллас использует его для обозначения общего для разных групп башкир элемента женского костюма (нагрудника).

[****]В башкирском языке *дилбегә* – вожжи.

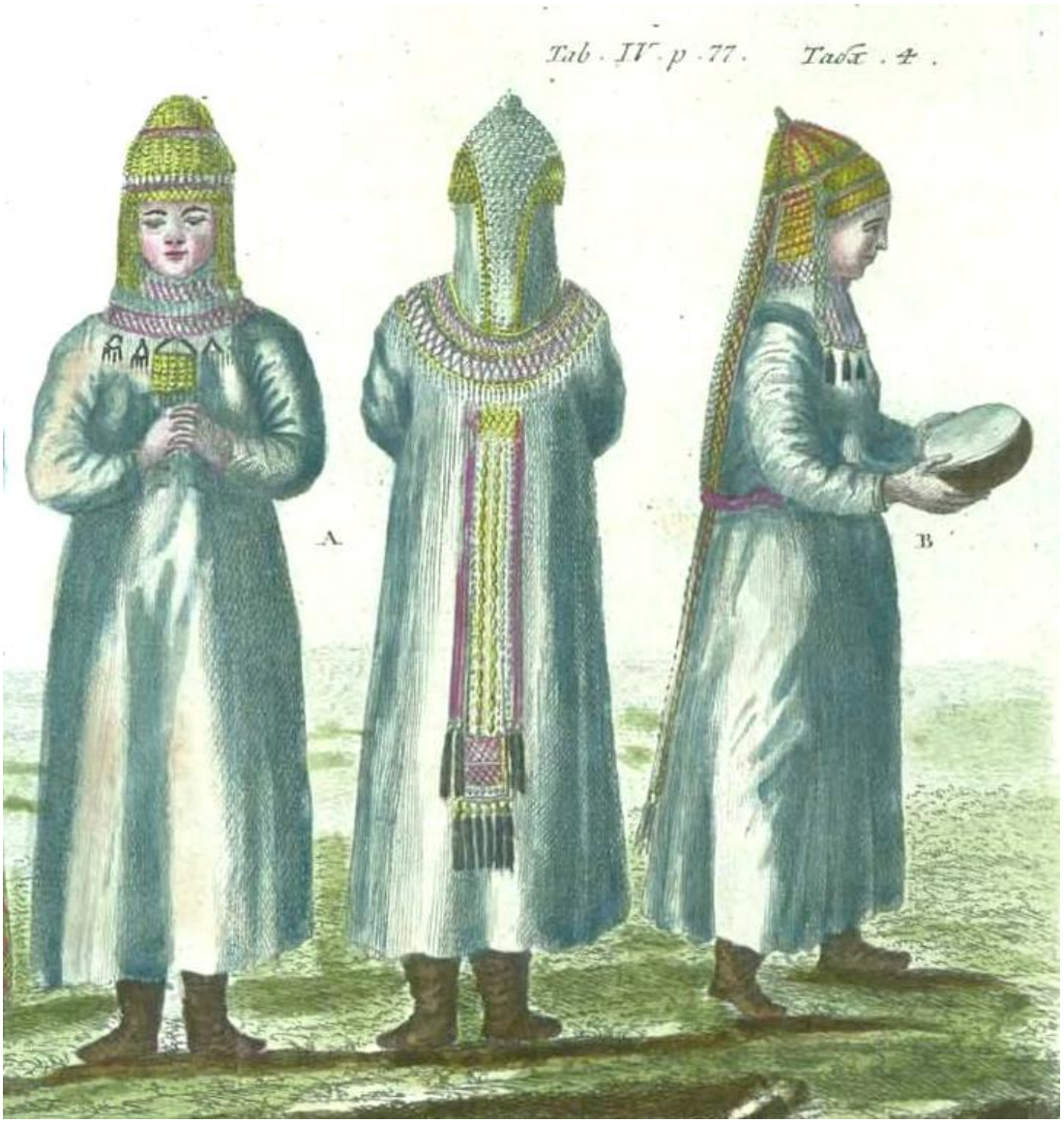


Рис 1. Изображение башкирки в Атласе иллюстраций к сочинению П.С. Палласа [7].

В опубликованном ранее переводе Ф. Туманского общая характеристика костюма зауральских башкирок («Убранство Башкирских женщин на сей стороне Урала гораздо пригожее против обыкновенной Башкирок одежды, и имеет многие украшении») неточно и искажает смысл текста П.С. Палласа, т.к. автор не сравнивал, где костюм «пригожее». Он писал, что костюм зауральских башкирок отличает лишь единственное украшение. Ф. Туманский неудачно использовал при переводе текста с описанием башкирской одежды слово «Сарафан» (в оригинале *das Kleid* – платье, рубаха). Высокая часть (*тубэ*) головного убора, надеваемого поверх *кашмау*, в его переводе – это «круглая завеса (тювя)» (в оригинале *runde Kappe* – круглая шапочка (колпачок)). Но самая главная ошибка заключается в переводе предложения с описанием самобытного украшения зауральских башкирок, которое представлено у него в виде перевязи: «широкое и спереди через плечо как будто орден висящее украшение». На гравированном изображении зауральской башкирки, на которое ссылается П.С. Паллас, описывая этот костюм, нет такого элемента, а у П.С. Палласа описание традиционного костюма и его изображение всегда очень точно соответствуют друг другу. К тому же, украшение в виде перевязи не являлось исключительно зауральским типом, а в тексте П.С. Палласа оно фигурирует именно в этом качестве. Украшения-перевязи бытовали и у других групп башкир. Причина такой путаницы кроется в неверном переводе. В оригинале

текста указывается, что этот элемент убранства спереди не «через плечо», а «через плечи» (*über die Schultern* – существительное во мн. числе) свисает на спину и не как «орденская лента», а как «орденская цепь» (*eine Ordenskette*[*]). Неверный перевод искажает не только текст П.С. Палласа – ценнейший эксклюзивный источник, но и представление о женском костюме башкир XVIII в.

В европейской традиции орденская цепь носилась ниспадающей через плечи плавной дугой на грудь и на спину, а в центре груди на ней висел крупный орден. На гравюре, на которую ссылается П.С. Паллас в своем описании башкирского женского костюма, основное украшение ниспадает с плеч плавными широкими дугами на грудь и на спину. Небольшой нагрудник башкирки, расположенный под этим украшением, вероятно, усиливал общее сходство с орденской цепью. Описание П.С. Палласа и зарисовка, сделанная художником, воссоздают единый образ. Понятной становится и ассоциативная связь с поводьями, название которых использовали башкиры для этого украшения. Материалы П.С. Палласа о костюме зауральских башкирок уникальны и бесценны, описанное им и зарисованное художником украшение вышло из употребления достаточно рано и в конце XIX – начале XX вв. о его бытовании не осталось свидетельств. Даже его название не сохранилось среди терминов башкирских украшений. Сочинение П.С. Палласа стало одним из первых изданий, в котором было представлено общественному вниманию описание башкирского костюма, а в «Атласе иллюстраций» к этому научному труду впервые были опубликованы гравюры с его изображениями [7].

Список источников и литературы:

1. Pallas P.S. Reise durch verschiedene Provinzen des Rußischen Reichs in den Jahren 1768–1773. SPb.: Kaiserl. Academie der Wissenschaften. 1773. Th. 2. B. 1. 368 s.
2. Башкирская народная одежда в фотографиях и реконструкциях: Каталог изделий призеров Международного конкурса «Тамга» 2020–2022 гг. и материалы фотоархивов / Отв. ред. Е.Е. Нечвалода. Уфа, 2022. 320 с.
3. Камалиева А.С. Башкирский народный костюм: историография вопроса // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2015. № 33–2. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/bashkirskiy-narodnyy-kostyum-istoriografiya-voprosa (дата обращения: 15.09.2026).
4. Кутушева Г.Р. Традиционный костюм башкир и татар в Западном Башкортостане (к проблеме этнокультурных связей). Уфа, 2003. 264 с.
5. Нечвалода Е.Е. «Eine vornehme Kirgisin» в иллюстрациях экспедиции И.П. Фалька – визуальный образ зауральской башкирки XVIII в. // Кунсткамера. 2019. № 3(5). С. 209–220.
6. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб : При Императорской Академии наук, 1786. Ч. 2, кн. 1. 476 с.
7. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Атлас. СПб., 1788. 110 с.
8. Шитова С.Н. Башкирская народная одежда. Уфа, 1995. 240 с.
9. Шитова С.Н. Башкирские нагрудники и наспинники из кораллов и монет // Башкирские нагрудные украшения из кораллов и монет: альбом-каталог / Сост. Н.Г. Рутто. Уфа, 2006. С. 6–15.
10. Шитова С.Н. Народная одежда башкир // Археология и этнография Башкирии. Т. 3. 1968. С. 125–227.

© Е.Е. Нечвалода, 2026

[*] *die Kette* – цепь

УДК 398.3(470.45)

Пальгов С.Ю.
г. Волгоград, Россия

ОБРЯД ОПАХИВАНИЯ СЕЛА ОТ ХОЛЕРЫ У ВЕРХОВЫХ КАЗАКОВ НОВОНИКОЛАЕВСКОГО РАЙОНА ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. *В статье приводятся воспоминания жителей Новониколаевского муниципального района о существовавшем в начале XX в. окказиональном обряде опахивания села от холеры с иконой Богородицы «Липецкая» в селе Купава*.

Ключевые слова: *холера, икона, Богородица, опахивание села, Новониколаевский муниципальный район, Волгоградская область.*

Palgov S.Yu.
Volgograd, Russia

THE RITUAL OF PLOUGHING AROUND A VILLAGE TO WARD OFF CHOLERA AMONG THE "UPPER" (VERKHOVYE) COSSACKS OF THE NOVONIKOLAYEVSKY DISTRICT, VOLGOGRAD REGION

Abstract. *The article presents the memories of residents of the Novonikolaevsky municipal district about the occasional rite «plowing the village of cholera» with the icon of the Virgin of Lipetsk in the village of Kupava in the early twentieth century.*

Keywords: *cholera, icon, Mother of God, plowing of the village, Novonikolaevsky municipal district, Volgograd region.*

Небольшое село Купава находится в составе Мирного сельского поселения Новониколаевского муниципального района Волгоградской области. Дата его основания не установлена. Согласно Списку населенных мест Земли Войска Донского, в 1859 году во владельческой слободе Купава проживало 315 мужчин и 326 женщин [4]. По переписи 1897 года, в слободе проживали 321 мужчина и 326 женщин. Большинство населения было неграмотным: грамотных мужчин – 108, грамотных женщин – 29 [1]. В 1915 году земельный надел слободы составлял всего 624 десятины; здесь тогда проживали 381 мужчина и 318 женщин, имелись волостное и сельское правления, Архангельская церковь и школа [3].

В ходе фольклорно-этнографических экспедиций были записаны сведения жителей, слышавших рассказы старых людей о бытовании холеры в здешних местах в конце XIX – начале XX вв. Об этом поведали нам директор Новониколаевского районного краеведческого музея Наталия Вениаминовна Кичигина (полевая запись [Далее – ПЗ] Мальцевой Е.Г. 15 апреля 2013 г.; ПЗ автора [Далее – ПЗА] 22 мая 2021 г.) и жительница р. п. Новониколаевский Лариса Владимировна Князева (ПЗА 30 октября 2025 г.).

Окказиональные обряды – это внекалендарные обряды, направленные на преодоление возможного или разразившегося кризиса в природе, обществе или психическом и биологическом состоянии человека, домашних животных, либо наоборот – на создание кризиса, отклонения от нормы. Они проводятся по необходимости, по случаю какого-либо происшествия и направлены на преодоление (или создание) кризиса как природного, так и социального характера. Антикризисные окказиональные обряды имеют целью достижение наилучших результатов или хотя бы нормы, кризисные обряды (обряды наведения порчи) имеют целью создание кризиса, отклонения от нормы в худшую сторону.

Одним из таких окказиональных обрядов было опахивание села во время эпидемий. Этнографы фиксировали такой обряд у восточных славян в XIX – начале XX в.: люди верили, что таким магическим способом можно оградить поселение от повальной болезни. Участники обряда (часто женщины) совершали определенные действия: пропахивали борозду вокруг всего села (это символически «замыкало» защиту); совершали молитвенный обход с иконами;

иногда в ритуале участвовали «невинная» девушка или другие «чистые» участники – считалось, что это усиливает сакральный смысл.

Коллективный обряд опахивания в прошлом был широко распространен. Опахивали село при эпидемиях холеры, оспы, чумы, сибирской язвы и эпизоотиях. В XIX веке к известным в Европе «повальным и заразительным болезням», которые вызывали к жизни ритуал опахивания, добавилась холера. Болезнь убивала сотни тысяч людей и наводила ужас как на горожан, так и на сельских жителей. Однако представления о происхождении холеры и способах борьбы с ней сильно варьировались. Медицина не могла договориться, считать ли источником холеры «невидимых воздушных насекомых», «почвенные испарения» и «атмосферные миазмы» или «яд», возникающий от сочетания климатических условий и антропогенных факторов. Крестьяне же могли интерпретировать холеру как результат отравления колодцев и других источников питьевой воды внешними врагами (например, врачами), как проявление Божьего наказания (и тогда лечение подразумевало молебен и крестный ход) и как результат колдовства, порчи или какого-то сбоя в мировом порядке. В последнем случае для избавления от эпидемии следовало восстановить этот порядок.

Под нормальным ходом вещей подразумевался баланс между «человеческим» и «нечеловеческим»; соответственно, эпидемия мыслилась как свидетельство того, что баланс нарушен, а граница, отделяющая людей от нелюдей, ослабла. Ритуал опахивания был призван обозначить ее заново, на реальном и символическом уровне. Для этого деревня обводилась бороздой или молитвенным обходом, а невинная девица или священник становились фигурантами ритуала творения. Иногда опахивание дополнялось изгнанием или «умерщвлением» холеры, которая персонифицировалась в виде собаки или кошки, либо просто упоминалась в приговоре («Смерть, смерть, выйди вон!»)» [5].

Так, в селе Богодухове Орловской губернии в 1893 году свирепствовала холера. Жители, чтобы избавиться от нее, опахивали деревню: в полночь обнаженные женщины впрягали в соху «чистую» девушку и пропахивали борозду вокруг селения. При этом они били и стучали в косы и пели:

– Смерть, смерть, выйди вон
Из нашего села,
Изо всякого двора;
Нас идет девять девок, девять баб,
Девять маленьких ребят;
Три солдатки, три вдовы,
Три замужние жены.

Село обходили (в данном случае – с иконой Святого Власия) три ночи подряд и в последнюю ночь над воротами каждого двора начертили дегтем кресты [7]. Ритуал опахивания относится к так называемым окказиональным обрядам. Его совершали «по случаю» – во время эпидемий, падежа скота, природных катаклизмов и других кризисов

В Христо-Рождественском кафедральном соборе в Липецке находится древний, почитаемый чудотворным, список иконы Страстной Богоматери – «Икона Божией Матери «Липецкая» («Страстная»). В честь нее в этом соборе устроен придел. Является местночтимым образом Липецкой епархии, празднование иконе совершается 13 (26) августа (в день празднования Страстной иконы). Этот чудотворный образ считается главной святыней Липецка. Икона, по преданию, имеет древнее происхождение, ей приписывают многочисленные исцеления. В 1831 году сильная холера свирепствовала в Липецке и уезде. В это время многие липчане вспомнили о чудотворной иконе Божией Матери. Страстную икону вынесли из церкви, с крестным ходом пронесли по городу и обнесли по домам. По преданию, смертность от холеры после этого уменьшилась и вскоре эпидемия прекратилась [6].

Вот что рассказали нам информанты: «*Икона “Липецкая”* [Божья Матерь – Авт.], *которая находилась в церкви Архангела Михаила в селе Купава. Эта церковь в 1935–1936 годах была разрушена, но икону спрятал у себя один дьячок, который служил в этой церкви. И она находилась у него. Вот с этой иконой выходили с крестным ходом, когда в хутора, в села*

приходила холера. Когда холера... Эт она спасала от холеры. Этой иконе молились, когда приходила холера. Но я не могу сказать, в какие годы у нас было это заболевание. Трудно сказать, когда это было. Здесь была холера. Я знаю, что там церковно-приходская школа была при церкви. Священник, он собирал сведения о погоде. Это было в 1840-е годы. Что отправлял все эти сведения в Российское Географическое общество. Сейчас жителей в этом селе очень мало, и достаточно они по возрасту молодые. Священника там давно нет. Апарина построила церковь. Старушек там нет. Получается, что да [в этой местности холера была. – Авт.]. *Раз икона эта была, и она, эта икона, была, как говорили, на центральном месте, храмовая. Храмовая она, икона, была. Написана она где – не знаю. Данных никаких на этой иконе нет. Говорят, что церковь была построена примерна в 1812 году. И икона там уже была. С 1812 года примерно эта икона. Это мне рассказали, я по слухам это говорю*» (1, инф. Н.В. Кичигина). «*У нас очень много икон сохранилось. И есть одна икона, которая принадлежала когда-то купавской церкви. В слободе Купава находилась эта икона. Эта церковь называлась Архангельской. Самое интересное, что я недавно нашла, что в церкви был священник Попов. Это было в 1845 году. Он не только проводил службы, но еще вел наблюдения за погодой в течение года и отправлял в Российское Географическое общество. Он проработал там не очень большое время, потом его перевели в город Борисоглебск. Эта церковь, к сожалению, в тридцатые годы была взорвана. Самое интересное, что ее взрывали два раза. Первый заряд, который заложили под эту церковь – церковь даже не пошатнулась. Ну, а после второго заряда церковь конечно же рухнула. Вот эта икона, она прошла очень такой долгий путь. Сначала она была спрятана у одного сельского жителя у себя дома. Ну, а потом он умирает, и его дочка продает икону нашей жительнице с Новониколаевки за 10 рублей. Всего лишь навсего. И через некоторое время эта вот местная жительница икону подарила музею. Она решила, что такие вещи должны храниться в музее*» (2, инф. Н.В. Кичигина). «*Ну, родители, бабушка – они жили здесь в хуторе Покровском. Мама уехала в Сальск, там я родилась. Ростовской* [отец – уроженец Ростовской области]. *Здесь бабушка. Ну, она с хутора Орловского, ну, потом в Покровку, после войны с дедушкой сошлись. У него жена умерла, у нее муж погиб… В общем, жила там женщина и умерла. Купила какая-то тоже женщина этот дом, полдомика, и там было две иконы. Вот эт икона, но бабушки у меня были, они вот эти молитвенницы были. Даже знаете, Сиверс такой есть старец, он еще сидел в этих, в лагерях. Он сначала в … был, потом в Борисоглебске* [Сампсон Сиверс (урожденный Эдвард Сиверс, рус. Эдуард Сиверс) (10 июля 1900 – 24 августа 1979) – православный христианин старец, иеромонах, священник, духовник русского патриарха и высшего духовенства, мистик английского происхождения, который был заключен в тюрьму и отправлен в советские исправительно-трудовые лагеря. – Авт.]. *Вот он приезжал к ним, они к нему ходили, бабушки. Северс – фамилия, по-моему. Ну, кто знает, тот знает. Ну, вот эта бабушка приехала. Она с Купавы, знаю, что с Купавы. Икона. А другая икона Пантелимова похоже была. Глаза у нее были просто, ну, содратые. Потом они вот тут, приходила тут в Архангельский храм к Константину. Вижу – как эта икона все равно, потом ее отреставрировали. А эту икону, бабушка умерла, мы пол этого дома купили. Думали сначала, что эта икона Марии Магдалины. Никто не знал че, какая эт икона, совершенно никто не знал. Вот. И раньше как-то это особенно-т они, бабушки, не распространялися об этом. Даже были Псалтирь от руки переписанный. Два класса образования, но грамотные были очень-очень. Писали буквами такими, не прописными, а как они называются-т – печатными. И они писали от руки Псалтирь. Ну, вот и так эта икона у нас оказалась. Потом мы переехали сюда на другую улицу, икону с собой забрали. Ну, потом мне нашли в интернете, что это Липецкая избранная, Липецкая икона Божьей Матери. Чудо то, что она, деревни нету, храма нету, а икона до сих пор существует, и приходят люди, молятся на нее. Бабушки не просто молились и все. Собирались и молились*» (3, инф. Л.В. Князева).

Информанты:

1. Инф.: Кичигина Наталия Вениаминовна (директор Новониколаевского районного краеведческого музея) 1963 г. р. Р. п. Новониколаевский Новониколаевского района Волгоградской области. ПЗА 22 мая 2021 г.

2. Инф.: она же. Там же. ПЗ Мальцевой Е.Г. 15 апреля 2013 г.

3. Инф.: Князева Лариса Владимировна 29 ноября 1958 г. р. (урож. г. Сальска Сальского района Ростовской области). Р. п. Новониколаевский Новониколаевского муниципального района Волгоградской области. ПЗА 30 октября 2025 г.

Список источников и литературы:

1. Алфавитный список населенных мест Области Войска Донского. Приложение: Карта-справочник Области Войска Донского. Новочеркасск, Областная войска Донского типография, 1915. С. 291–292.

2. Пироговская М. Опахивание от холеры. [Электронный ресурс]. URL:https://arzamas.academy/micro/poison/13 (дата обращения: 01.10.2025).

3. Список населенных мест Области Войска Донского по первой всеобщей переписи населения Российской Империи, 1897 года. Ч. 2–3. 1905. С. 324.

4. Списки населенных мест Российской Империи Вып. 12. Земля Войска Донского. СПб., 1864. С. 96.

5. Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб.: Литера, 1996. 496 с.

6. 13.08. Страстная – в Липецке // Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных Ее икон / Сост. София Снессорева. М.: Терирем, 2010.

7. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/zemnaja-zhizn-presvjatoj-bogoroditsy-i-opisanie-svjatyh-chudotvornyh-ee-ikon/27_6.

© Пальгов С.Ю., 2026

УДК 069+39

Петров И.Г.
г. Уфа, Россия

НАИЛЬ ВАЛЕЕВИЧ БИКБУЛАТОВ И ЕГО ВКЛАД В СОЗДАНИЕ МУЗЕЯ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ г. УФЫ

Данное исследование выполнено в рамках Государственного задания ИЭИ УФИЦ РАН, № 1024031800139-2-6.5.1.

Аннотация. *Статья посвящена анализу роли ученого-этнографа Н.В. Бикбулатова в создании Музея археологии и этнографии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН в 1976–1980 гг. Ученый являлся одним из соавторов научной концепции и тематико-экспозиционного плана музея, а также выступил непосредственным разработчиком первой этнографической экспозиции. Благодаря организованным Н.В. Бикбулатовым экспедициям, в фонды музея поступило 14 коллекций (свыше 500 предметов), что составило около одной шестой части современного этнографического собрания. В целом, многогранная деятельность Н.В. Бикбулатова – от собирательской и фондовой работы до экспертной и методической – имела определяющее значение как для становления музея, так и для дальнейшего его развития.*

Ключевые слова: *Наиль Валеевич Бикбулатов, Музей археологии и этнографии, разработка этнографических экспозиций, комплектование музейных фондов, научная и методическая деятельность.*

Petrov I.G.
Ufa, Russia

NAIL VALEEVICH BIKBULATOV AND HIS CONTRIBUTION TO THE CREATION OF THE MUSEUM OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY IN UFA

Abstract. *The article analyzes the role of ethnographer N.V. Bikbulatov in the creation of the Museum of Archaeology and Ethnography at the R.G. Kuzeev Institute of Ethnological Studies, UFRC RAS, in 1976–1980. The scholar coauthored the museum's scientific concept and thematic exhibition plan, and directly developed its first ethnographic exposition. Furthermore, thanks to expeditions organized by Bikbulatov, 14 collections (over 500 items) entered the museum's funds, accounting for about one-sixth of its current ethnographic holdings. Overall, Bikbulatov's multifaceted activities – from collection and archival work to expert and methodological guidance – were crucial both for the museum's establishment and its subsequent development.*

Keywords: *Nail Valeevich Bikbulatov, Museum of Archaeology and Ethnography, development of ethnographic expositions, formation of museum collections, scientific and methodological activity*.

Разносторонняя деятельность Н.В. Бикбулатова как ученого-этнографа в бытность его работы в стенах Института истории, языка и литературы была связана также с Музеем археологии и этнографии (далее – МАЭ) нынешнего Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева. Данному музею в 2026 году исполнилось 50 лет. Решение о его создании в г. Уфе было принято на основе постановления Секретариата Башкирского обкома КПСС 20 января 1976 г., а 12 марта того же года Президиум БФ АН СССР издал приказ об организации музея с археолого-этнографическими экспозициями. В соответствии с указанным документом задача по созданию музея была возложена на Институт истории, языка и литературы. В целях координации научных, организационных, хозяйственных и прочих вопросов этим же приказом была создана Комиссия по музею во главе с директором ИИЯЛ Х.С. Сайрановым. С мая 1976 г. работу комиссии возглавил инициатор создания музея, а также научный руководитель созданной творческой группы Р.Г. Кузеев [4, с. 136].

В 1976–1980 гг. в создании МАЭ активно участвовал Н.В. Бикбулатов. Как авторитетный и ведущий ученый-этнограф, он был включен в состав основных исполнителей по разработке научной концепции и тематико-экспозиционного плана музея. В самом первом приближении концепция музея была изложена на Втором Урало-Поволжском совещании археологов, состоявшегося в г. Уфе в декабре 1976 г. На этом форуме Н.В. Бикбулатов, Р.Г. Кузеев, А.Х. Пшеничнюк и Н.А. Мажитов представили доклад «О создании Музея археологии при Башкирском филиале АН СССР». В нем они кратко обосновали необходимость открытия музея в городе Уфе, дали характеристику фондов, изложили научную концепцию и содержание будущих экспозиций [1]. В марте 1977 г. в развернутом и детализированном виде тематико-экспозиционный план МАЭ был представлен и утвержден на комиссии по музею, а впоследствии лег в основу археолого-этнографических экспозиций музея, работы над которыми велись в течение четырех лет, с 1977 г. по конец 1980 г.

Кроме того, вместе с С.Н. Шитовой Н.В. Бикбулатов выступил автором-исполнителем этнографической части музейной экспозиции, для которой были отведены два последних зала. Учеными был разработан проект выставки, осуществлен подбор экспонатов, составлены необходимые тексты и аннотации. В итоге ученые представили несколько развернутых выставок, на которых во всем многообразии была показана традиционная культура башкирского народа – национальная одежда и украшения, изделия декоративно-прикладного искусства, жилище, предметы хозяйственного инвентаря, бытовая утварь. Подлинным украшением этнографической экспозиции музея стала башкирская юрта. Она была изготовлена мастерами-умельцами Рахимзяном Зулкарнаевым и Галимзяном Абдулгазиным, жителями с. Абдулмамбетово Абзелиловского р-на в 1977 г. [3, с. 77]. В процессе создания

юрты особое внимание было уделено показу не только ее конструктивных особенностей, но и этнических традиций оформления интерьера. Эта юрта занимает центральное место и в нынешней экспозиции музея и продолжает пользоваться у посетителей неизменным интересом.

Н.В. Бикбулатов внес огромный вклад и в формирование и пополнение этнографических фондов музея, особенно в период его создания. Следует подчеркнуть, что в формировании и пополнении этнографических фондов МАЭ участвовали многие поколения ученых, однако наибольшая заслуга в этом деле принадлежит первым собирателям этнографических коллекций, к числу которых относится и Н.В. Бикбулатов. До создания музея по этнографии башкир в распоряжении ученых-этнографов было всего несколько десятков экспонатов, которые были собраны во время экспедиций 60-х и начала 70-х гг. XX в. Разумеется, что этого было недостаточно для создания полноценной этнографической экспозиции. В связи с этим в период с 1976 по 1980 год этнографами ИИЯЛ был инициирован и осуществлен масштабный проект по пополнению этнографических фондов музея новыми экспонатами. За пятилетний период учеными ИИЯЛ было предпринято 8 этнографических экспедиций. Показательно, что в некоторые годы, например, в 1977, 1978 и 1979 гг., они совершали по две экспедиции в год [5, с. 39–41, 74–76]. В результате к концу 1980 г. этнографические коллекции МАЭ насчитывали 565 предметов [3, с. 77]. Впоследствии примерно 300 экспонатов из этой группы легли в основу первой этнографической экспозиции и стали ее подлинной жемчужиной.

Всего при непосредственном участии Н.В. Бикбулатова в этнографические фонды МАЭ было доставлено 14 коллекций из более чем 500 предметов. В совокупности это одна шестая часть всех экспонатов, которые сегодня хранятся в этнографических фондах музея.

В целом, этнографическим фондам МАЭ повезло, что их создание и пополнение осуществлялось при участии этнографов из ИИЯЛ. Так как они обладали высоким уровнем квалификации, тонким чутьем и большим опытом в собирательской деятельности.

Качеству собранных коллекций, безусловно, способствовали и личные качества Н.В. Бикбулатова. Обладая обширными знаниями в области истории и культуры башкир, а также природной наблюдательностью, пунктуальностью, коммуникабельностью, он добивался того, что в фонды музея поступали исключительно ценные и аутентичные артефакты.

Одновременно с собирательской работой Н.В. Бикбулатов вместе со своими коллегами принимал деятельное участие в систематизации и научной паспортизации этнографических коллекций: составлял коллекционные описи и научные паспорта. Неоднократно он также выступал с конкретными предложениями и рекомендациями по обеспечению правильного хранения и учета собранных музейных коллекций.

Большое внимание Н.В. Бикбулатов уделял вопросам научного комплектования этнографических фондов МАЭ. В этом свете нельзя не упомянуть деятельность ученого и его коллег по разработке программ, анкет и справочных пособий по сбору этнографических материалов. В 1982 г. этнографами ИИЯЛ под руководством Н.В. Бикбулатова было подготовлено «Пособие для сбора музейных экспонатов по башкирам», которое не потеряло своей актуальности и научно-практической значимости до настоящего времени. Кроме этого, Н.В. Бикбулатов принял самое деятельное участие в подготовке публикаций, посвященных истории создания и деятельности Музея археологии и этнографии [2, 3].

После открытия музея в конце декабря 1980 г. Н.В. Бикбулатов продолжал поддерживать с его сотрудниками самую тесную связь. Он участвовал в жизни не только музея, но и научного подразделения, который по инициативе Р.Г. Кузеева был создан в ИИЯЛ. Сначала это был Сектор народов Южного Урала с Музеем археологии и этнографии, созданный в 1985 г., а затем Отдел народов Урала с МАЭ, сформированный в 1993 г. на базе сектора. В 1999 г. отдел был реорганизован в Центр этнологических исследований, а в 2008 г. постановлением Президиума РАН был преобразован в Институт этнологических исследований. В 2011 г. институту было присвоено имя его основателя Р.Г. Кузеева.

Активное участие Н.В. Бикбулатов принимал в обновлении археологических и этнографических экспозиций музея, которое под руководством Р.Г. Кузеева проводилось в 1989–1992 гг. Хотя тематико-экспозиционный план этнографической части музея в эти годы в основном разрабатывали его молодые коллеги из Отдела народов Урала, Н.В. Бикбулатов часто выступал в качестве эксперта и консультанта.

Таким образом, Н.В. Бикбулатов внес значительный и решающий вклад в создание и организацию деятельности Музея археологии и этнографии: он был в числе авторов научной концепции и тематико-экспозиционного плана музея, участвовал в разработке и организации самой первой этнографической экспозиции, выступил организатором и руководителем нескольких этнографических экспедиций, благодаря которым музейные фонды пополнились ценными вещественными памятниками по традиционной культуре башкир и других народов республики, принимал участие в систематизации и паспортизации этнографических коллекций, а также разрабатывал справочные и методические пособия по сбору сведений по башкирской этнографии, в том числе по сбору музейных экспонатов.

Список источников и литературы:

1. Бикбулатов Н.В., Кузеев Р.Г., Мажитов Н.А., Пшеничнюк А.Х. О создании Музея археологии при Башкирском филиале АН СССР // Этническая история народов Урала и Поволжья: (препринты докл. и сообщ.) / Под ред. Р.Г. Кузеева и Н.В. Бикбулатова. Уфа, 1976. С. 4–6.

2. Кузеев Р.Г., Пшеничнюк А.Х., Бикбулатов Н.В. Деятельность Музея археологии и этнографии в 1981–1982 гг. Препр. докл. Уфа, 1982. 27 с.

3. Кузеев Р.Г., Пшеничнюк А.Х., Бикбулатов Н.В. Музей археологии и этнографии Башкирского филиала АН СССР // Советская этнография. 1980. № 3. С. 75–82.

4. Петров И.Г. Музей археологии и этнографии Центра этнологических исследований Уфимского научного центра РАН: исторический очерк // Этнографическое обозрение. 2003. № 2. С. 136–150.

5. Юсупов Р.М., Шитова С.Н., Мурзабулатов М.В. и др. Этнографические и антропологические исследования в ИИЯЛ (справочник). К 40-летию Отдела этнографии и антропологии: 1959–1999. Уфа: ИИЯЛ, 1999. 120 с.

© Петров И.Г., 2026

УДК 314:94(470+571)

Псянчин А.В.
г. Уфа, Россия

ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ БАШКИР В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КОМИССИИ ПО ИЗУЧЕНИЮ ПЛЕМЕННОГО СОСТАВА НАСЕЛЕНИЯ РОССИИ И БАШКИРСКОЙ КОМПЛЕКСНОЙ ЭКСПЕДИЦИИ АН СССР

Статья подготовлена по Госзаданию УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год
и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *В статье рассматривается вклад Комиссии по изучению племенного состава населения России (КИПС) и Башкирской комплексной экспедиции АН СССР в исследование культуры башкир и других народов региона.*

Ключевые слова: *антропологические исследования, этнография, материальная и духовная культура, комиссия, экспедиция.*

Psyanchin A.V.
Ufa, Russia

RESEARCHES INTO BASHKIR CULTURE IN THE ACTIVITY OF THE COMMISSION FOR THE STUDY OF THE TRIBAL COMPOSITION OF THE POPULATION OF RUSSIA AND THE BASHKIR COMPLEX EXPEDITION OF THE ACADEMY OF SCIENCES OF THE USSR

Abstract. *The article examines the contribution of the Commission for the Study of the Tribal Composition of the Population of Russia and the Bashkir Complex Expedition of the USSR Academy of Sciences to the study of the culture of the Bashkirs and other peoples of the region.*

Keywords: *anthropological research, ethnography, material and spiritual culture, commission, expedition.*

На Общем собрании Академии наук 14 февраля 1917 г. была организована Комиссия по изучению племенного состава пограничных областей России (позднее переименованная в Комиссию по изучению племенного состава населения России, а с образованием СССР – в Комиссию по изучению племенного состава СССР – далее по тексту КИПС). Первоначальной задачей Комиссии было выяснение границ расселения различных племен в Литве, Польше, Галиции, Буковине, а затем – в пограничной части Малой Азии, Азербайджане и Северной Персии.

В первоначальный состав Комиссии вошли 18 человек: академики В.В. Бартольд, В.И. Вернадский, М.А. Дьяконов, Е.Ф. Карский, Н.Я. Марр, С.Ф. Ольденбург, В.Н. Перетц, А.А. Шахматов, а также Ф.К. Волков, Э.А. Вольтер, Д.А. Золотарев, Н.М. Могилянский, С.К. Патканов, С.И. Руденко, А.Д. Руднев, А.Н. Самойлович, Л.Я. Штернберг и Л.В. Щерба. Председателем был избран С.Ф. Ольденбург, а секретарем назначен С.И. Руденко [5, с. 5–6; 7, с. 224].

Если в начальный период своей деятельности Комиссия по изучению племенного состава населения России сосредоточила свое внимание на составлении этнических карт, то позже обстоятельства вынуждали КИПС отвлекаться от этой деятельности. КИПС стала получать запросы и привлекаться для решения различных задач, связанных с вымирающими малочисленными народами; языковым строительством в национальных республиках, областях и губерниях; подготовкой к переписи населения 1926 г. и др. И в итоге Комиссия по изучению племенного состава населения, стала ведущим академическим центром в системе Академии наук и сыграла важнейшую роль как в развитии советской этнографии в первой трети XX столетия, так и в этнографическом изучении тех или иных областей обширной территории страны. Это же касается этнографических исследований КИПС в Башкирии.

Позднее, в апреле 1926 г., в Академии наук был учрежден специальный орган – Особый комитет по исследованию союзных и автономных республик (ОКИСАР), переименованный в 1928 г. в Комиссию экспедиционных исследований (КЭИ). В 1930 г. Комиссия экспедиционных исследований была преобразована в Совет по изучению производительных сил страны (СОПС). Создание Особого комитета по исследованию союзных и автономных республик явилось реакцией Академии наук на обращение правительств республик с просьбой изучения национальных регионов. На общем собрании Академии наук СССР 3 апреля 1926 г. председателем ОКИСАР был утвержден академик А.Е. Ферсманом [2, с. 103; 6, с. 4–5].

Основной целью деятельности ОКИСАР стали проведение систематических исследований естественных производительных сил, хозяйства и населения национальных республик. Все экспедиционные работы согласовывались с Академией наук СССР.

В состав ОКИСАР вошли комиссии, созданные для организации экспедиций в национальных районах Советского Союза. В 1927 г. ОКИСАР объединил Комиссию по изучению среднеазиатских республик (председатель В.В.Бартольд), Комиссия по изучению Казахской АССР (председатель А.Е.Ферсман), Комиссия по изучению Закавказской СФСР

(председатель Ф.Ю.Левинсон-Лессинг), Комиссия по изучению Якутской АССР (председатель В.Л.Комаров), Северную комиссию (председатель Д.А.Золотарев), Комиссию по изучению Башкирской АССР (председатель С.И.Руденко) и др. [4, с. 250–251].

В январе 1928 г. была организована Башкирская комплексная экспедиция АН СССР, которую также возглавил С.И.Руденко и уже весной этого же года она начала свою деятельность. Программа исследований охватывала фактически все стороны хозяйственной и культурной жизни Башкирии. В соответствии с программой исследований итогом деятельности Башкирской экспедиции АН СССР должна была стать разработка перспектив развития региона, основанная на научных данных определения той роли, какую отдельная отрасль хозяйства играет и какую должна играть в балансе республики, а также изучение медико-санитарного состояния и т.д. [6, с.13].

С.И. Руденко руководил и антропологическим отрядом Башкирской экспедиции, который состоял из двух подотрядов – лингвистико-фольклорный подотряд (рук. Н.К. Дмитриев) и этнологический подотряд (рук. С.И. Руденко). Данный отряд проводил собственно антропологические, а также медико-биологические, археологические, фольклорно-лингвистические исследования. Антропологические исследования под руководством С.Ф. Баронова проводились в Бирском и Аргаяшском кантонах, их целью было выяснение расовых, морфологических и конституциональных особенностей населения республики, попутно производились наблюдения медико-санитарного характера. Подотрядами в Тамьян-Катайском, Бирском и Стерлитамакском, Аргаяшском кантонах антропологически и антропометрически были обследованы взрослые мужчины и женщины: марийцы, мишари, тептяри, вотяки (удмурты – А.П.) и башкиры. У всех были определены группы крови. Быт изучался с медико-санитарной точки зрения, главное внимание обращалось на исследование жилищных условий и питания, а также на распространенность болезней (туберкулеза, трахомы и др.) [3, с. 7–8].

Археологической партией были проведены раскопки, в частности были раскопаны Кара-Абызское городище и Бахмутинский могильник.

Деятельность лингвистико-фольклорного подотряда под руководством Н.К. Дмитриева стала первым опытом систематического изучения Башкирии в отношении языка и фольклора. Работа по диалектологии состояла в изучении говора каждой деревни по маршруту. Сравнение полученных материалов с другими позволило говорить об основных признаках башкирского языка, которые должны быть во всех его наречиях и второобразных, которые свойственны отдельным наречиям. Фольклорный материал участниками подотряда записывался фонетически, чтобы одновременно служить целям литературы и языка. Было записано около 1000 песен, более 150 пословиц и загадок. Члены подотряда попутно собирали тамги, родословные сказания, изучали архивы мечетей и рукописные собрания частных лиц [1, с. 9–12].

Сотрудником антропологического отряда Г.Г. Вильдановым был собран материал о родовых подразделениях южных башкир. Изучались способы приготовления пищи, степень распространения молочной кухни среди тюркского населения края; выяснялись формы землепользования, бытовавшие у башкир, типы хозяйства, системы полеводства и др., степень и формы взаимовлияния в материальной и духовной культуре живущих по соседству народов: башкир, русских, татар, чувашей, белорусов, украинцев, латышей, марийцев. Также рассматривался вопрос эволюции техники земледелия у этих народов [6, с. 16–17].

Следует отметить, что в 1926 г. в составе КИПС был образован Антропологический отдел, руководителем которого был назначен С.И. Руденко. Зачастую отдел, не имея возможности выезжать в самостоятельные экспедиции, фактически занимался обработкой антропологического материала различных академических экспедиций. Так, в отчете КИПС за 1928 г. отмечается, что «Антропологический отдел под руководством С.И. Руденко не имея возможности, за отсутствием средств вести самостоятельных исследований, был занят главным образом разработкой материалов Киргизской и Башкирской экспедиций АН. С.И. Руденко был занят проработкой антропологических материалов, касающихся взрослых

турков и монголов обоего пола (около 10 000 карточек), для составления карты распространения различных типов, входящих в состав современных турок и монголов преимущественно Азиатской части СССР и Приуралья» [8, Л. 12].

Таким образом, в результате деятельности Комиссии по изучению племенного состава населения России (КИПС) и Башкирской комплексной экспедиции был накоплен обширный материал по диалектологии, фонетике, этнографии и антропологии, фольклору, материальной и духовной культуре башкир и других народов региона, который и сегодня сохраняет свою научную значимость.

Список источников и литературы:

1. Дмитриев Н.К. Краткий отчет о работе лингвистико-фольклорного подотряда экспедиции Академии наук // Бюллетень Башкирского Областного Бюро Краеведения. 1928. № 3. С. 9–12.

2. Кольцов А.В. Развитие Академии наук как высшего научного учреждения СССР. 1926–1932. Л., 1982. С. 103.

3. Краткое сообщение о работах антропологического отряда Башкирской Комиссии Академии наук // Бюллетень Башкирского Областного Бюро Краеведения. 1928. № 3. С. 7–8.

4. Отчет о деятельности АН СССР за 1927 г. Л., 1928. Т.1. С. 250–251.

5. Псянчин А.В. Комиссия по изучению племенного состава населения: от этнокартографии к переписинаселения. Уфа: Гилем, 2010.

6. Псянчин А.В. Краткий очерк деятельности Башкирской экспедиции АН СССР (1928–1932 гг.). Уфа: Гилем, 2011.

7. Псянчин А.В. Участие С.И. Руденко в подготовке Первой Всесоюзной переписи населения // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2025. Т. 2. № 2. С. 223–227.

8. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф.135. Оп. 1. Д. 64. Годовой отчет КИПС за 1929 г. Л. 12.

© Псянчин А.В., 2026

УДК 94:39(470.345)

Святкин М.И., Миронов К.А.
г. Саранск, Россия

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МОРДВЫ-МОКШИ НОВОВЕРХИССЕНСКОГО СЕЛЬСКОГО ПОСЕЛЕНИЯ ИНСАРСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ МОРДОВИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Аннотация. *В статье рассмотрены религиозные представления мордвы-мокши Нововерхиссенского сельского поселения Инсарского района Республики Мордовия. Уделено внимание трансформации их традиционной культуры на протяжении истории. Выявлены и описаны элементы религиозной жизни мордвы-мокши, сохраняющиеся до настоящего времени.*

Ключевые слова: *мордва, религия, христианство, синкретизм*.

Svyatkin M.I., Mironov K.A.
Saransk, Russia

RELIGIOUS BELIEFS OF THE MORDOVIAN MOKSHA OF THE NOVOVERKHISSENSKY RURAL SETTLEMENT OF THE INSARSKY DISTRICT OF THE REPUBLIC OF MORDOVIA: HISTORY AND MODERNITY

Abstract. *This article examines the religious beliefs of the Mordovian Moksha Novoverkhissensky rural settlement of the Insarsky district of the Republic of Mordovia. Attention is paid to their transformation throughout history. The elements of the religious life of Mordvins and Mokshas that have persisted to the present day have been identified and described*.
Keywords: *mordva, faith, religion, christianity, syncretism.*

Современное Нововерхиссенское сельское поселение Инсарского района Республики Мордовия состоит из сел Новые Верхиссы, Старые Верхиссы, Новлей, Усыскино, Венера, Яндовище, Жегалино, Александровка. Большей частью основу населения этих поселений составляет мордва-мокша. У них сохранился язык, часть обычаев, традиций, обрядов, костюмный комплекс, религиозные представления и многое другое, что является важной частью культурного кода любого народа.

Говоря о религиозной жизни мордвы-мокши данной территории, следует отметить, что с глубокой древности она поклонялась достаточно большому количеству божеств разного ранга и функционала. В описании Села Новые Верхиссы 1914 года, составленном Иваном Кечкиным, встречается упоминание некоторых языческих божеств мордвы-мокши. Он пишет: «Существует верование в лесных духов. В лесу живет Вирь-ава – «лесная баба» имеет вид женщины. Этот лесной дух защекочивает до смерти заблудших путников». Кроме этого, автор упоминает ведь-бабу, домового, водяного, оборотня, духов различных мест, духов, насылающих болезни, чертей, шайтанов, дьявола [5, с. 21].

Мордва с древности не знала ни идолов, ни храмов с каким-либо духовенством. Поклоняясь обычно силам природы, мордва молилась в лесах, полях, на ручьях и реках. Существование такого рода мест молений отразилось и в топонимии современного Нововерхиссенского сельского поселения. К примеру, небольшая поляна вокруг села Новлей, окруженная лесом, называется «*Гаримидь*». Миронов Н.М. (1937 г.р.) так объяснял происхождение этого слова: «Старики говорили, что на месте гаримиди много гремели, пели там песни, плясали, и так прозвали это место [6]. Очевидно, что слово «*Гаримидь*» отсылает к «кереметям» – местам языческих молений мордвы. Кроме этого, в местной топонимии встречаются названия «*Мокшень калма*», *«Попть вирне»,* и т.д., что свидетельствует о широком распространении дохристианских обычаев в данной местности.

Следует отметить, что о языческих молениях мордвы указанной территории сохранились и письменные свидетельства. А. Шевелевич в статье 1890 года с описанием села Болдово Инсарского уезда (данное село находится в 10 км от современного Нововерхиссенского сельского поселения, до революции относилось к тому же уезду, но приписывалась к другой волости) отмечает, что мордвины данного села приносят жертвы к богам, а в качестве жертв используют гуся, овцу или же быка, купленного на общественные деньги. Моляны проводят три раза в год, и именно весной. Первый – вскоре после Пасхи, второй – на первый день Троицы, третий – на Петровское заговение. Местом мордовских молян служат открытые места за селом около родника. Также Евсевьев, в 1886 году заезжавший в ходе своей экспедиции в Болдово, отмечал, что в этом селе общественные жертвоприношения проходили четыре раза в год: за неделю до Троицы, там закалывали быка; второе жертвоприношение совершали на Троицу – закалывали быка; третье совершали на семик, в четверг после Троицы – резали барана; четвертое в день явления Казанской Божией Матери [10, с. 230]. То есть население данной местности издревле поклонялось множеству богов, проводило моляны, совершало жертвоприношения.

Отмечая путь религиозной жизни мордвы-мокши современного Нововерхиссенского сельского поселения, нельзя не сказать о процессе христианизации мордовского населения. Сам этот процесс длился несколько веков – окончательно мордва крестилась только в XVIII в. 11 сентября 1740 г. вышел указ, по которому вновь крестившимся полагались различные льготы. Крещение производилось русскими священниками из уездного центра – Инсара. Бастионом новой веры у мордвы данной местности стала Тумольская Спасо-Преображенская пустынь, которая была образована в конце XVII века монахами из Инсара [3, с. 264].

Массовое крещение постепенно начало давать свои плоды – уже в ревизской сказке деревни Иссенские Верхиссы 1763 г. мы можем видеть, как поменялись имена глав семей по сравнению с прошлой ревизией. К примеру, Казейка Базайкин после крещения стал Иваном Николаевым. После принятия новой веры центром духовной жизни народа становился храм [9, с. 56]. Одна из первых церквей на территории Староверхиссенской волости начала строиться в селе Старые Верхиссы в 1757 г. на средства прихожан. К 1759 г. строительные работы завершились. Храм был освящен во имя Архистратига Михаила. Именно с 1759 г. сохранились первые метрические книги данного села. В то время в приход включалась и деревня Новые Верхиссы. В 1797 г. его основательно «поновляли», причем все ремонтные работы снова проводились на средства прихожан. В 1864 г. приход разделился на два самостоятельных, так как в Новых Верхиссах построили свой деревянный храм с одним престолом во имя Архистратига Михаила. В 1895 г. в селе Новые Верхиссы образовалась школа грамоты, размещалась она при сторожке Архангельской церкви села Новые Верхиссы Инсарского уезда. Позднее она упоминается как церковно-приходская школа [1, с. 6].

В другом мокша-мордовском селе данной волости – Новлее – деревянная Казанско-Богородицкая церковь была построена в 1842 г. В конце столетия село попало в припись к Михаило-Архангельскому храму села Потижский Острог (современное Усыскино), где церковь была построена в конце XVIII в. На рубеже XIX–XX вв. здесь был построен храм, который стоит по сей день [4, с. 142].

Церковное строительство и религиозное просвещение мордовского народа на данной территории шло с середины XVIII в., однако, несмотря на то что мордва внешне приняла православие и активно посещала церковь, она еще продолжительное время стремилась почитать веру отцов и дедов. Будучи консервативна по натуре, мордва не спешила забывать заветы предков. Во многом это было возможно благодаря тому, что языческие обряды прямо не запрещались духовенством. Более того, священники стремились освятить места древних молений, к кереметям начали ходить крестными ходами, воду в языческих источниках начали освящать и проводить молебные пения на всякую потребу души ко всем важным для мордвы поводам [2, с. 108].

Мордва же, в свою очередь, тоже старалась приурочить свою религиозную жизнь к церковным праздникам и памятным датам. К примеру, В.Н. Белицер отмечала, что в селе Новые Верхиссы оставляли в поле горсточку колосьев после жнитвы Кузьме-Демьяну, считали, что он ходит по полям. Когда вязали, приговаривали: «Поди с нами подсоблять, кушать, после кушанья отдыхать» [7].

С наступлением советской эпохи многое изменилось. Храмы начали разрушать, привычные формы духовной жизни стали запретными. К примеру, в селе Новлей храм использовался колхозом как зернохранилище и склад фуража, благодаря чему разрушился не полностью. В Новых Верхиссах случилось иначе. Церковь была деревянной и сгорела в 1930 г. от удара молнии. Чудом удалось спасти некоторые иконы. Однако жители данных сел, несмотря на гонения, исповедовали веру до последнего, старались отстоять храмы, но, к сожалению, все храмы на территории современного Нововерхиссенского сельского поселения были закрыты. Люди собирались тайно в домах, иногда приглашая оставшихся в живых священников [8].

В каждом из данных сел были так называемые монашки – верующие бабушки, обычно одинокие, которые могли петь и читать, знали службу, читали по усопшим и во многом заменяли священников в селах. Некоторые из них были отказницами – не принимали пенсии, электричество, не вступали в колхоз. Их называли «тетами». К примеру, Феда-тета, Нюра-тета. Их имена до сих пор помнят в селе и чтут, рассказывают об их прозорливости, доброте, способностях лечить людей. Они также были носителями знаний о древних мордовских традициях, верованиях, обрядах, бытовой магии.

В 1990 г. церковь в Новлее была передана приходу, вновь освящена в честь Казанской иконы Божией Матери. В 2002 г. построили новый храм в Новых Верхиссах, а в Старых Верхиссах восстановили старый. В близлежащих селах облагораживают купели, родники,

святые источники; проводят крестные ходы и т.д. На территории современного Нововерхиссенского сельского поселения на данный момент имеется три действующих храма. В каждом из них не прерываются традиции церковного пения, благочестия и т.д. Это говорит о том, что религиозная культура мордвы не будет утеряна в ближайшее время.

Список источников и литературы:

1. Греченок А. Тайны новлейской пещеры // Инсарский вестник: газета Инсарского муниципального района Республики Мордовия. 2019. № 3. С. 6.

2. «Забытые» тексты полевых экспедиций В.Н. Белицер. В 2-х частях. Сост. Т.Ю. Задкова, Т.И. Янгайкина. Саранск: НИИГН, 2023. 294 с.

3. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Пензенская губерния. Ч. 1., СПб.: Типография Бургеля, 1867. 568 с.

4. Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1998. 244 с.

5. Научный архив Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве РМ (НА НИИГН). И-657.

6. ПМА. 2021 г. Республика Мордовия, Инсарский р-н, с. Новлей

7. ПМА. 2022 г. Республика Мордовия, Инсарский р-н, с. Новые Верхиссы.

8. ПМА. 2023 г. Республика Мордовия, Инсарский р-н, с. Старые Верхиссы.

9. Село Новые Верхиссы: 300 лет в истории России / З.И. Акимова, В.М. Арсентьев, Н.М. Арсентьев и др. Саранск : Изд. центр ИнСтИтут, 2019. 293 с.

10. Шевелевич А. Село Болдово, Инсарского уезда: этнограф, очерк // Пензенские губернские ведомости. 1890. № 227. С. 230–233.

© Святкин М.И., 2026

УДК 811.512.157

Скрябина А. А.
г. Якутск, Россия

УЗОРЫ И ОРНАМЕНТЫ ТРАДИЦИОННОЙ ЯКУТСКОЙ УТВАРИ: ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 25-18-00703 «Исследование тюркской и монгольской лексики материальной культуры, связанной с домашней утварью и посудой: сравнительно-исторический аспект»

Аннотация. *Статья посвящена лексико-семантическому анализу наименований якутского орнамента на материале традиционной утвари, прежде всего кумысной посуды. Выявляются базовые термины семантического поля «орнамент» (киэргэл ойуу, ойуу, дьарҕаа, мандар, бичик) и предлагается классификация конкретных названий узоров по степени обобщенности, характеру мотивации и семантическим осям. Устанавливается, что орнаментальная лексика отражает мифологические, хозяйственные и эстетические представления народа саха и характеризуется полисемией и метафоричностью. Делается вывод о многоуровневой организации терминосистемы и ее роли в языковой картине мира.*

Ключевые слова: *якутский язык, орнамент, лексика, семантика, языковая картина мира, традиционная утварь.*

Skryabina A.A.
Yakutsk, Russia

DESIGNS AND ORNAMENTS OF TRADITIONAL YAKUT UTENSILS: LEXICO-SEMANTIC PECULIARITIES

Abstract. *The article analyzes the lexico-semantic features of Yakut ornament names based on traditional utensils, especially kumys vessels. It identifies core terms of the semantic field "ornament"*

and classifies pattern names by generality, motivation, and semantic axes. Ornamental vocabulary reflects mythological, economic, and aesthetic concepts of the Sakha people and is characterized by polysemy and metaphor. The term system is multi-level and plays a role in the linguistic worldview.

Keywords: *the Yakut language, ornament, vocabulary, semantics, linguistic worldview, traditional utensils.*

Орнаментальное искусство занимает центральное место в традиционной культуре якутов. Как отмечает искусствовед Т.П. Тишина, «орнамент является основой декоративно-прикладного искусства любого народа, поэтому якутское народное искусство выступает перед нами преимущественно как орнаментальное» [4, с. 102]. Орнамент у якутов не был лишь украшением: он сочетал реалистическую основу с символико-обереговой, культовой и космогонической функциями. Каждая вещь «рассказывала» о своем хозяине, несла информацию о его мировоззрении, родовом сословии и социальном статусе.

Особое место в орнаментальном комплексе якутов занимает утварь, прежде всего кумысная посуда – *чороон, сири иһит, көҕүөр*. Эти предметы, связанные с ритуальным праздником *Ысыах*, покрывались многоярусными орнаментальными композициями, названия которых сохранили древние пласты якутской лексики. Изучение наименований узоров позволяет реконструировать не только историю материальной культуры, но и языковую картину мира народа саха.

Актуальность настоящего исследования определяется недостаточной изученностью лексики якутского орнамента как самостоятельной семантической системы. Несмотря на наличие работ, посвященных якутским орнаментальным мотивам (У. Йохансен, А.И. Саввинов, Б.Ф. Неустроев, Т.П. Тишина, А.Г. Петрова, М.М. Носов и др.), собственно лингвистический аспект – семантика и этимология терминов – остается разработанным фрагментарно.

Цель работы – выявить и описать лексико-семантические особенности наименований узоров и орнаментов традиционной якутской утвари. В соответствии с целью решаются следующие задачи: определить ядро семантического поля «орнамент»; классифицировать конкретные наименования узоров; проанализировать мотивационные модели орнаментальной лексики; показать ее связь с языковой картиной мира.

1. Терминологическое ядро семантического поля «орнамент».

В якутском языке для обозначения орнамента используется несколько лексических единиц, образующих семантическое поле с ядром *ойуу*. Согласно исследованию Е.П. Федоровой и А.С. Акимовой, «не все словарные единицы, зафиксированные в словарях якутского языка, раскрывают суть слова „орнамент“» [5, с. 249]. Наиболее релевантными терминами являются *киэргэл ойуу, дьарҕаа, ойуу-дьарҕаа, ойуу-мандар* и *мандар.*

Термин *киэргэл ойуу* представляет собой сложное образование: *киэргэл* означает ‘украшение, наряд, убранство’, а *ойуу* – ‘узор, рисунок’. Буквальное значение – ‘украшающий узор’. Этот термин используется как общее обозначение орнамента и наиболее точно соответствует русскому понятию «орнамент».

Слово *ойуу* имеет более широкое значение и может обозначать любой рисунок, узор, изображение. Оно входит в состав большинства конкретных названий орнаментов: *тараах ойуу* ‘гребенчатый узор’, *ынах ойуу* ‘коровий узор’, *ураһа ойуу* ‘зигзагообразный узор’. Этимология слова прозрачна на общетюркском фоне: ср. кирг. *оюу*, ног. *оюв* ‘орнамент, гравировка; вышивка, узор’, тур. *ойа* ‘отделка, бахрома, вышивки’ [2]. Общетюркская основа **oj-* имела значение ‘вырезать, выдалбливать’, что указывает на первоначальную связь орнамента с техникой нанесения – резьбой по дереву, кости, бересте [3, с. 426].

Термин *дьарҕаа* определяется как ‘узор, нанесенный по всей длине или ширине изделия по краю полосой, состоящей из одинаковых повторяющихся орнаментальных рисунков’ [2]. Ср. п.-монг. *чаруҕа* ‘черта, борозда’ [2]. Таким образом, *дьарҕаа* акцентирует линейно-полосную, бордюрную организацию орнамента, его ритмическую повторяемость. Парное сочетание *ойуу-дьарҕаа* подчеркивает декоративную, эстетическую функцию узора.

Термин *мандар* имеет более сложную семантическую структуру. В первом значении это ‘богатый, изысканный, расписной или расшитый узор’. Второе значение – поэтическое: ‘щедрое, богатое убранство природы’. Третье значение – метаязыковое: ‘богатство, образность, красочность, сочность языка’. В функции определения *мандар* значит ‘узорчатый, красочно, искусно отделанный’ [2]. «Большой толковый словарь якутского языка» отсылает данное слово к др.-тюрк. *мандар* ‘вьющееся растение’, *мандарлан* ‘обвиваться, быть обвитым вьющимся растением, повиликой’ [2]. Растительная метафора лежит в основе термина: орнамент уподобляется вьющемуся растению, обвивающему предмет. Эта метафора объясняет и переход значения к «богатому, роскошному убранству», и поэтическое осмысление природного изобилия.

К этому же кругу относится *бичик* ‘роспись, узор’. Термин входит в состав парного сочетания *ойуу-бичик*, дублирующего *ойуу-мандар* и *ойуу-дьарҕаа.* Таким образом, базовые термины якутского орнамента образуют иерархическую систему: от общего понятия *киэргэл ойуу* через нейтральное *ойуу* к терминам, подчеркивающим декоративность (*дьарҕаа*), сложность и богатство (*мандар*), а также роспись (*бичик*).

2. Классификация наименований орнаментов традиционной утвари.

Наименования якутских орнаментов могут быть классифицированы по нескольким основаниям.

2.1. По степени обобщенности:

– общие термины: *киэргэл ойуу* ‘украшающий узор’*, ойуу* ‘узор’– обозначают орнамент или узор в целом;

– термины, уточняющие характер орнамента: *дьарҕаа* (бордюрный, полосной), *мандар* (богатый, изысканный), *бичик* (роспись);

– конкретные названия узоров: *тараах ойуу* ‘гребенчатый орнамент’*, тоноҕос ойуу* ‘позвоночный узор’*, ураһа ойуу* ‘зигзагообразный узор’*, илим хараҕа* ‘орнамент в виде сети’*, көҕүөр ойуу* ‘лировидный орнамент’, *күн ойуу* ‘орнамент в виде солнца’*, эрэдэһин ойуу* ‘орнамент в виде завитков, скрученный’*, ынах ойуу* ‘коровий узор’*, хабарҕа ойуу* ‘ребристый рисунок’*, тыал ойуу* ‘узор в виде косых линий, ветра’*, таҥалай ойуу* ‘орнамент в виде неба’*, сүрэх ойуу* ‘орнамент в виде сердца’*, үүнээйи ойуу* ‘орнамент в виде растения’и др.

2.2. По характеру мотивации:

– предметно-сходственные наименования, основанные на внешнем подобии узора объекту: *тараах ойуу* ‘гребенчатый’, *тоноҕос ойуу* ‘позвоночный’, *илим хараҕа* ‘ячейка сети’, *сүрэх ойуу* ‘сердцеобразный’, *ураһа ойуу* ‘в форме урасы’, *хабарҕа ойуу* ‘ребристый’, *таҥалай ойуу* ‘в виде неба’, *ынах ойуу* ‘коровий’;

– природно-космологические наименования: *күн ойуу* ‘солнечный’, *тыал ойуу* ‘в виде косых линий, ветра’*, үүнээйи ойуу* ‘растительный’, *көҕүөр ойуу* ‘крупный округлый, лировидный’;

– технико-технологические наименования, связанные со способом нанесения или формой линии: *быа, дьураа ойуу* ‘линейный’, *дьарҕаа* ‘полосной бордюр’, *эрэдэһин ойуу* ‘в виде завитков, скрученный’;

– сакрально-символические наименования, в которых актуализируется обереговая или космогоническая функция: *күн ойуу* ‘солнечный’*, көҕүөр ойуу* ‘ливровидный’*, илим хараҕа* ‘в виде сети’.

2.3. По семантическим осям:

Анализ позволяет выделить несколько семантических осей, организующих орнаментальную лексику.

Пространственная ось представлена орнаментами, кодирующими вертикальную модель мира: *ураһа ойуу* (жилище как модель мира), *көҕүөр ойуу* (древо жизни, соединяющее три мира), *таҥалай ойуу* (небо как путь к божествам).

Хозяйственная ось включает орнаменты, связанные с основными занятиями якутов: скотоводством (*ынах ойуу, тоноҕос ойуу*), рыболовством (*илим хараҕа*), охотой. Названия

многих узоров для утвари имели символическое значение и были связаны с бытом и основными занятиями якутов-скотоводов.

Сакральная ось объединяет орнаменты, выполнявшие апотропеическую (защитную) функцию. В материальной культуре якутов все орнаменты, наносимые на изделия, имеют свое сакральное значение. Орнамент не просто украшал вещь, но и защищал ее владельца, обеспечивал связь с божествами.

Эстетическая ось реализуется в терминах *мандар, дьарҕаа, бичик*, которые акцентируют богатство, изысканность, красочность узора. Показательно, что *мандар* развивает переносное значение «богатство, образность, сочность языка» – то есть орнаментальная лексика становится источником метаязыковой метафоры: язык описывается через категории декоративно-прикладного искусства.

3. Анализ конкретных наименований узоров.

Ниже представлена краткая характеристика наименований, наиболее показательных для традиционной утвари.

термин	**буквальное значение / мотивация**	**семантика**
Быа, дьураа ойуу	‘веревка, линия’	линейный орнамент; наносился на глиняные горшки, позднее – на другие материалы; длина от 1–2 до 30 мм [1, с. 16].
Хабарҕа ойуу	‘горло’	ребристый рисунок; наносился на бордюр верхнего края сосуда, поддон чорона, опояску деревянной чаши [1, с. 17].
Тыал ойуу	‘ветер’	орнамент в виде косых линий; использовался на деревянных чашах (*кытыйа, кытах*), на пояске или по сторонам медного ободка [1, с. 26].
Таҥалай ойуу	‘небо’	орнамент в виде неба; в XVIII–XIX вв. украшал посуду для кумыса и молочных продуктов, рукояти черпаков, ковшей, мутовок, берестяные изделия [1, с. 27].
Ураһа ойуу	‘ураса’	ломаные линии, зигзаги, воспроизводящие форму летнего жилища; использовался при обшивке ободков берестяной посуды.
Илим хараҕа	‘глаз, ячейка сети’	орнамент в виде сети; геометрический узор, связанный с рыболовным промыслом и берестяным ремеслом; символизировал ловлю удачи и благополучия [1, с. 32].
Сүрэх ойуу	‘сердце’	сердцеобразный узор; украшал одежду и берестяную посуду [1, с. 46].
Көҕүөр ойуу	‘лировидный, крупный округлый’	крупные узоры округлой формы [2]; связан с космологическими представлениями.
Эрэдэһин ойуу	‘завиток, скручивание’	орнамент в виде завитков; термин также обозначает нарезку ствола ружья и крученую бечевку, что

		связывает узор с вращательным движением [2].
Үүнээйи ойуу	‘растение’	растительный узор; один из самых распространенных; украшал одежду, посуду, конскую упряжь [1, с. 58].
Күн ойуу	‘солнце’	солнечный орнамент; имел значение благодати, счастья, особенно почитался [1, с. 66].
Тараах ойуу	‘гребень’	гребенчатый орнамент; располагается у верхнего края сосуда и на ножке; связан с идеями расчесывания, упорядочивания, символикой волос.
Ынах ойуу	‘корова’	узор в виде рогатого скота; отсылает к скотоводческой деятельности, символизирует плодородие и богатство.
Тоноҕос ойуу	‘позвоночник’	узор в виде позвонков; связан со скотоводческими представлениями, символизирует основу, опору, жизненную силу; встречается на древней керамике.

4. Полисемия и метафорические модели орнаментальной лексики.

Полисемия *мандар* и *эрэдэһин* показывает, что орнаментальная лексика развивалась по метафорическим моделям: от природного объекта (вьющееся растение) и технического действия (скручивание, витье) к орнаментальному мотиву и далее к абстрактным понятиям (богатство языка, жизненные трудности). Это свидетельствует о глубокой семантической нагруженности якутской орнаментальной терминологии и о ее тесной связи с другими участками лексической системы языка.

Термины орнамента – это не узкоспециальные ремесленные обозначения, а полноправные элементы общенационального языка, развивающие переносные значения и участвующие в поэтической и метаязыковой картине мира. Так, *мандар* обозначает и узор, и красоту природы, и богатство языка; *эрэдэһин* – и орнамент, и нарезку ружья, и жизненные невзгоды. Это позволяет говорить о якутской орнаментальной лексике как о важном фрагменте языковой картины мира народа саха.

Таким образом, лексика якутского орнамента представляет собой сложную, многоуровневую систему, в которой отразились исторические этапы формирования народа саха и его мировоззрение. Базовые термины (*киэргэл ойуу, ойуу, дьарҕаа, мандар, бичик*) образуют ядро семантического поля «орнамент», тогда как конкретные наименования узоров (*тараах ойуу, тоноҕос ойуу, ураһа ойуу, илим хараҕа, көҕүөр ойуу, күн ойуу, эрэдэһин ойуу* и др.) формируют периферию, организованную по тематическому принципу.

Анализ показывает, что наименования орнаментов не были произвольными: они мотивировались либо внешним сходством узора с объектом (*тараах ойуу* – гребень, *тоноҕос ойуу* – позвоночник, *илим хараҕа* – ячейка сети), либо его символическим значением (*көҕүөр ойуу* – древо жизни, *күн ойуу* – солнце), либо техникой нанесения (*дьарҕаа* – полосной бордюр, *эрэдэһин* – закрученная линия).

Перспективы дальнейшего исследования связаны с расширением материала за счет диалектных данных и музейных описаний, а также с сопоставительным анализом якутской орнаментальной лексики с другими тюркскими языками.

Список источников и литературы:

1. Неустроев Б.Ф. Саха ойуута-бичигэ=Узоры, орнаменты саха: альбом / Мандар Уус. Якутск: Бичик, 2007. 288 с.
2. Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта. СӨ судаарыстыбаннай уонна дьиҥ таһымнаах тылларын харыстааһын уонна сайыннарыы чэрчитинэн анал бырайыак. [Электронный ресурс] // Тылдьыт. Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта [Большой толковый словарь якутского языка]. URL: http://igi.ysn.ru/btsja/ (дата обращения: 03.10.2026).
3. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на гласные. М.: Наука, 1974. 767 с.
4. Тишина Т.П. Якутское орнаментальное искусство // Наука и техника в Якутии. 2005. № 1(8). С. 102–110.
5. Федорова Е.П., Акимова А.С. О некоторых якутских терминах, обозначающих украшения (семантика, этимология, сравнительная типология и символика) // Современное педагогическое образование. 2021. № 5. С. 249–252.

© Скрябина А.А., 2026

УДК 392.6(=512.121)

Тажетдинова Б.Н.
г. Нукус, Республика Каракалпакстан Республики Узбекистан

ВИДЫ ПОДАРКОВ В ТРАДИЦИОННЫХ ОТНОШЕНИЯХ ГОСТЕПРИИМСТВА У КАРАКАЛПАКОВ

Аннотация: *В статье отражена традиционная культура гостеприимства каракалпаков и существующие в ней обычаи дарения. В частности, проанализировано социальное и символическое значение таких видов подарков, как сыбага (доля, угощение), саркыт (гостинцы после праздника) и сарпай (почетное одеяние, дар в знак уважения). Показана их роль в выражении уважения к гостю, укреплении взаимных отношений и социальных связей.*

Ключевые слова: *каракалпаки, гостеприимство, дарение, сыбага, саркыт, сарпай.*

Tazhetdinova B.N.
Nukus, Republic of Karakalpakstan, Republic of Uzbekistan

TYPES OF GIFTS IN TRADITIONAL HOSPITALITY RELATIONS AMONG THE KARAKALPAKS

Abstract: *The article reflects the traditional hospitality culture of the Karakalpaks and the gift-giving traditions associated with it. Specifically, it analyzes the social and symbolic significance of types of gifts such as sybaga, sarkyt, and sarpay. Their importance in showing respect to guests, fostering mutual relations, and strengthening social ties is demonstrated.*

Keywords: *Karakalpaks, hospitality, gift-giving, sybaga, sarkyt, sarpay.*

Традиции гостеприимства прочно сохраняются в традиционном быту тюркских народов и являются одним из интересных вопросов, ставших объектом исследования этнографов. В трудах А.К. Байбурина [3, с. 17–18] и А.Л. Топоркова теоретически обосновываются природа гостеприимства и его особенности у различных народов.

В свою очередь, в отечественной каракалпакской этнологической науке отдельные аспекты традиций гостеприимства встречаются в трудах С.П. Толстова и Т.А. Жданко [10], Л.С. Толстовой [11], А.Т. Бекмуратовой [4], Х. Есбергенова и А. Атамуратова [6]. Из современных исследователей М. Утебаев одним из первых провел исследования, посвященные этикету гостеприимства и его видам [12, с. 83–100], тогда как в работах Г. Хожаниязовой вопросы приема гостей в рамках традиций гостеприимства при проведении

свадеб и других торжеств изучались в контексте традиций взаимопомощи между соседями [13, с. 179–185].

Как видно из приведенных исследований, за рамками научных изысканий остались виды подарков, вручаемых в знак взаимного уважения в соответствии с традициями традиционного гостеприимства каракалпаков, а также связанные с ними обычаи. В данном исследовании мы поставили перед собой цель восполнить именно этот пробел.

Гостеприимство является одним из социально-культурных явлений, занимающих важное место в традиционной культуре каракалпакского народа. В быту каракалпаков встреча гостя, выделение ему почетного места (*төр*), накрытие дастархана, произнесение добрых слов и оказание уважения были не просто нормой этикета, а традиционным механизмом укрепления взаимосвязей между членами общества. Для обозначения гостя каракалпаки и другие тюркоязычные народы (казахи, башкиры, татары) используют слово *«қонақ»* (гость). Оно происходит от глагола *қоныў* – «оставаться на ночлег» [8, с. 43]. Радость по поводу прибытия гостя и угощение его всем имеющимся составляли основу понятия гостеприимства у народа. Следует полагать, что раньше это слово применялось исключительно к гостям, прибывающим издалека и остающимся на ночлег. Позже слово *«қонақ»* стало обозначать гостя в целом. У каракалпаков традиции и нормы этикета приема гостей отличаются своей устойчивостью. Приглашение в гости и визиты к гостям обусловлены самыми различными причинами и происходят очень часто [12, с. 83–100].

В процессе традиционного приема гостей в быту каракалпаков особое место занимали также подарки (*саўға*). Дарение подарков выступало материальным выражением уважения к гостю, отражая статус, отношение и намерение человека, преподнесшего его. Поэтому с этнографической точки зрения важно не то, из какого предмета состоит подарок, а когда и при каких обстоятельствах он был вручен.

В традиционном быту каракалпаков встречается несколько видов подарков. К ним можно отнести выставление перед гостем угощений, выделение доли из приготовленного или сырого мяса – то есть сыбага (*сыбаға*), оставление саркыта (*сарқыт*) при проводах из дома, а также преподнесение одежды или ткани близкому человеку.

В традиционных обычаях гостеприимства сыбага преподносится чаще всего пожилым людям, а также тем, кто долгое время прикован к постели из-за болезни. Кроме того, когда в ауле или среди родственников отмечается праздник либо какое-то радостное событие, доля свежеприготовленного мяса от специально зарезанного скота или сырого мяса отправляется с целью справиться об их здоровье. Слово «сыбага» в толковом словаре каракалпакского языка приводится в значениях «доля», «пай» [16, с. 379].

У каракалпаков существует обычай «*сарқыт*» (саркыт), когда старшие преподносят младшим или тем, кто отсутствовал дома, определенное количество борсоков, хлеба и сладостей со стола во время больших торжеств и радостных дней. Если обратиться к этимологии слова саркыт, то согласно труду Махмуда Кашгари «Диван луғат ат-тюрк», оно происходит от глагольного корня *сарқ* (سَرِقـ) – «течь», «капать», «сочиться»; выражение *«сув сарқди»* связано с истечением жидкости из определенного места [7, с. 1056]. Автор этимологического словаря тюркских языков Э.В. Севортян указывает, что присоединение суффикса «-ыт» к корню *«сарқ»* означает «остатки». Основное значение – остаток жидкости, стекающей до последней капли [14, с. 219]. В казахском толковом словаре отмечается, что саркыт – это еда, принесенная от гостей, от старших людей, со свадеб либо пища, оставшаяся после угощения гостей [15, с. 180]. В толковом словаре каракалпакского языка оно определяется как отдельная часть, доля, оставляемая от какого-либо предмета, еды для других [16, с. 400].

При даровании подарков на основе отношений гостеприимства прибывшим гостьям преподносят ткань, а почетному гостю-мужчине – джемпер (у каракалпаков также именуемый *«жағалы кийим»* – одежда с воротником), мужчинам же чаще всего вручают чапан (*сарпай*).

Обратившись к этимологии происхождения слова «сарпай», можно увидеть, что оно происходит от арабского слова «صرف» (*sarf*) и означает «расходование», «трата» [1, с. 548]. В

толковом словаре узбекского языка «сарпо» означает «голова и ноги: одежда с ног до головы. 1. Новая верхняя и нижняя одежда, приготовленная в качестве подарка определенному лицу или многим людям, чаще всего во время свадебных торжеств или различных празднеств. 2. Вообще одежда. Шить сарпо» [19, с. 453]. У соседнего казахского народа этот порядок дарения называется *«кийит».* Так, у казахов во время сватовства обряд вручения подарков – *кийит тарату* – был чрезвычайно важен: сначала проводился обряд вручения кийита отцу, а затем другим родственникам и прибывшим гостям [2, с. 17–18]. Название *кийит* связано с тюркскими словами «*кийим*» («одежда»), «*кийиў*» («надевать») [9, с. 12–13]. В древнетюркском словаре «*kедӥt*» приводится как чапан, одежда, выдаваемая в качестве подарка [5, с. 294].

У каракалпаков же этот вид подарка называется «с*арпай*». В толковым словаре каракалпакского языка слово имеет два значения: 1. Вещь, поданная в знак уважения, подарок, одежда, дар. 2. Чья-либо доля или гостинец, переданный одним другому (*сыбаға* означает долю, пай). При этом слово употребляется и в переносном смысле.

Сарпай отражает совокупность подарков в повседневных взаимоотношениях. В нем органично сплетены экономические, социальные и даже символические смыслы. В народе употребляются выражения *«сарпайлап келди», «сарпайлап жиберди»,* что выражает взаимное уважение и внимание. В отношениях свата-тамыра и родственников сарпай вручается, исходя из степени уважения, авторитета, равенства и положения.

Подводя итог, можно сказать, что дарение подарков в традиционной культуре гостеприимства каракалпаков является важным социально-культурным обычаем, выражающим взаимное уважение, внимание и близость. Такие виды подарков, как сыбага, саркыт и сарпай, служили в процессе приема гостей не просто материальными предметами, а символическим инструментом укрепления взаимоотношений между людьми. Время их вручения, а также то, кому и при каких обстоятельствах они преподносятся, несет информацию о социальных отношениях и традиционных ценностях народа.

Кроме того, особенности в названиях и значениях традиций дарения подарков свидетельствуют об исторических и культурных связях каракалпаков с казахами и другими тюркскими народами. Этнографическое изучение традиций дарения подарков позволяет глубже раскрыть социальное и символическое содержание традиционной системы гостеприимства каракалпаков.

Список источников и литературы:

1. Арабско-русский словарь / Сост. Х.К. Баранов М., 1962.
2. Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства // Собрание сочинений; в 3-х т. Т. 2. Алма-Ата, 1976.
3. Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. Этнографические очерки. Л., 1990.
4. Бекмуратова А. Т. Быт и семья каракалпаков в прошлом и настоящем. Нукус, 1969.
5. Древнетюркский словарь. Л., 1969.
6. Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус, 1975.
7. Махмуд ал-Қашгари «Диван луғат ат түрк» Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
8. Мейрманова Г.А. Культура общения у казахов: трансформация традиционного этикета. Диссер… к.и.н. М., 2008.
9. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на букву «В», «Г» и «Д». М., 1980.
10. Толстов С.П., Жданко Т.А. Материалы и исследования по этнографии каракалпаков. Москва, 1958.
11. Толстова Л.С. Каракалпаки за пределами Хорезмского оазиса в XIX – начале XX в. Нукус-Ташкент, 1963.
12. Утебаев М. Институт гостеприимства и связанные с ним ритуалы застольного этикета каракалпаков // Вестник МИЦАИ. Самарканд, Выпуск 28, 2018.

13. Хожаниязова Г.М. Некоторые аспекты традиции взаимопомощи, оказываемой соседями // Вестник ЦАММУ. Ч. 2. № 3 (7). 2023.
14. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. Т. VII. М.: Восточная литра, 2003.
15. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. 8-том. П–Т (планетарий – таңдыру). Алматы, 1985. 180 б.
16. Қарақалпақ тилиниң түсиндирме сөзлиги / Ред. Д. Сейткасимов. Т. 6. П-С. Нөкис: Қарақалпақстан, 2023. 400 с.
17. Қарақалпақ тилиниң түсиндирме сөзлиги IV том. Нукус: Қарақалпақстан, 1992. 181 б.
18. Қарақалпақ тилиниң түсиндирме сөзлиги IV том, О-Я. Нөкис: Қарақалпақстан, 1992. 238 б.
19. Ўзбек тилининг изоҳли луғоти. Тошкент, 2006–2008.

УДК: 391(575.4):39

Ходжамаммедов М.М.
г. Мары, Туркменистан

НАЦИОНАЛЬНАЯ ОДЕЖДА И СЕМЕЙНЫЕ ТРАДИЦИИ ТУРКМЕНСКОГО НАРОДА: ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРНОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Аннотация. *В статье рассматриваются национальная одежда и семейные традиции туркменского народа как важные элементы материального и духовного культурного наследия. Анализируются исторические этапы формирования традиционного костюма, его символическое значение, а также роль национальной одежды в семейной обрядности. Особое внимание уделяется взаимосвязи традиционного костюма с семейными ценностями, обычаями и этнокультурной идентичностью туркмен. Отмечается значение сохранения и популяризации национальных традиций в современных условиях.*

Ключевые слова: *туркменский народ, национальная одежда, семейные традиции, этнокультура, материальная культура, культурное наследие.*

Khojamammedov M.M.
Mary, Turkmenistan

NATIONAL CLOTHING AND FAMILY TRADITIONS OF THE TURKMEN PEOPLE: HISTORY AND CULTURAL SIGNIFICANCE

Abstract. *This article examines the national clothing and family traditions of the Turkmen people as essential elements of their tangible and intangible cultural heritage. It analyzes the historical development of traditional costume, its symbolic meanings, and its role in family rituals and ceremonies. Particular attention is paid to the relationship between traditional clothing, family values, customs, and the ethnocultural identity of the Turkmen people. The study also emphasizes the importance of preserving and promoting national traditions in the context of globalization*.

Keywords: *Turkmen people, national clothing, family traditions, ethnoculture, material culture, cultural heritage.*

Национальная одежда туркменского народа является одним из наиболее ярких проявлений его материальной культуры и исторической памяти. На протяжении многих веков традиционный костюм формировался под влиянием природно-климатических условий, особенностей хозяйственной деятельности, социальных отношений и культурных контактов с соседними народами Центральной Азии. Несмотря на отдельные региональные различия,

туркменская национальная одежда сохранила характерные черты, отражающие этническую самобытность народа [1, с. 25].

Истоки формирования туркменского традиционного костюма восходят к древним эпохам, когда население территории современного Туркменистана занималось кочевым и полукочевым скотоводством. Одежда должна была быть удобной, прочной и приспособленной к резким изменениям климатических условий. Для ее изготовления использовались натуральные материалы – шерсть, хлопок, кожа и шелк. Развитие ткачества и домашнего производства тканей способствовало появлению разнообразных видов одежды, отвечавших как повседневным, так и праздничным потребностям населения.

Особое место в традиционном костюме занимала женская одежда. Длинное платье из шелковой ткани, богато украшенное вышивкой, дополнялось головным убором и многочисленными серебряными украшениями. Орнаменты, выполненные вручную, несли не только декоративную, но и символическую функцию. Отдельные элементы узоров отражали представления туркмен о благополучии, семейном счастье, плодородии и защите от злых сил. Серебряные украшения также рассматривались как важная часть традиционного костюма, выполняя одновременно эстетическую и обереговую функции.

Мужской национальный костюм отличался простотой и практичностью. Его основными элементами являлись длинная рубаха, широкие брюки, халат и традиционная овчинная шапка – *тельпек*, ставшая одним из символов туркменской культуры. В холодное время года использовались теплые шерстяные изделия, обеспечивавшие защиту от суровых погодных условий. Цветовая гамма одежды и качество тканей нередко отражали возраст, общественное положение и достаток владельца [2, с. 41].

Развитие ремесел, особенно ковроткачества, вышивки и ювелирного искусства, оказало значительное влияние на художественное оформление национального костюма. Туркменские мастера выработали собственные технологии изготовления тканей и украшений, которые передавались из поколения в поколение. Благодаря этому традиционная одежда стала не только предметом повседневного быта, но и важным носителем культурной памяти народа.

Несмотря на процессы модернизации, многие элементы туркменского национального костюма продолжают использоваться в современной жизни. Национальная одежда остается неотъемлемой частью свадебных церемоний, государственных праздников, культурных мероприятий и семейных торжеств, сохраняя свою историческую и культурную ценность.

Семейные традиции туркменского народа представляют собой важнейшую составляющую его духовной культуры и отражают исторически сложившиеся нормы общественной жизни, морально-этические ценности и мировоззрение.

В современных условиях многие семейные традиции продолжают сохраняться, хотя отдельные элементы подверглись определенным изменениям под влиянием урбанизации и глобализационных процессов. Тем не менее основные ценности, такие как уважение к старшим, крепость семейных уз, взаимопомощь и сохранение национальных обычаев, остаются важными составляющими культурной идентичности туркменского народа. Современные свадебные церемонии, национальные праздники и семейные торжества по-прежнему сохраняют многие элементы традиционной обрядности, передавая их новым поколениям.

Национальная одежда туркменского народа является важным элементом семейной обрядности. В традиционном обществе каждый предмет одежды, цвет ткани, орнамент и украшение имели определенное символическое значение и были тесно связаны с возрастом человека, его семейным положением и местом в обществе. Именно поэтому национальный костюм занимал особое место в свадебных, семейных и праздничных церемониях.

Особенно ярко символическое значение национальной одежды проявлялось в свадебном обряде. Наряд невесты отличался богатством декоративного оформления и включал традиционное платье, головной убор и многочисленные серебряные украшения. Красный цвет, широко использовавшийся в свадебной одежде, в представлениях туркмен символизировал жизненную силу, благополучие, плодородие и продолжение рода. Вышитый

орнамент выполнял не только эстетическую функцию, но и являлся оберегом, призванным защитить молодую семью от неблагоприятных воздействий.

Неотъемлемой частью свадебного костюма являлись серебряные украшения, которые занимали особое место в культуре туркмен. Они демонстрировали материальное положение семьи и одновременно выполняли сакральную функцию. Согласно традиционным представлениям, серебро обладало очищающими и защитными свойствами, поэтому его использование в свадебных церемониях считалось необходимым элементом для благополучного начала семейной жизни.

Национальная одежда использовалась и в других семейных обрядах, связанных с рождением ребенка, семейными праздниками и памятными событиями. Торжественный костюм подчеркивал значимость происходящего события, способствовал сохранению традиционного церемониала и передаче культурных ценностей молодому поколению. Через особенности одежды закреплялись представления о семейных ролях, общественных нормах и уважении к традициям предков.

В современных условиях национальная одежда сохраняет свою культурную значимость, несмотря на широкое распространение современной моды. Она остается обязательным элементом государственных праздников, свадебных церемоний, этнокультурных фестивалей и других общественно значимых мероприятий. Использование традиционного костюма способствует сохранению исторической памяти, укреплению национальной идентичности и популяризации культурного наследия Туркменистана как внутри страны, так и за ее пределами.

Таким образом, национальная одежда туркмен выступает важным средством сохранения историко-культурных традиций народа. Ее связь с семейной обрядностью свидетельствует о глубокой взаимосвязи материальной и духовной культуры, а также о значительной роли традиционного костюма в формировании и сохранении этнокультурной идентичности туркменского народа.

Национальная одежда и семейные традиции туркменского народа являются важнейшими составляющими его материального и духовного культурного наследия. Они формировались на протяжении многих столетий под влиянием природно-климатических условий, хозяйственной деятельности, социальных отношений и мировоззренческих представлений народа. Традиционный костюм, семейные обряды и связанные с ними обычаи отражают исторический путь развития туркменского общества, его этнокультурную самобытность и систему нравственных ценностей.

В современных условиях процессы глобализации и модернизации оказывают заметное влияние на традиционный образ жизни. Несмотря на это, национальная одежда и семейные обряды продолжают сохранять свое значение как важные символы национальной культуры. Они активно используются в государственных праздниках, семейных торжествах, культурных фестивалях и образовательных проектах, способствуя сохранению исторической памяти и популяризации культурного наследия Туркменистана.

Список источников и литературы:

1. Васильева Г.П. Материальная культура туркмен. М.: Наука, 1969.
2. Народы Средней Азии и Казахстана. Т. 2 / Под ред. С.П. Толстова. М.: Изд-во АН СССР, 1963.
3. Толстов С.П. По следам древнехорезмийской цивилизации. М.: Изд-во АН СССР, 1948.
4. UNESCO. Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Paris: UNESCO, 2003.
5. Жуковская Н. Л. Традиции и обычаи народов Центральной Азии. М.: Вост. лит-ра, 2002.
6. Большая российская энциклопедия. Туркмены. М.: Большая российская энциклопедия.

© Ходжамаммедов М.М., 2026

УДК 398.4(575.172)

Хожаниязова Г.М.
г. Ходжейли, Узбекистан

КАРАКАЛПАКСКАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ И ШАМАНИЗМ: ОБРАЗЫ, ФУНКЦИИ И РИТУАЛЬНАЯ ПРАКТИКА ПОРХАНОВ

Аннотация: *В статье исследуются традиционные представления каракалпаков о порханстве и связанные с ним демонологические понятия. Проанализированы целительная, магическая и социальная функции порханства, а также его ритуальные особенности и понятия, связанные с духами. Раскрывается роль демонологических образов в традиционных представлениях народа о болезнях, опасностях и защите.*

Ключевые слова: *каракалпаки, порханство, шаманизм, демонология, духи, ритуал.*

Khojaniyazova G. M.
Khojeyli, Uzbekistan

KARAKALPAK DEMONOLOGY AND SHAMANISM: IMAGES, FUNCTIONS, AND RITUAL PRACTICE OF PORKHANS

Abstract: *The article examines the traditional Karakalpak beliefs about porkhanism and related demonological concepts. The healing, magical, and social functions of porkhanism, as well as its ritual characteristics and concepts related to spirits, are analyzed. The preservation of the practice of porkhanism in the lives of modern Karakalpaks and its syncretic connection with Islamic concepts are demonstrated based on field materials and ethnographic sources. The role of demonological images in the people's traditional beliefs about diseases, dangers, and protection is revealed.*

Keywords: *Karakalpaks, porkhanism, shamanism, demonology, spirits, ritual.*

Духовная культура каждого народа тесно связана с его мифологическими представлениями и религиозно-магическими воззрениями. В этом контексте шаманизм и демонологические представления занимают особое место в традиционном мировоззрении каракалпакского народа. Каракалпакский шаманизм отличается от классического шаманизма сибирских народов своей формой синтеза (синкретизма) с исламской культурой Центральной Азии.

У каракалпаков лица, выполняющие шаманскую функцию, назывались *порхан* (*парихан*). Феномен порханства – это не только религиозная практика лечения, но и совокупность психотерапевтических, медицинских и философских знаний народа, сформировавшихся на протяжении веков. В практике порханства народные методы лечения, понятия, связанные с духами, магическая защита и действия, направленные на воздействие на духовное состояние человека, проявляются во взаимосвязи. Поэтому целесообразно изучать его не только как религиозный обряд или метод лечения, но и как комплексную культурную практику.

В каракалпакской этнографической науке исследований, связанных с шаманизмом, очень мало. Интересные фактические данные представлены в статье Ю.В. Кнорозова, в которой рассказывается об остатках шаманского транса и описывается ритуал зикра, совершаемый казахскими и каракалпакскими шаманами [3, с. 91–96]. Краткое объяснение шаманского зикра приводится в исследовании У.Х. Шалекенова [6, с. 366]. О ритуальных инструментах, шаманских духах и обрядах рассказывается в некоторых трудах Х. Есбергенова [2, с.12]. Однако сохранение порханства в жизни современных каракалпаков и его связь с демонологическими представлениями специально не изучались. В то же время полевые материалы последних лет свидетельствуют о сохранении некоторых элементов порханства среди каракалпаков.

Термин *парихан* (*порхан*), кроме каракалпаков, широко распространен у таджиков, туркмен, хорезмских и ташкентских узбеков, уйгуров Восточного Туркестана. В Ташкенте слово *парихан* обозначало женщину, гадающую с помощью духов-пери. Для других групп гадалок использовался термин *фолбин*. Позже искаженная форма слова *фолбин* / *палвун* также использовалась для обозначения гадалки-шамана [5, с. 58].

В каракалпакском толковом словаре порханом называют того, кто гадает, совершает зикр и лечит болезни [4, с. 88]. Ю.В. Кнорозов в своих исследованиях упоминает о порханах у каракалпаков, которые лечили людей, совершая зикр [3, с. 91–96].

В то время как у соседних казахов, узбеков, кыргызов шаманы называются *бақсы, кам* [1, с.48], у каракалпаков термин *бақсы* перешел в значение музыканта, исполняющего дастаны, а функция общения с духами и лечения возложена именно на порханов. Духов, с которыми встречаются и которыми управляют в каракалпакской порханской практике, можно разделить на две большие группы:

1. Добрые духи: собственные пиры, пери и духи-хранители порхана; придают порхану силу и энергию в процессе лечения.

2. Злые духи: силы, приносящие болезни, зло, опасность и психологические расстройства; к ним относятся албаслы, *джинн*, *див*, *шайтан* и *мартыу*.

Функции, выполняемые порханами, можно классифицировать следующим образом:

1. Медико-лечебная (терапевтическая): в народных представлениях страх, душевное стеснение, потерю сознания, беспокойство и различные заболевания связывают с влиянием духов.

2. Социально-регулятивная: внушение уверенности больному и его близким, подавление страха и обеспечение общественной поддержки.

3. Магическая защита: использование молитв *дуа*, тумаров (амулетов) и других оберегов с целью защиты семьи, человека и имущества от дурного влияния.

Лечебный сеанс порхана представляет собой своеобразный большой театрализованный ритуал. Лечение обычно проводится в вечернее время. Во время ритуала порхан использует такие инструменты, как кобыз, камча, нож или дап.

Структура ритуала, выполняемого порханом, состоит из следующих этапов:

1. Призыв духов: порхан с помощью специальных заклинаний (*айтымов*) призывает на помощь своих пиров и духов-хранителей, дающих силу пери. Он начинает входить в состояние транса (экстаза).

2. Определение причины болезни: порхан наблюдает за состоянием больного и пытается определить, связано ли оно с влиянием духов или джиннов. Этот процесс осуществляется посредством ритуальных движений, заклинаний и использования специальных инструментов.

3. Перенос (аласлаў): процесс изгнания злого духа из тела больного и переноса его на что-то другое, например, черную курицу, куклу или огонь; в это время порхан громким голосом кричит: *«Уходи! Уходи! Уходи!»* [7].

За услуги порхана взимается материальная плата, причем в некоторых случаях размер оплаты варьируется в зависимости от вида совершаемого ритуала. В исследованиях У. Шалекенова отмечается, что сбор денег «для изгнания духа» был распространен среди каракалпаков и в прошлом [6, с. 366].

Особенность каракалпакской порханской практики заключается в том, что она синтезировалась с исламской религией. Во время ритуала порхан часто повторяет аяты Корана, имена Аллаха и пророка Мухаммеда, а также пророка Сулеймана *(как царя джиннов)*. Наличие исламских понятий в порханском ритуале иллюстрирует синкретический характер традиционных религиозных предствлений каракалпаков. Шаманские практики у народов Центральной Азии изменялись под влиянием исламской культуры и сохранялись в локальных синкретических формах. В своих ритуалах порханы не только выполняли религиозную функцию, но и, говоря современным языком, служили сильными этнопсихологами. Изучение этих традиций дает возможность глубже понять культурные особенности каракалпакского народа и их духовную эволюцию.

Список источников и литературы:

1. Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992.
2. Есбергенов Х. Қарақалпақлардың гейпара дәстүрлери ҳаққында. Нөкис, 1964.
3. Кнорозов Ю.В. Шаманский зикр в подземелье Мазлумхан-сулу // Этнографическое обозрение. 1994. № 6. С. 91–96.
4. Қарақалпақ тилиниң түсиндирме сөзлиги. Т. 6. Нөкис: Қарақалпақстан, 2023.
5. Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков //Домусульманские верования и обряды в Средней Азии / Отв. ред. Г.П. Снесарев, В.Н. Басилов. М.: Наука, 1975. С. 5–93.
6. Шалекенов У. Быт каракалпакского крестьянства Чимбайского района // Материалы и исследования по этнографии каракалпаков. (ТХАЭЭ. Т. 3). М., 1958. С. 269–370.
7. ПМА – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Нукус, Республики Каракалпакстан. Август 2025 г. (Информатор Жәдигерова Айтбийке, 1978 г.р.) (Запись № 26).

© Хожаниязова Г.М., 2026

УДК 39:639.1 (575.4)

Хоммыев Т. Б.
г. Ашхабат, Туркменистан

«ШУНКАРНАМА», ПОСВЯЩЕННАЯ ЛОВЧИМ ПТИЦАМ И ПРАКТИКЕ НАРОДНОЙ ВЕТЕРИНАРИИ

Аннотация: *Книга под названием «Шункарнама» подготовлена на основе рукописных источников. В нее вошли четыре произведения, посвященные охоте с ловчими птицами – одной из древних компонентов традиционной культуры туркменского народа. В этих произведениях приводятся сведения о многообразии ловчих птиц, использовавшихся туркменами, а также о заболеваниях, встречающихся у ловчих птиц, и способах их лечения. В статье раскрывается значение данной книги для изучения туркменской этнографии.*

Ключевые слова: *«Шункарнама», виды ловчих птиц, дрессировка, заболевания, лечебные средства.*

Hommyyev T.B.
Ashgabat, Turkmenistan

« SHUNKARNAMA» DEDICATED TO FALCONRY BIRDS AND TRADITIONAL FOLK VETERINARY TREATMENT METHODS

Abstract: *The book entitled Shunkarnama was prepared on the basis of manuscript sources. It contains four works devoted to hunting with falconry birds, which represents one of the ancient components of the traditional culture of the Turkmen people. These works provide information on the diversity of hunting birds used by the Turkmens, as well as on diseases affecting falconry birds and methods of their treatment. The article examines the significance of this book for the study of Turkmen ethnography.*

Keywords: *Shunkarnama, species of falconry birds, training, diseases, remedies.*

В фондах Института языка, литературы и национальных рукописей имени Махтумкули Академии наук Туркменистана хранится около десяти тысяч рукописей, отличающихся большим тематическим разнообразием. Среди них имеются рукописные произведения, содержащие сведения об одном из древних занятий наших предков – охоте ловчими птицами. Одной из таких рукописей является рукопись на персидском языке, посвященная ловчим птицам, хранящаяся в фонде № 1796 Института языка, литературы и национальных рукописей имени Махтумкули.

Хотя данная рукопись относится к числу поздних списков, она считается одной из редких рукописей. Рукопись была переписана в 1906–1907 годах по поручению военачальника Моллы Абдылшюкюра Мирахура писцом Абдылкерим-беком Бухари, проживавшим в ущелье Мурзе Гапур Балджуванской области. Она состоит всего из 158 страниц и включает четыре произведения, посвященные ловчим птицам. Первым из них является «Шункарнама» Абулькасима ибн Юсуфа Али Хатлани. Произведение состоит из восьми глав. В первой главе рассматривается *шункар,* во второй – *чагры*, в третьей – *тулумач* и *тогрул*, в четвертой – *шахин*, в пятой – *гарчгай*, в шестой – *сокол*, в седьмой – такие ловчие птицы, как *тулумтай*, *лагыр, кыргы и фигу*, а в восьмой – заболевания всех ловчих птиц и способы их лечения [3, с.146]. В экземпляре, хранящемся в Институте национальных рукописей АН Туркменистана, представлены только семь глав. Во введении упоминается восьмая глава, однако в использованном нами экземпляре она отсутствует. Вероятно, переписчик сознательно или по невнимательности пропустил эту главу. Подобные пропуски отдельных глав или разделов встречаются в рукописи и в других местах.

Например, во введении к «Шункарнаме» указано, что четвертый раздел посвящен шахину. Однако в соответствующем месте рукописи приводятся сведения о бахри. Еще один пример – во введении седьмой раздел назвается «О способах содержания таких ловчих птиц, как тулумтай, лагыр, кыргы, фигу, и лечении их заболеваний». Однако далее сведения о лагыре, кыргы и фигу отсутствуют. Возможно, переписчик сократил данный раздел.

Подобная ситуация наблюдается и в произведении Али ибн Хусейна Исфахани «Трактат о ловчих птицах». В частности, хотя в нем указано, что произведение состоит из семи статей, в использованном нами списке одна статья была сокращена и текст представлен в шести статьях. Шестая статья «О признаках описанных заболеваний и способах их лечения», согласно указанию, должна состоять из девяти глав. Однако в использованном нами рукописном источнике она представлена в восьми главах. То есть пятая глава в данном экземпляре отсутствует. В четвертой главе «О рвоте у гарчгая и ее лечении» говорится, что рвота у гарчгая может иметь шесть причин. Однако в использованном нами рукописном источнике шестая причина отсутствует. Вместе с тем встречаются места, где переписчик, напротив, увеличивает количество глав. Например, статья «О различных видах ловчих птиц и их охоте» обозначена как состоящая из двух глав, тогда как в использованном нами рукописном источнике она представлена в трех главах. В этих трактатах о ловчих птицах также приводятся предания о ловчих птицах, принадлежавших Захириддину Мухаммаду Бабуру, султану Суюну Мурзе (Хусейну Байкаре) и ряду других ханов и беков. У Султана Суюна, например, был гарчгай по имени Акпелең, находившийся у него на содержании уже восемь лет. Однажды султан держал его на руке, находясь в диване правосудия. В это время во дворец султана пришел человек с жалобой, желая добиться справедливости. Услышав голос этого человека, гарчгай встревожился, начал беспокойно метаться, свесился с руки султана и повис. Когда выяснили, кем был этот жалобщик, оказалось, что он был охотником. Более того, выяснилось, что именно этот человек когда-то поймал данного гарчгая. С тех пор прошло уже девять лет. Несмотря на это, гарчгай не забыл своей неприязни к охотнику и не забыл нанесенной ему обиды [4, с. 41–42].

В «Шункарнаме» говорится: «Люди, содержащие гарчгаев, должны быть хорошими, красиво одетыми, доброжелательными, жизнерадостными, красноречивыми и чрезвычайно смелыми. Потому что нрав и характер гарчгая также зависят от характера его владельца… Гарчгай – чрезвычайно бдительная, умная и мудрая птица. Главная цель гарчгая – понравиться своему хозяину и угодить ему так же, как влюбленный проявляет любовь и нежность к своей возлюбленной» [4, с. 40]. О бдительных, умных и мудрых ловчих птицах многие выдающиеся представители классической туркменской литературы упоминают с особой гордостью. С древних времен наши предки давали своим детям имена этих ловчих птиц, видя в них символ мужества и достоинства. Ярким примером являются имена первых сельджукских правителей – Тогрул-бека и его брата Чагры-бека. Туркменские ханы и беки, увлекавшиеся ловчими

птицами, заботились о них как о детях, занимались их дрессировкой. Для них назначались специальные лекари.

Второе произведение называется «Базнама», оно состоит из 30 небольших глав. Автор произведения в рукописи не указан. Во введении к произведению отмечается: «Это произведение «Базнама» первоначально было написано на туркменском языке. Затем оно было переведено с туркменского языка на персидский. При переводе на персидский язык «Базнама» была упрощена и сокращена, чтобы быть более доступной и понятной нашим мусульманским братьям» [4, с. 65]. В «Базнаме» говорится, что человек, поймавший лучшую ловчую птицу, обязательно должен передать ее в царский птичник, поскольку такие редкие птицы служили украшением собраний правителей.

Третьим произведением, представленным в рукописи, является «Трактат о ловчих птицах» Али ибн Хусейна Исфахани. Али ибн Хусейн Исфахани создал свое произведение с целью «принести пользу правителям государств и должностным лицам» того времени. Произведение состоит из семи статей. Али ибн Хусейн Исфахани в своем «Трактате о ловчих птицах» отмечает: «Нашими мастерами написано множество “Базнам”, и объем этих книг также велик» [4, с. 88]. Туркмены уделяли ловчим птицам большое внимание. Особой популярностью они пользовались среди туркменских султанов и правителей, для которых охота с ловчими птицами была одним из излюбленных занятий [4, с. 88].

Четвертым произведением, представленным в рукописи, является «Трактат о ловчих птицах», приписываемый шейху Абу Мансуру Матуриди (260/870 – 333/944–45). Полное его имя – Абу Мансур Мухаммад ибн Мухаммад ибн Махмуд Ханафи Матуриди Самарканди. Абу Мансур Матуриди родился в селении Матурид близ Самарканда и прожил там значительную часть своей жизни. Ученый скончался в Самарканде в возрасте 74 лет. Он получил основательное образование в области исламских наук у самаркандских ученых и стал авторитетным богословом. Его учителями были ученые, придерживавшиеся взглядов суннитского мазхаба Абу Ханифы Нумана. Одним из них был самаркандский ученый Мухаммад ибн Фазл. В статье Манфреда Гетце, посвященной взглядам и научным трудам Абу Мансура Матуриди, приводятся краткие, но ценные сведения о биографии ученого [3, с. 150–151]. Все упомянутые произведения были объединены и опубликованы в Ашхабаде в 2021 году под названием «Шункарнама». В начале рукописи шейха Абу Мансура Матуриди говорится, что в его трактате, посвященном видам гарчгаев, их характерным особенностям, заболеваниям, состоянию здоровья, ухудшению состояния и способам лечения болезней, описаны методы и лечебные средства, которые ранее многократно применялись на практике и проверялись опытными людьми, знатоками и уважаемыми мудрецами [4, с. 131]. В произведении «Трактат о ловчих птицах», приписываемом Абу Мансуру Матуриди, основное внимание уделено гарчгаю – ловчей птице, широко распространенной и известной среди туркмен, а также заболеваниям, встречающимся у этой птицы, и способам их лечения. Туркмены относились к ловчим птицам с таким же вниманием и заботой, как к детям, и проявляли к ним такую же любовь и привязанность, как к любимому человеку. В «Трактате о ловчих птицах» шейха Абу Мансура Матуриди по этому поводу говорится: «Эмир охоты должен хорошо заботиться о своей ловчей птице, сделать ее привязанной к себе и влюбленной в него. Ведь влюбленный никогда не покидает своего возлюбленного. Если же покидает, значит, он не был влюблен» [4, с. 131].

В трактатах, посвященных ловчим птицам, которыми пользовались охотники, подробно рассматриваются особенности птиц, содержавшихся туркменами, заболевания, которым они подвергались, и способы их лечения. В «Шункарнаме» описываются сотни народных лечебных средств, связанных с лечением ловчих птиц. В нем отмечается, что среди гарчгаев наиболее неблагоприятным нравом отличаются черные гарчгаи. Если необходимо избавить гарчгая от нежелательного поведения, сначала его лишают пищи и истощают настолько, чтобы он не имел сил даже схватить брошенный перед ним кусок мяса. Считается, что после этого черный гарчгай забывает все свои дурные привычки и становится послушным. После того как птица исправится, ей снова начинают давать мясо, которое ей нравится [4, с.139].

Опытные охотники утверждают, что среди всех летающих птиц чагры наиболее предан человеку, подобно собаке. Поэтому обращаться с ним следует чрезвычайно осторожно, методично и терпеливо [4, с. 21]. Также отмечается, что мясо некоторых животных – например, коровье и козье – вызывает у птиц вздутие желудка. Для его устранения в пищу добавляли немного измельченного имбиря [4, с. 47]. Состояние здоровья гарчгая во многом зависело от его владельца. Хозяин должен был постоянно следить за состоянием птицы и ни на мгновение не оставлять ее без внимания. Подчеркивается необходимость круглосуточного наблюдения за птицей и заботы о ней [4, с. 52].

Некоторые лечебные средства в «Шункарнаме» довольно экзотичны. Например, говорится: «Если сокол часто и быстро трясет хвостом и это состояние продолжается длительное время, следует на одну ночь замочить бараний жир в моче ребенка. На следующий день этот жир нужно дать соколу. Если после одного раза птица не выздоровеет, лечение следует повторить через неделю. Тогда болезнь сокола пройдет» [4, с. 60]. Далее говорится: «Если у сокола желтуха, то при добавлении в пищу ослиного молока он быстро выздоровеет» [4, с. 60–61].

В произведении также содержатся интересные сведения о том, каким мясом следует кормить гарчгая летом и зимой, а какое мясо ему давать не рекомендуется. Отмечается, что мясо льва и осла является теплым и питательным. Мясо косули характеризуется как теплое и сухое, а мясо лисицы – как теплое и способствующее лечению простуды. Мясо ежа считалось очень подходящим для гарчгая, однако оно характеризовалось как холодное, поэтому предупреждалось, что зимой давать его птицам вредно. Мясо теленка считалось свежим и полезным для пищеварения гарчгая, мясо косули – легко усваиваемым. Мясо петуха рекомендовалось летом, тогда как зимой оно считалось малопитательным. Мясо водоплавающих и летающих птиц характеризовалось как теплое, но сухое. Мясо цыпленка считалось наиболее быстро усваиваемым среди всех видов мяса, а мясо рыбы – наиболее полезным. Особенно полезной рыба считалась для птиц, страдающих нарушением пищеварения [4, с. 85–87].

В произведении указывается 27 видов ловчих птиц. Отмечается, что они могут страдать от 35 заболеваний, возникающих по различным причинам. Для лечения ловчих птиц приводятся 53 вида лекарственных растений и лечебных средств.

Среди современных туркменских сокольников (*мурушгаров*) и других специалистов по ловчим птицам и сегодня сохраняются народные способы лечения птиц. Так, небольшую рану у птицы лечат, смазав ее же слюнями. Мурушгары в питании домашних ловчих птиц широко использовали верблюжье молоко и верблюжью сыворотку (агаран). Желудок птицы, употребляющей молоко и агаран, всегда чистый, а перья крепкие. Птицам никогда не дают косточку с сухожилиями (*йулюк*), потому что сухожилия загрязняют желудок и способствуют увеличению веса птицы [2, с. 40]. Если охотничья птица, которая в день ловила пять зайцев, вдруг начинает ловить всего двух или трех зайцев, мурушгар понимает, что желудочек птицы загрязнен. Тогда птицу начинают лечить с помощью «срыгивания» (*гусдурмак*). Для этого берут десять изюмов (кишмиш) без косточек и измельчают до состояния теста. Потом берут немного мелкой соли, жарят ее до появления желтого цвета и хорошо перемешивают с изюмовым тестом. Эту смесь плотно обвязывают в шерсти ниткой. После этого один человек открывает клюв птицы, а другой в это время вводит смесь прямо в глотку. Через 3–4 часа птица срыгивает эту смесь. Птицу, которая не срыгнула смесь, не используют в охоте. Птице, которая срыгнула смесь, дают время для того, чтобы она отдохнула, так как она во время процедуры теряет много сил. Из-за того, что этот метод лечения для птицы утомительный, его проводят в течение сезона охоты один или два раза. Но это лечение для птицы очень полезное. С помощью него полностью очищается зоб птицы от шлаков. После срыгивания птице давали шырлантгы. Для его приготовления «делят мясо на 5–6 мелких кусочков, кладут в посуду и заливают его теплой водой, затем раздавливают его. Полученное водянистое мясо называется шырлантгы» [1, с. 42–43.] Птица, употребившая такое мясо, вскоре освобождается от загрязнений, скопившихся в кишечнике.

«Шункарнама» является ценным источником, содержащим сведения о многих средствах народной ветеринарии Востока. Некоторые из лечебных средств, упоминаемых в этом произведении, представляют интерес и в современном контексте содержания домашних птиц и развития птицеводства. С этой точки зрения древние рукописи и произведения, посвященные ловчим птицам, имеют большое значение не только для изучения историко-культурного наследия, но и для исследования и сохранения традиционных занятий наших предков. Они позволяют получить сведения о древних способах содержания, воспитания и использования ловчих птиц, а также о традиционных представлениях о заболеваниях птиц и способах их лечения.

Список источников и литературы

1. Abaýew B. Algyr, laçyn, şuňkarym // Täze oba. 2005. № 1. С. 42–43.
2. Abaýew B. Elguşawy we gorag guraly // Täze oba. 2005. № 6. С. 40–41.
3. Mämmetjumaýew A. Muhammetjuma Ç. Elguşlar hakyndaky golýazma // Şuňkarnama. Aşgabat: Ylym, 2021.145–154 s.
4. Şuňkarnama. Aşgabat: Ylym, 2021. 160 s.

© Хоммыев Т.Б., 2026

УДК 398.33(=512.141)

Шарапова И.Р.
г. Уфа, Россия

«КУРМАС-БАЙРАМ» – ПРАЗДНИК БАШКИРСКОГО НАРОДА СКВОЗЬ СТОЛЕТИЯ

Статья подготовлена по Госзаданию УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год
и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *В современной культурной жизни Республики Башкортостан имеет место явление возникновения новых праздников, приуроченных к разным датам. Их, как правило, закрепляют в статусе «брендового» праздника определенного района. Цель «нового» праздника «Курмас-байрам» – возродить и популяризовать одно из самых распространенных и полезных для здоровья блюд – курмас. Блюда из обжаренных злаков были известны людям издавна, но в настоящее время они постепенно забываются, поэтому посредством «байрама» организаторы привлекают внимание общественности к древнему продукту и напомнают о его полезных свойствах*.

Ключевые слова: *курмас-байрам, курмас, башкирская пища, древний полезный продукт, блюда из злаков, обрядовые и семейные праздники*.

Sharapova I.R.
Ufa, Russia

KURMAS-BAYRAM: A MODERN-DAY FESTIVAL

Abstract. *In the contemporary cultural life of the Republic of Bashkortostan, there is a growing trend of establishing new festivals tied to specific dates, with individual districts often striving to claim a particular event as their own "signature" celebration. The purpose of the "new" festival, "Kurmas-bairam," is to revive – and prevent the fading into oblivion of – kurmas, one of the most widespread and health-promoting traditional grain-based dishes. While grain-based foods have been known to people since ancient times, they have recently begun to be somewhat "forgotten"; through this bairam (festival), the organizers have drawn public attention back to this ancient foodstuff and highlighted its beneficial properties.*

Keywords: *Kurmas-bairam, kurmas, Bashkir food, an ancient and wholesome product, grain-based dishes, ceremonial and family celebrations.*

В настоящее время традиционные праздники переживают «второе рождение», становятся популярными и масштабными многонациональными мероприятиями, которые проводятся на лоне природы и на различных площадках, в домах культуры, учреждениях образования с участием огромного количества празднующих. Они вызывают живой интерес у исследователей-культурологов, фольклористов, этнографов, гостей и туристов, взрослых и молодежи [6, с. 433]. В начале 2026 года в Архангельском районе Республики Башкортостан состоялся праздник «Курмас-байрам». Название праздника происходит от башкирского слова «*кӯрмас*», обозначающего традиционное блюдо, которое башкиры готовили из обжаренных зерен пшеницы, ячменя, реже ржи или гороха. Это блюдо готовили по самым важным поводам – на свадьбы, рождение детей, поминальные обряды [8]. В сельских домах культуры республики проходят мероприятия, посвященные курмасу. Однако их приурочивают не к празднику «Курмас-байрам», а к другим датам, например, к Году культуры. Дома культуры активно работают с фольклором и традициями, и тема возрождения курмаса – один из поводов для тематических праздничных программ. В разных районах Башкортостана праздники имеют свои особенности, но их содержательное поле едино – бережное отношение к своим духовным истокам, к собственной исторической памяти, среде своего обитания [6, с. 433].

В 2021 году в СДК деревни Илячево (Хайбуллинский район РБ) состоялось брендовое мероприятие «Курмас-байрам». Организаторами праздника были фольклорный ансамбль «Ихлас» и танцевальный ансамбль «Хазина» под руководством Р. Мухамедьяровой [8]. На нем пожилые участницы рассказывали детям, как курмас был практически основной едой в их детстве. Дети рассказывали стихи, пели песни и играли в игру «Косилка-молотилка». В конце мероприятия наградили всех участников конкурса «*Тәмле*» («Вкусно»), приготовивших блюда из курмаса [9]. Ведущие праздника с любовью и знанием дела рассказывали гостям об истории этого удивительного блюда, его происхождении и сакральном значении для башкирского народа [4, с. 461]. «Курмас-байрам» не просто торжество, а глубокое символическое событие, которое связывает современное поколение с историческим наследием. Ведь именно курмас становится центральным элементом торжества. Башкиры в прошлом многие работы делали коллективно, в том числе щипали гусей, сушили курут, готовили чак-чак. Подобные коллективные мероприятия превращались в некое праздничное действо (с песнями, игрой на курае, детскими играми, совместным чаепитием).

Курмас сам по себе является самостоятельным угощением – обжаренные зерна можно есть сухими. Из него также делают и другие блюда: истолченный курмас использовали для приготовления каш (*бутҡа*, *талҡан бутҡаһы*), похлебок (*күҙә*, *өйрә*). Курмас часто смешивали с медом или сливочным маслом – такую сладкую массу подавали к чаю [10]. У некоторых групп башкир было принято жарить курмас с добавлением конопляного семени (*киндер*).

У юго-западных, южных и юго-восточных башкир было распространено приготовление зерна, прокаленного в сухом котле или обжаренного в масле (*ҡурмас*) [1, с. 243]. В XVIII и начале XIX вв. путешественники и исследователи отмечали, что башкиры употребляли злаки в небольшом количестве, и для их обработки в основном применялись ступы и ручные жернова. Для облегчения процесса обдирки рожь и пшеницу замачивали, просушивали в печи. Овес в некоторых случаях слегка проваривали, затем сушили. Просо, ячмень, рожь, коноплю, горох прокаливали в котле. Просушенное или прокаленное зерно толкли в деревянной ступе, тщательно провеивали, очищали от шелухи и сора. Толчение и провеивание, чередуя, повторяли до трех раз. Подготовку пшена на этом заканчивали. Ячмень, пшеницу, рожь и овес размалывали на жерновах, затем с помощью сита отделяли муку от крупы. В 1832 году в журнале «Московский телеграф» некий П. Р-н в статье «Сведения о башкирцах» писал, что «…курмачом называется цельный, жаренный в котле ячмень, до которого башкирцы немалые охотники и едят его с маслом и без оного». В 1863 г. в журнале «Архив исторических и практических сведений, относящихся до России» в очерке «Башкирская бурзянская волость» А. Игнатович сообщал о курмасе: «Есть еще у башкир любимое кушанье – это курмач, но он делается только осенью и в начале зимы по той причине, что курмач приготовляется из ячменя,

поспевающего уже осенью. Сначала ячмень обжарят на обломке железного листа, вместо сковороды… далее очищают от шелухи и толкут, а потом смешивают с конопляным жареным семенем, прибавляя по вкусу и достатку хозяина коровьего масла» [12].

Курмас использовался для изготовления муки грубого помола – талкана (*талҡан*). Еще в XI веке жареная мука под названием «талкан» упоминается в словаре Махмуда Кашгарского со ссылкой на уйгурские тексты IX в., которые, в свою очередь, являлись переводами более ранних китайских документов о тюркских племенах Алтая [2, с. 761]. С постепенным переходом от скотоводства к земледелию зерновые продукты, в том числе и талкан, стали занимать все большее место в рационе питания башкир.

Интересный нюанс – в прошлом курмас был сезонным блюдом. Считалось, что весной готовить его нежелательно: ведь зерно только посеяли, и «соединять его с огнем» (то есть жарить) нельзя, оно должно дать живой урожай. Поэтому на весенние праздники вроде Каргатуя в «живом» виде подавали пророщенные зерна, а жареный курмас оставляли для других, более поздних календарных обрядов [11].

Из талкана готовили кашу – *талҡан бутҡаһы*. Надо отметить, что в прошлом каши были обязательным обрядовым блюдом. Кроме башкир, талкан (или близкие по технологии продукты) знали и использовали алтайцы, хакасы, тувинцы, татары; казахи, киргизы; монголы, буряты; ногайцы и другие тюркские и монгольские народы. По сути, талкан – родственник русского толокна: оба продукта делают из обработанных и измельченных зерен, оба исторически служили «быстрой» и питательной едой.

Праздник «Курмас-байрам» – яркое свидетельство тому, как традиции и уважение к историческому наследию объединяют людей, помогая сохранить культурную идентичность. Обрядовые праздники считаются женскими, и результаты исследования помогут возродить некоторые башкирские женские праздники, связанные с трудовой деятельностью, внесут определенный вклад в разработку вопросов, связанных с этнокультурным развитием башкир и народов Урало-Поволжья в целом [5, с. 67]. В современную эпоху появляются серьезные риски не просто исчезновения конкретных видов народных промыслов, оказавшихся в процессе редукции, но всеобщего нивелирования этнокультурных традиций, унификации культуры, что является проблемой утраты этнической идентичности, неповторимого национального колорита [3, с. 174]. Традиционные праздники и их современные практики становятся сегодня одним из востребованных механизмов поликультурного воспитания, сплочения народов страны, формирования патриотизма, личностной и общественной культуры. В настоящее время народы возвращаются к своим духовным истокам, понимая, что прежде всего собственные традиционные ценности, не чужие, а «родные праздники» необходимы для сохранения своего «я», своего народа в мире глобализирующейся культуры [6, с. 435].

В Уфе и в районных центрах республики существуют специализированные магазины, предлагающие продукты для здорового питания. Обычно в большом ассортименте в них представлены различные крупяные и мучные изделия: полба, отруби, толокно, жмых, мука грубого помола, «мука ржаная деревенская», «овсянка старорусская». Наши предки, не знавшие изысков высокой кулинарии, были абсолютно правы, когда использовали в пищу зерно, в котором сохранялись все его полезные компоненты, и то, что еще совсем недавно считалось грубой крестьянской едой, сейчас перешло в разряд дорогой и далеко не всем доступной пищи.

Список источников и литературы:

1. Башкиры: коллективная монография / Отв. ред.: Р.Г. Кузеев, Е.С Данилко; Российская акад. наук, Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н Миклухо-Маклая, Ин-т этнологических исслед. им. Р. Г. Кузеева Уфимского науч. центра, Ин-т истории, языка и лит. Уфимского науч. центра. М.: Наука, 2015. 662 с.

2. Кашгари М. Словарь тюркских языков – Дивану лугати-т-тюрк / Пер. Т. Токоев, К. Кошмоков. Бишкек, 2011. 906 с.

3. Кузеева З.З., Зельницкая (Шларба) Р.Ш. Искусство орнаментированного войлока ногайцев // История, археология и этнография Кавказа. 2018. Т. 14. № 4. С. 173–194.

4. Орозобекова Ж.К. Народное культурное наследие и время // Уфимский гуманитарный журнал. 2025. Т. 2. № 4. С. 460–466.

5. Псянчин А.В. Становление и развитие этнографических и антропологических исследований в Ордена Знак Почета Институте истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. № 1. С. 61–68.

6. Шарапова И.Р. Традиционная праздничная культура башкир: истоки, современное состояние и воспитательный потенциал // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. Т. 1. № 4. С. 428–437.

7. Шитова С.Н., Гаделгареева Р.Г. Злаки в повседневной, праздничной и обрядовой пище башкир в конце XIX – начале XX века // Хозяйство и культура башкир в XIX – начале XX в.: Сб. статей. М.: Наука, 1979. С. 78–125.

8. arh-rdk.ru

9. arh-rdk.rubashenc.online

10. https://haibrdk.ru/kluby/doma-kultury/yulbarsovskij-sdk/urmas-bajramy/).

11. ru.wikipedia.org

12. https://dzen.ru/a/Y66Y1qq_PRqa5e_Z?ysclid=mtcle872b960657783

13. https://janinas.livejournal.com/54232.html?ysclid=mtt37hpm3385240555

© Шарапова И.Р., 2026

УДК 904

Шарипов Р.Г.
г. Уфа, Россия

ДРЕВНЕТЮРКСКИЕ КАМЕННЫЕ ИЗВАЯНИЯ И ПРОБЛЕМА РАСПРОСТРАНЕНИЯ ТЮРКСКОЙ КАМЕННОЙ СКУЛЬПТУРЫ ЭПОХИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ НА ЮЖНОМ УРАЛЕ

Статья подготовлена по Госзаданию УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год
и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *Статья посвящена уникальному феномену древнетюркской каменной скульптуры степей Евразии в эпоху средневековья и продолжает ряд подобных работ автора. В данном исследовании делается вывод о существовании единого комплекса каменных изваяний тюркских номадов Евразийских степей, в ряду которых достойное место занимают те, которые находятся на Южном Урале и в Башкортостане. Также автором сделан обзор нынешней ситуации с исследованием каменной антропоморфной скульптуры тюркских кочевников.*

Ключевые слова: *древнетюркские каменные изваяния, степи Евразии в эпоху средневековья, духовная культура кочевников, каменные изваяния Южного Урала и Башкортостана.*

Sharipov R.G.
Ufa, Russia

ANCIENT TURKIC STONE SCULPTURES AND THE PROBLEM OF THE SPREAD OF MEDIEVAL TURKIC STONE SCULPTURE IN THE SOUTHERN URALS

Abstract. *The article is devoted to the unique phenomenon of ancient Turkic stone sculpture in the steppes of Eurasia during the Middle Ages and continues a series of similar works by the author. This study concludes that there is a unified complex of stone statues of Turkic nomads of the Eurasian steppes, among which those located in the Southern Urals and Bashkortostan occupy a*

worthy place. The author also provides an overview of the current state of research into the stone anthropomorphic sculpture of Turkic nomads.

Keywords: *Ancient Turkic stone sculptures, the steppes of Eurasia in the Middle Ages, the spiritual culture of nomads, stone sculptures of the Southern Urals and Bashkortostan.*

Тюркская каменная антропоморфная скульптура – это уникальная сфера искусства, которая на протяжении очень долгого исторического отрезка времени являлась неотъемлемым атрибутом погребально-поминального культа древнетюркских номадов и в настоящий момент представляет огромную ценность как источник для изучения духовной культуры кочевников Евразии в эпоху средневековья [1, с. 85; 2, с. 151].

Большинство древнетюркских каменных изваяний изображают людей в определенной позе. Среди изделий собственно древнетюркского времени преобладают фигуры мужчин, преимущественно стоящих, держащих в правой руке сосуд, а в левой – саблю или кинжал. Очень часто показан пояс, с висящими на нем предметами: ножнами (часто в них изображено холодное оружие) и различными аксессуарами. Лица в большинстве случаев хорошо передают антропологический тип изображаемого – зачастую это монголоидный тип. Почти на всех изваяниях показана прическа или головной убор. Кроме подобных классических изваяний, существуют скульптуры и других типов, изображающие сидящих и стоящих мужчин без оружия, а также женщин. В ряде случаев подобные изваяния (как мужские, так и женские) держат сосуд в обеих руках. В эпоху каганатов неклассические композиции (например, женские) почти отсутствуют, но в дальнейшем, когда ареал распространения статуй расширяется за пределы Монголии, Тувы и Алтая, они проникают в районы Семиречья и Казахстана и еще западнее – в степи Восточной Европы [2, с. 150–151].

Большой разброс существует в технике изображения каменных изваяний – от грубо обработанных условных антропоморфных стел до дающих объемный пластический образ выразительных скульптур (например, комплекс половецких изваяний) [2, с. 151].

Время создания классических древнетюркских статуй – VI–XIII вв., ареал их распространения – Монголия, Синьцзян, Алтай, Минусинская котловина, Семиречье, Казахстан, степи Восточной Европы. Изваяниям часто сопутствуют поминальные сооружения и даже комплексы: в основном это квадратные, реже прямоугольные оградки из поставленных на ребро плит и камней. Часто от оградки с изваянием в разные стороны отходят вереницы камней или плит, число которых иногда достигает сотни и более. В Монголии поминальные сооружения с изваяниями эпохи тюркских каганатов приобретают вид настоящих храмовых комплексов, отличающихся большим разнообразием как антропоморфной, так и зооморфной скульптуры, стелами с руническими надписями и пр. [1, с. 93–94].

На западе, в степях Восточной Европы, изваяния имеют свои особенности – как в иконографии, так и в семантике. Здесь нередки парные (часто мужские и женские) изваяния, встречаются и памятники, включающие целую группу изваяний. У подножия изваяний нередко находят остатки тризн и жертвоприношений [3, с. 73]. Также встречаются изваяния, изображающие женщину и ребенка [4; 5].

Каменная тюркская скульптура в Восточной Европе развивалась до эпохи монгольских завоеваний первой трети XIII в. и Золотой Орды, когда в Восточноевропейских степях и на Южном Урале в частности значительно усилились влияние ислама и мусульманской культуры. Это время оказалось роковым для древней традиции каменных изваяний. Прежние хозяева степей были потеснены группами степняков из Южной Сибири, Казахстана, Средней Азии, которые уже в значительной степени оказались исламизированными. Степные феодалы предыдущей исторической эпохи, в честь которых и сооружались изваяния, были по большей части истреблены во время походов Бату-хана, а частично захвачены в плен, приведены к покорности и в итоге слились с новой кочевой тюрко-монгольской элитой, пришедшей с Востока. После указов ханов Джанибека и Узбека (конец XIII – начало XIV в.), ислам, так долго шедший на запад, утвердился в Восточной Европе окончательно [6, с. 619].

И тем не менее, еще долгое время кочевники Восточной Европы, и в том числе, безусловно, степные башкиры, совмещали мусульманскую и тенгрианскую погребальную обрядность,

выработав своеобразный смешанный поминальный культ. Для него характерно, что у погребений мусульманского типа (с подбоем – ляхетом и ориентацией по Кибле) ставились схематизированные изваяния и совершались чисто тенгрианские степные тризны и жертвоприношения [7; 8].

В настоящее время большинство изваяний хранится в музеях, как на территории Российской Федерации, так и в странах ближнего зарубежья. На них заведены паспорта, изданы обширные каталоги [3, с. 8–12]. Особенно велико количество найденных и исследованных восточноевропейских изваяний в степях Южной России, Северного Кавказа, Донбасса, что непосредственно связано с наследием половецкой языческой культуры. К сожалению, многие скульптуры не сохранились до нашего времени, многие уникальные памятники стали жертвой вандализма [3, с. 8–9]: от некоторых сохранились лишь зарисовки и описания, не всегда порой достоверные. В некоторых регионах, которые также входили в ареал распространения каменных статуй, количество находок крайне скудно. Во многом это, скорее всего, связано не только с утратой большинства изваяний, но также, возможно, со слабой исследованностью данных районов несмотря на то, что многие косвенные свидетельства (топонимия, фольклор, сведения местного населения) позволяют говорить о вероятной локализации памятников.

Такова как раз ситуация с изваяниями на Южном Урале (совр. Республика Башкортостан и прилегающие к ней регионы), который входил в ойкумену тюркоязычных кочевников средневековья. Свидетельством тому являются отдельные разрозненные находки каменных изваяний на территории Зауралья, в разное время сделанные археологами, в том числе и уфимскими [9; 10]. Большой вклад в исследование проблемы каменных изваяний на территории Башкортостана внес известный уфимский археолог Г.Н. Гарустович [11]. В настоящее время найденные каменные изваяния, датированные эпохой XI–XII вв., хранятся в фондах ИИЯЛ УФИЦ РАН и в Национальном Музее Республики Башкортостан.

Несмотря на то, что башкирские музеи не могут похвастаться таким количеством изваяний, как например, причерноморские, северокавказские или алтайские города России, тем не менее в топонимии Исторического Башкортостана зафиксированы завуалированные намеки на существование здесь каменной скульптуры. Можно упомянуть хотя бы широко известное и у нас, и за рубежом название протогородского памятника эпохи бронзы в Челябинской области. Слово Синташта известно многим, но мало кто задумывается о его прямом значении. Между тем оно переводится с башкирского языка буквально: «У каменного изваяния».

О существовании в прошлом достаточно большого количества каменных изваяний в Башкирии также безусловно и очень убедительно свидетельствуют башкирские предания и легенды: *«Второе название нашего аула Ишмухаметово – Сынташ, что означает фигурный камень, каменная баба или истукан. В прежние времена на месте этого аула стояло такое вот каменное изваяние, очень напоминающее человека: голова, руки, пояс, и все это обозначалось очень четко. Видно, так его когда-то из глыбы гранита высекали. Говорят, на камне были какие-то знаки, похожие на тамги (знаки). Камень был поставлен на могилу очень благородного и почитаемого человека. Ночами он светился, и потому люди его называли священным камнем. Старики говорят, что камень тот был цел и невредим еще сто или сто пятьдесят лет назад. Однажды он сам собой раскололся. С тех пор угасла в нем светящаяся сила. А потом он и вовсе куда-то исчез. Вот от того камня и осталось название нашего аула»* [13, с. 148].

Безусловный интерес представляет и такая башкирская сказка, как «Окаменевший слуга». В ней преданный своему царевичу слуга-егет трижды спасает его от неминуемой гибели, но сам в результате превращается в каменное изваяние и оживает только после жертвоприношения [13; с. 235]. Об идентичной русской сказке («Булат-молодец») упоминает и С.А. Плетнева, отмечая явно тюркское имя героя, и считает, что корни этого сказания восходят к половецкому фольклору [3, с. 73]. Это не вызывает удивления, ибо, безусловно, кыпчаки (половцы) сыграли большую роль в этногенезе ряда современных народов Восточной Европы, в том числе и современных башкир. Здесь мы, безусловно, сталкиваемся с передачей культурного кода.

К комплексу каменных изваяний имеет отношение и несомненно существовавший и, возможно, гораздо более обширный круг памятников деревянной скульптуры, отличавшийся от описываемого нами в статье каменного скульптурного комплекса, лишь материалом, используемым для изготовления. На находки деревянных половецких изваяний указывает С.А. Плетнева [3, с. 59]. Учитывая большое количество лесных массивов на Южном Урале, следует, очевидно, сделать вывод, что по всей видимости большинство изваяний тюркского времени на данной территории были выполнены именно из дерева, что привело к их последующей утрате для современных исследователей.

Сравнительный анализ каменных изваяний степей Евразии, проделанный нами в ряде наших работ, посвященных феномену тюркской каменной антропоморфной скульптуры, побуждает нас сделать вывод о том, что необходимо объединить в единый комплекс ранние древнетюркские изваяния Монголии, Алтая, Тувы, Семиречья, поздние – половецко-кипчакские восточноевропейских степей, а также изваяния Южного Урала кимако-кипчакского времени, признав последние безусловным эволюционным продолжением единой культурной традиции.

Что же касается тюркских изваяний Южного Урала и Башкортостана, то представляется как нельзя более актуальным приступить к комплексному и планомерному поиску таковых в вышеозначенном регионе, объединив для этого усилия местных археологов и этнологов с их коллегами, занимающимися подобной проблематикой как в Российской Федерации, так и за ее пределами.

Список источников и литературы:

1.Шарипов Р.Г. Духовная культура древнетюркской цивилизации. Менталитет. Религия. Искусство. Эпос. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2015. 154 с.

2.Шарипов Р.Г. К вопросу о семантике каменных изваяний Степей Евразии // Современные тенденции развития социально-гуманитарных наук: Сб. статей Межд. научно-практ. конф. Петрозаводск: Новая наука, 2021. С. 149–154.

3. Плетнева С.А. Половецкие каменные изваяния. М.: Наука, 1974. 200 с.

4. Гераськова Л.С. Половецкая статуя из с. Чернухино //Советская археология. 1974 № 3. С. 256–257.

5. Плетнева С.А. Женская половецкая статуя с ребенком // Советская археология. 1974. № 3. С. 258–262.

6. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. М.: Эксмо, 2002. 839 с.

7. Шарипов Р.Г. Влияние ислама на трансформацию погребального обряда кочевников Восточной Европы (на примере традиции каменных изваяний) // Традиционный Ислам в России и выдающийся башкирский ученый-теолог просветитель мусульманского мира, шейх Зайнулла Расулев. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2018. С. 351–354.

8. Сейдаметов Э.Х., Кадыров Р.Р. Погребальные обряды тюрков в средневековье // Наука, образование и культура. 2016. № 5 (8). С. 14–17.

9. Чариков А.А. Две разновременные группы каменных статуй Приуралья // Проблемы средневековой археологии Урала и Поволжья. Уфа, 1987. С. 138–145

10. Гарустович Г.Н., Сунгатов Ф.А. К вопросу о хронологии культовых поминальных объектов Южного Урала (в системе «жертвенно-поминальный комплекс – каменное изваяние») // Уфимский археологический вестник. 2018. Вып. 18. С. 95–107.

11. Гарустович Г.Н. Древнетюркское языческое святилище с каменными изваяниями на реке Макан в Башкортостане // Вестник Академии наук Республики Башкортостан. 2005. Т. 10. № 2. С. 23–32.

12. Окаменевший слуга // Башкирское народное творчество. Т. IV. Волшебные сказки. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1989.

13. Сынташ // Башкирское народное творчество. Т. II. Предания и легенды. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1987.

© Шарипов Р.Г., 2026

СЕКЦИЯ 4

ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА У НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

УДК 82.09

Абдрафикова Г.Х.
г. Уфа, Россия

НОВЕЛЛА В БАШКИРСКОЙ МАЛОЙ ПРОЗЕ

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН
№ ГЗ 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *В статье речь идет об одной из форм башкирской малой прозы – новелле. Рассматривается природа жанра, делается экскурс в историю его зарождения и развития. Новелле присущи острота ситуации, драматическая напряженность и динамичность, непредвиденная концовка. События обычно разворачиваются быстро, а развязка бывает резкой и внезапной. Проведенный анализ показывает, что в башкирской прозе новелла встречается намного реже, чем другие малые формы.*

Ключевые слова: *башкирская проза, малые жанры, новелла, макамы.*

Abdrafikova G.Kh.
Ufa, Russia

THE NOVELLA WITHIN THE SYSTEM OF SMALL PROSE GENRES

Abstract. *The article deals with one of the forms of Bashkir short fiction, the novella, as an independent genre. The nature of the genre is considered, an excursion into its origin and development is made. Research shows that the novel is characterized by the acuteness of the situation, dramatic tension and dynamism, and an unforeseen ending. Events usually unfold quickly, and the denouement can be abrupt and sudden. After the analysis, it can be concluded that the short story is less common in Bashkir prose than other small forms.*

Keywords: *Bashkir prose, short genres, novella, maqamas.*

Новелла – сравнительно редко встречающийся жанр в башкирской литературе. Впервые она появляется в творчестве Г. Гумера в начале 20-х годов XX в. Самое удачное его произведение, именуемое новеллой, – это «Взятка». От начала до конца она пронизана легким юмором. События здесь разворачиваются быстро и динамично, принимая неожиданный поворот. Эффект неожиданности достигается в ситуации недопонимания друг друга, в которой оказываются герои новеллы.

Среди малых форм прозы самой близкой к новелле является рассказ. По этой причине некоторые исследователи приравнивают их друг к другу, считая взаимозаменяемыми. Другие же, наоборот, указывают на самостоятельность этого жанра. Об отсутствии общего мнения в определении новеллы в свое время писал литературовед К. Ахметьянов. Однако его взгляды противоречивы. В своем труде «Теория литературы» сначала он называет новеллу своеобразной разновидностью рассказа, а далее добавляет: «Ни у кого не вызывает спора существование и совершенствование отдельного самостоятельного жанра с названием новелла» [1, с. 268]. А. Вахитов, имеющий множество исследований о малых жанрах (в основном о рассказах), упоминает о новелле лишь как об одном из видов рассказа.

Новелла и рассказ родственны, но не тождественны. В новелле, как и в рассказе, повествуется об одном событии. Их главное различие – в природе конфликта и способе его разрешения. Рассказ часто строится на одном ярком эпизоде, в котором раскрывается характер или настроение. Новелла же всегда стремится к событию необычному, парадоксальному, требующему неожиданного поворота в финале. Ее сюжет – это замкнутая цепь причин и

следствий, где каждое звено работает на развязку. Новелла не терпит растянутости: ее время сжато до предела, а пространство ограничено одной сценой или эпизодом. Герой здесь не развивается постепенно – он раскрывается в момент кризиса, когда привычный порядок вещей ломается. Кажется, что автор с самого начала ведет читателя по ложному следу, заставляя поверить в одно, чтобы в финале опрокинуть все ожидания. Все, что не работает на финальный удар, должно быть отброшено. Остается только событие, которое меняет смысл всего рассказанного, и последняя строка, которая заставляет перечитать текст заново.

Зарождение жанра новеллы в Европе пришлось на ранний период эпохи Ренессанса, окончательно он сформировался как самостоятельный жанр в XIII–XIV веках в Италии. Это было связано с особенностями духовной и общественной жизни указанного времени. С тех пор структура новеллы менялась, совершенствовалась и усложнялась. В водовороте политических и религиозных разногласий человек все больше начал задумываться о себе. Появились анекдоты плутов и хитрецов, высмеивающих обман и несправедливость феодалов, священников. Из них выросла литературная новелла, которая на первых порах тоже имела сатирическую направленность. Исследователь литературы эпохи Возрождения А. Веселовский видит тесную связь между духовной свободой личности и возникновением новеллы [3]. П. Гринцер связывает рождение нового жанра с гуманистической концепцией, вошедшей в литературу Возрождения [4, с. 249]. Итальянский писатель Дж. Боккаччо в своем знаменитом сборнике «Декамерон» (XIV в.) слегка высмеивает светские чувства и дела простых людей, утверждая тем самым превосходство земной жизни, бесчеловечность религиозных канонов того времени. По словам Э. Шубина, в основе многих новелл Боккаччо лежат сюжеты, почти без изменений перешедшие в Европу из восточной литературы. Только Боккаччо придал им новый новеллистический смысл, новое звучание [6, с. 7].

На Востоке переход от средневековья к новому времени произошел в XI–XIII веках. Этот период восточной классической литературы обозначается именами великих мыслителей Абдулкасима Фирдоуси, Муслихиддина Саади, Ибн Сины, Низами Гянджеви, Омара Хайяма и др. Литературовед Р. Баимов отмечал, что европейский ренессанс, начиная еще с Петрарки, Боккаччо, идет в восточной «закваске»: «“Декамерон” Боккаччо – это логическое продолжение построения, поэтики произведений “Синдбаднаме” или “Тысячи и одной ночи”. Мастера слова последующих эпох также не были равнодушны к восточной поэтической школе» [2, с. 73]. В арабской литературе еще с X века известна своеобразная форма повествования – макамы. Это небольшие новеллы с вымышленными героями и зачастую авантюрным сюжетом, вбирающие в себя свойства стихов и прозы, изысканной литературы и живой речи. В них ученый спор сочетается с описанием ловкой плутовской проделки, а назидание – с легкомысленным анекдотом. Одним из крупнейших представителей, кто первым и ввел этот жанр в арабскую литературу, считается Абу-л-Фадл ал-Хамадани (969–1008), получивший прозвище Бади аз-Заман (Чудо времени). Со временем макамы проникли в персидскую и еврейскую литературы и, соотвественно, оказали влияние на возникновение европейской плутовской новеллы.

Корни башкирской национальной новеллы, с одной стороны, ведут через русскую литературу к европейской новелле эпохи Возрождения, с другой – к восточной литературе. Рождению малой формы письменной литературы новеллы также способствовали малые фольклорные жанры, такие как новеллистическая сказка и кулямас (анекдот), которые с присущим им остроумием, иносказательностью создают эффект неожиданности. То есть башкирская новелла также выросла из анекдота и хроники происшествий.

В целом, в башкирской литературе новелла встречается реже, чем другие малые формы. Произведение спешат назвать новеллой даже при наличии одного признака (например, неожиданный, непредвиденный конец), забывая, что элементы новеллизма могут присутствовать и в любых других жанрах. Такое явление особенно часто встречается в рассказах. Так, многие рассказы С. Агиша («Гость и честь», «Подхалим»), Г. Гумера («Масалим Масалимов», «Маневр»), Ф. Исангулова («В гостях», «Тяп-ляп») и др. имеют

новеллистический характер. Это и есть процесс взаимовлияния и взаимодействия жанровых форм.

«С развитием общества меняется взгляд человека, и литература включается в процесс активного освоения мира, расширяя свои возможности... Они (писатели. – А.Г.) ищут оригинальные формы содержания для каждого вида литературы и конкретного жанра, стремясь создать правдивый и яркий образ, который бы воздействовал на читателя и обогатил его духовный мир» [5, с. 53]. Границы, разделяющие литературные формы, весьма условны. Сегодня многие писатели намеренно размывают их, добавляя в новеллу лирические фрагменты, а в рассказ – загадки, свойственные детективу. Тем не менее традиционное восприятие этих жанров не утратило своей силы: новелла по-прежнему повествует о неординарном, необычном событии с неожиданной концовкой.

Список источников и литературы:

1. Ахметьянов К.А. Теория литературы. Уфа, 1985. (На башк. яз.).

2. Баимов Р.Н. Импульсы идут с Востока (К вопросу формирования реализма в башкирской литературе) // Ядкяр. Вестник АН РБ (гуманитарные науки). 1995. № 1. С. 73–79.

3. Веселовский А.Н. Теория поэтических родов в их историческом развитии. Ч. 3. СПб., 1883.

4. Гринцер П.А. Древнеиндийская проза. М., 1963.

5. Набиуллина Г.М. Некоторые виды взаимоотношений национальных литератур (на примере творчества М. Карима) // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2025. Т. 2. № 1. С. 52–58. DOI: https://doi.org/10.31833/sifk/2025.2.1.06

6. Шубин Э.А. Современный русский рассказ: Вопросы поэтики жанра. Л., 1974.

© Абдрафикова Г.Х., 2026

УДК 811.512.141’373.21:930.2:39 (=512.141) (092)

Абубакирова З.Г.
г. Уфа, Россия

ЖЕНСКИЕ ИМЕНА В МЕТРИЧЕСКИХ КНИГАХ ДД. КУЗЕБЕКОВО, МУРЗАБАЕВО ЗИАНЧУРИНСКОГО РАЙОНА РБ

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН
№ ГЗ 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *Статья посвящена изучению женских имен в метрических книгах дд. Кузебеково, Мурзабаево Зианчуринского района Республики Башкортостан. Объектом исследования явились архивные документы НА РБ (ревизские сказки и мечетные книги). Выявляются мотивы именования антропонимов. Подчеркивается роль матери и дедушки известного ученого-антрополога и этнографа Р.М. Юсупова в сохранении истории рода в именах.*

Ключевые слова: *башкирская антропонимика, башкирские женские имена, арабографичные рукописи, метрические книги мусульман.*

Abubakirova Z.G.
Ufa, Russia

WOMEN’S NAMES IN THE METRIC BOOKS OF THE VILLAGES OF KUZEBEKOVO AND MURZABAEVO, ZIANCHURINSKY DISTRICT, REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN

Abstract. *This article examines female names found in the vital records of the villages of Kuzebekovo and Murzabaevo in the Zianchurinsky District of the Republic of Bashkortostan. Based on archival documents from the National Archive of the Republic of Bashkortostan (specifically,*

census records and mosque registers from these villages), the study identifies the factors influencing the choice of these anthroponyms. Special emphasis is placed on the role of the famous anthropologist and ethnographer R.M. Yusupov's mother and grandfather in preserving the family history through names.

Keywords: *Bashkir anthroponymy, female personal names, Arabic manuscripts, Muslim register books*

Ринат Мухаметович Юсупов родился в с. Исянгулово Зианчуринского района БАССР. Его мать была той женщиной, чья поддержка и колоссальный труд помогли вырастить известного этнографа и антрополога. Малика Гибадовна (Гибадулловна) Юсупова преподавала в Исянгуловской средней школе башкирский язык и литературу. После ее многочисленных обращений в РОНО и администрацию района, в селе Исянгулово были открыты старшие башкирские классы, где учились дети из близлежащих деревень. Малика Гибадовна регулярно вступала в прямой диалог с властями, убеждая руководство в том, что башкирские деревни заслуживают новой жизни, поднимала социальные вопросы. В этом она являлась продолжателем дела своего отца, Гибадуллы Юмагужина, который был соборным имамом (*имам йәмиғ*) и мугаллимом. Он получил образование в Бухаре, активно занимался пропагандой знаний: из Оренбурга на своей телеге привозил газеты, книги и обучал своих односельчан. В метрической книге мечети д. Мурзабаево хранятся сведения о нем: «Имам-джамиг Гибадулла Юмагужин, родился в 1888 году. 22 февраля 1914 года [выдан указ] № 478 на звание имама-хатыба и мугаллима. Учился в деревне Чанкем (Таваканово – *З.А.*) в медресе у Мухаметкамала Давлетшина. Проживает в Мурзабаево» [НА РБ Ф. 295. Оп.16. Д. 2110] (транслитерация с арабской графики и перевод на русский наш – *З.А.*).

Малика Гибадовна, энергичная, преданная своей профессии, активная общественница, неоднократно организовывала выезды школьников с концертами и лекциями в ближайшие деревни. «Это было потрясающее время, когда радость рождалась из самых простых вещей, – вспоминает ее дочь Рашида Мухаметовна. – Взрослые опускали тяжелый задний борт грузовика и на этой импровизированной сцене из кузова машины мой брат Ринат танцевал «Перовского». В его движениях было столько огня и гордости!». К концертам Малика Гибадовна готовилась с особой тщательностью. Каждый раз она составляла список, в который бережно записывала имена местных жителей и сородичей, которые ушли на фронт и не вернулись домой. Список зачитывался на концерте. «В этот момент в зале воцарялась особенная тишина. Мама читала имена медленно, четко, отдавая дань уважения каждому земляку. Вместе с ней на сцену выходил мальчик, который тихо, проникновенно играл на курае. Люди не сдерживали чувств. Это были слезы общей памяти, боли и гордости, которые объединяли всех нас», – делится воспоминаниями Рашида Мухаметовна. И здесь на помощь учительнице приходили записи, сделанные рукой отца, соборного имама Гибадуллы Юмагужина, который долгие годы вел метрическую книгу деревни, обеспечивая стабильность и высокую точность учета земляков.

Многие проблемы башкирской антропонимики получили достаточно хорошее освещение в трудах Т. Х. Кусимовой, З. Г. Ураксина, Ф. Г. Хисамитдиновой, Р. А. Сулеймановой; были изданы словари антропонимов (1976, 2006, 2013, составители – Т. Х. Кусимова, Ф. Г. Хисамитдинова, Р. А. Сулейманова) и др. [9, с. 74]. Однако материалы башкирских метрических книг не стали объектом специальных исследований.

Рассмотрим женские имена в метрических книгах дд. Кузебеково, Мурзабаево Зианчуринского района Республики Башкортостан.

Одним из первых башкирские женские имена начал систематизировать выдающийся башкирский просветитель, ученый и поэт XIX века Мухаметсалим Уметбаев (1841–1907). В его сочинении, незавершенная рукопись которого хранится в I томе личного фонда в Научном архиве УФИЦ РАН под №188 (л. 321-а, 336-337), приведен перечень башкирских женских имен на русском языке. Данная работа, к сожалению, не была опубликована, хотя «автор намеревался отправить ее для публикации в какое-то периодическое издание на русском

языке» [6, с. 56]. Она является первой в истории башкирской антропонимии попыткой составления башкирских женских имен [6, с. 56].

Башкирские антропонимы тесно связаны с историей и культурной жизнью общества. При выборе имен главную роль играет мотив именования. Анализ женских имен в метрических книгах дд. Кузебеково, Мурзабаево Зианчуринского района Республики Башкортостан показал, что большая часть башкирского женского антропонимикона представлена именами, в основе которых лежат лексемы, выражащие понятие прекрасного. Основными компонентами при этом выступают слова *һылыу* ‘красивый’*, зифа* ‘стройный’*, ямал* ‘красота, краса’: *Һылыубикә, Бибиямал, Хәбибъямал, Сәрбиямал, Маһиямал, Бибизифа.* Следует отметить, что в современном башкирском именнике антропонимов с компонентом *ямал* практически не встречается, по-видимому, это объясняется тем, что лексема *ямал* в современной башкирской речи самостоятельно не используется, поэтому она непонятна носителям языка. В качестве основного перевода слова *красота* в башкирском ныне выступают слова *матурлыҡ, гүзәллек, сибәрлек.*

Среди женских личных имен в метрических книгах дд. Кузебеково, Мурзабаево наиболее частотными являются антропонимы с компонентом *гөл* ‘цветок’: *Гөлбостан, Гөлбаҙыян, Гөлбанат, Гөлбаныу, Гөльямал, Гөлзәминә, Гөлйәүһәр, Гөлнәзирә, Гөлнур, Гөлшат, Гөлсәсәк, Гөлсөм, Гөлнара, Гөлйөҙөм, Алмагөл.* Следующей группой по частотности выступают имена, образованные от фитонимов: *Рәйхан* ‘базилик’, *Рауза* ‘роза’. Наименования драгоценных камней, металлов также наблюдаются в составе антропонимов: *Гөлйәүһәр, Зөбәржәт, Мәрүәт, Мәрйен, Зәрә, Көмөшбикә, Алтынсәс, Алтынбикә* и др. [НА РБ, Ф. 295. Оп.16. Д.2119]. Таким образом, в изучаемых деревнях при выборе имен предпочтение отдавалось таким понятиям, как яркость, красота, драгоценность, которые должны были передать соответствующие качества обладательнице этого имени. Выделяется также довольно большой пласт женских имен, связанных с религией: *Фатима, Хәҙисә, Мәрйәм, Фирҙәүес, Ғафура, Зәйнәб, Латифа, Сабира, Фатиха, Йомабикә, Ғәбиҙә, Шаһиҙә, Хәтимә, Ғәзизә, Хәнифә, Хафиза* и т.д. [НА РБ Ф. 295. Оп.16. Д. 2110]. Данная тенденция в имянаречении отражает процесс возрождения исламских религиозных ценностей в конце XIX века, связанных с распространением идей просветительства в регионе.

Таким образом, в женских именах в метрических книгах дд. Кузебеково и Мурзабаево лежит стремление выразить красоту девочки, будущей девушки, женщины. Родители, давая такие имена, надеялись, что их дочери будут красивыми не только внешне, но и внутренне, духовно. Именно поэтому понятия красоты и изящества служат основными имяобразующими компонентами в женских антропонимах башкир. Наиболее продуктивными лексико-семантическими группами являются имена, основанные на использовании компонента-фитонима *гөл*, названий драгоценных камней. Усиление влияния религии в регионе привело к более частому имянаречению мусульманскими именами, за счет чего вырос объем арабо-персидских заимствований в башкирском именнике.

Список источников и литературы:

1. Кусимова Т.Х. В мире имен: Словарь башкирских имен: на башкирском и русском языках. Уфа: Китап, 1991. 189 с.
2. Метрические книги д. Кузебаково НА РБ Ф. 295. Оп. 9. Д. 353, 354, 357, 358, 361, 362, 363, 364, 365, 467, 378, 366, 367, 468, 469, 368, 369, 304, 768, 306, 137.
3. Метрические книги д. Мурзабаево, д. Кульчумбаево НА РБ Ф. 295. Оп.16. Д. 2110.
4. Метрические книги д. Мурзабаево, д. Кульчумбаево НА РБ, Ф. 295. Оп.16. Д.2119.
5. Научный архив УФИЦ РАН. Ф. 22. Оп. 1. Ед. хр. 1. 321-а, л. 336-337.
6. Надергулов М.Х., Хусаинов С.М. Эпистолярные источники из личного архива Мухаметсалима Уметбаева: Сборник статей и материалов. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2023. 170 с.
7. Сулейманова Р.А. Антропонимы современного башкирского языка и тенденции их развития: Дис. ... к.ф.н. Уфа, 2006. 186 с.

8. Тупеев С.Х. Толковый словарь башкирских личных имен. Уфа: Башк. энц., 2010. 360 с.

9. Ягафарова Г.Н. Башкирское языкознание в деятельности в Ордена Знак Почета Институте истории, языка и литературы УФИЦ РАН // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. № 1. С. 69–76. DOI: https://doi.org/10.31833/sifk/2024.1.1.008

© Абубакирова З.Г., 2026

УДК 39

Астраханцева А.В., Мингалиев А.Х.
г. Казань, Россия

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ НАНАЙЦЕВ В СОВЕТСКОМ КИНЕМАТОГРАФЕ: ДЕКОЛОНИАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Аннотация. *Статья посвящена деколониальному анализу репрезентации нанайцев (гольдов) в советском кинематографе на примере фильмов «Игденбу» (1930) и «Дерсу Узала» (1975). Показано, что за 45 лет произошел переход от агитационного «разоблачения» традиционной культуры к гуманистическому «признанию», однако оба фильма демонстрируют внешний взгляд на коренной народ*.

Ключевые слова: *визуальная антропология, деколониальный подход, репрезентация коренных народов, нанайцы, советское кино.*

Astrakhantseva A.V., Mingaliev A.Kh.
Kazan, Russia

REPRESENTATION OF THE NANAI IN SOVIET CINEMA: A DECOLONIAL ANALYSIS

Abstract. *The article is devoted to a decolonial analysis of the representation of the Nanai (Gold) people in Soviet cinema, using the films «Igdenbu» (1930) and «Dersu Uzala» (1975) as case studies. It demonstrates that over 45 years there was a shift from agitational «exposure» of traditional culture to humanistic «recognition», yet both films maintain an external gaze on the indigenous people, not allowing its bearers to express themselves from within.*

Keywords: *visual anthropology, decolonial approach, representation of indigenous peoples, Nanai, Soviet cinema.*

Советское кино о коренных народах Севера и Дальнего Востока представляет собой уникальный визуально-антропологический корпус. Фильмы, создававшиеся на протяжении семи десятилетий, не только фиксировали этнографические реалии, но и активно конструировали образы «другого» в соответствии с меняющимися идеологическими установками. В статье сравниваются два фильма о нанайцах: «Игденбу» (1930, реж. Амо Бек-Назаров) и «Дерсу Узала» (1975, реж. Акира Куросава). Цель работы – выявить смену парадигм в изображении нанайцев в советском игровом кино и оценить, в какой степени эти фильмы преодолевают колониальную оптику.

«Игденбу» – фильм о гольдах (устаревшее название нанайцев, далее будут использоваться как синонимы), снятый в 1930 г. киностудией «Востоккино» режиссером Амо Бек-Назаровым [3]. Сюжет повествует о конфликте в поселении гольдов с местным кулаком. Антагонистами в картине выступают кулак-эксплуататор и традиционные верования, представленные шаманом.

Шаман в фильме представлен, чтобы продемонстрировать вредность религии в жизни людей и необходимость отказаться от нее как пережитка дореволюционного, колониального

прошлого. Примерами могут стать следующие сцены: посредничество шамана в спекуляциях кулака, сцена с камланием, целью которого было рассеять тучи и отогнать ветер, но в результате начинается дождь, ставший причиной наводнения. Решение о подобной репрезентации шамана режиссером обусловлено антирелигиозной кампанией СССР в кино, провозглашенной на первом Всесоюзном партсовещании по вопросам кино [1, с. 201]. Ключевым посылом является не только дискредитация шаманизма, но и демонстрация советской власти как «спасителя», что можно проследить в нескольких сценах: именно красногвардейцы спасают жену Игденбу и продовольствие для населения стойбища привозят из советского города. Спасительная миссия советской власти в отношении народов Севера выражается не только в материальном плане, но также и в «эволюционном». В советском видении «отсталые» в экономическом, политическом и культурном аспектах народы благодаря советской власти должны «догнать» социализм в более краткие сроки, чем если бы они развивались обособленно от нее [4, с. 24]. Эту идею подтверждает и роль главного героя – нанайца в фильме. Игденбу не спасает жену, не привозит продовольствие самостоятельно, он лишь принимает помощь от красногвардейцев в обоих случаях, что показывает невозможность народа преодолеть трудности без вмешательства советской власти. При этом персонаж добавлен в фильм не просто так, его ключевой задачей является показать разрыв народа с прошлым, в частности с традиционной религией, что показано в сцене, когда Игденбу разбивает идолы шамана в его же доме, узнав о посредничестве служителя культа в краже жены. Герой показан как «прозревший» человек, готовый к сотрудничеству с властью и приобщению к новой жизни.

Помимо идеологического содержания, следует обратить внимание и на визуальные средства, которые использует автор для донесения своих идей. Для понимания событий в фильме присутствуют интертитры с репликами персонажей и описанием происходящего. Визуальный же ряд строится на противопоставлении стойбища и города. Традиционное поселение – «архаика» с низкими фанзами, развешанной на ветру рыбой, лодками у берега, кострами и на улице, и в домах. Город же – символ прогресса с уличной застройкой, каменными домами, машинами, фонарями, портом с мешками продовольствия и пароходом. В фильме отсутствует романтизация традиционного быта, крупные планы показывают процесс готовки похлебки из листьев, долгой работой женщин по очистке рыбы и другими кадрами, показывающими трудности жизни. В этом контексте уклад «периферийных» народов – социальная проблема, требующая вмешательства извне. Город с его техническим развитием и становится спасением нанайцев.

Исходя из вышесказанного, можно заключить, что «Игденбу» – гибридный фильм (по Биллу Николсу) [5, с. 33–34]. Во-первых, он соответствует экспозиционному режиму, акцент которого направлен на закадровый голос (в нашем случае интертитры), который не только передает речь персонажей, но и выстраивает четкую позицию советской власти к шаманизму как через отдельные интертитры, так и через «голос» героев. Во-вторых, его можно отнести к поэтическому режиму с множеством кадров, описывающих жизнь народа. Тем не менее эти элементы подчинены единой задаче – агитационному воздействию на зрителя. Однако была ли эта модель репрезентации единственной в советском кино о нанайцах? Чтобы ответить на него, необходимо обратиться к фильму «Дерсу Узала» (1975).

«Дерсу Узала» – советско-японский художественный фильм, снятый в 1975 г. режиссером Акирой Куросавой на киностудии «Мосфильм» (СССР) в сотрудничестве с японской студией «Atelier 41» [2]. Сценарий написан Акирой Куросавой и Юрием Нагибиным по мотивам работ русского исследователя и писателя Владимира Арсеньева. Сюжет повествует о взаимоотношениях русского исследователя Владимира Арсеньева, дважды возглавившего экспедиции в Уссурийский край в первой половине XX в. для проведения топографической съемки, и нанайского охотника Дерсу Узала, который становится проводником военного отряда. Кинокартина была детально разобрана в исследовательских работах, поэтому мы рассмотрим лишь некоторые моменты, важные для раскрытия указанной темы и начнем с анализа героя – представителя традиционной культуры. Дерсу Узала показан как носитель уникальных знаний о тайге, что проявляется во многих сценах, а не объектом «перевоспитания» как в «Игденбу».

На протяжении всего фильма охотник называет животных, воду, огонь и другие объекты «людьми», что вызывает смех у солдат. Но, в отличие от них, Владимир Арсеньев никогда не сомневается в словах Дерсу и тем более не смеется над ним. Кроме самих высказываний и действий гольда, роль персонажа раскрывает и его смерть. Смерть Дерсу – это не просто трагический момент фильма, но и событие, раскрывающее один из его посылов. На первый взгляд, причина смерти нанайца – нападение воров, целью которых стало современное ружье. Интерпретируя сцену, можно сказать, что Дерсу является воплощением традиционной культуры в широком смысле, а современное, подаренное Арсеньевым ружье – символом модернизации и урбанизации. Таким образом, смерть нанайца – аллегория на исчезновение традиционной культуры в эпоху активного технического развития. Эту же идею подтверждают сцены, открывающие фильм, где Владимир Арсеньев ищет могилу своего друга из тайги. Мы видим стройку поселения, на месте которого ранее были лишь деревья (это мы узнаем позже из фильма). Новые поселенцы не знают, где располагалось большое дерево, у которого была могила Дерсу. Так, из-за урбанизации могила нанайца «пропадает», а с ней исчезает традиционная культура народов Севера и Дальнего Востока, оставив лишь воспоминания о себе.

Несмотря на важное место нанайца в фильме, главным героем остается сам исследователь, поскольку история выстраивается на его воспоминаниях. Также на протяжении всей кинокартины мы слышим голос самого Владимира, выражающего свои мысли, делающего некоторые примечания о путешествиях и о Дерсу. Таким образом, мы погружаемся в тайгу со слов наблюдателя, а не самого носителя культуры, что характерно и для фильма «Игденбу».

Визуальный язык «Дерсу Узала» принципиально отличается от «Игденбу». Режиссер использует поэтический и наблюдательный режимы [5, с. 33–34], создавая созерцательное повествование с глубоким подтекстом, частично раскрываемый закадровым голосом главного героя. С точки зрения теории документального кино, «Дерсу Узала» относится к наблюдательному и поэтическому режимам (по классификации Б. Николса), поскольку содержит созерцательность, длинные планы и отсутствие навязчивого комментария. Кроме того, в обоих фильмах прослеживается оппозиция «природа» – «город». Но в «Игденбу» город выступает показателем технического развития и целью, к которой народам следует стремиться, в то время как в «Дерсу Узала» цивилизация – «тюрьма» для нанайца, невыносимое существование в которой вынуждает героя вернуться в свою привычную среду – тайгу. Для понимания посыла фильма также следует обратить внимание на композиционные решения автора. В картине практически отсутствуют крупные планы, отдельное место занимают кадры с живописной природой. Съемка на 70 мм пленке позволяет показать весь ее масштаб и величие. Важно отметить, что подобный формат возник в военной аэросъемке и в послевоенном кино использовался для записи военных действий [6, с. 266–267]. Помимо самой пленки Куросава адаптировал и ракурс, характерный для военных сцен, запечатления природы и диалогов персонажей. На первый взгляд, картина не имеет никакой связи с политическими взглядами автора, но при знакомстве с биографией и высказываниями автора, мы понимаем, что «Дерсу Узала – антивоенный фильм именно в том смысле, что он отворачивается от острых ощущений на поле боя и приближается к войне через призму ее долгосрочных, часто скрытых последствий. Переосмысление Куросавой имперской и милитаристской гордости, связанной с 70-миллиметровым форматом в истории японского кинематографа, представляет собой радикальный акт социального и идеологического иконоборчества в разгар гонки вооружений» [5, с. 269].

Проведенный анализ двух советских фильмов о нанайцах (гольдах), разделенных 45 годами, позволяет сформулировать несколько ключевых выводов о трансформации визуальной репрезентации коренного народа с точки зрения деколониального подхода.

Во-первых, произошел заметный сдвиг в идеологической парадигме репрезентации: от пропаганды приобщения к революционной реальности и «разоблачения» традиционной культуры к гуманистическому признанию, что обусловлено сменой политической обстановки: от агитационной политики молодого Советского Союза к «разрядке» и культурной дипломатии.

Во-вторых, произошло изменение используемых визуальных средств. «Игденбу» тяготеет к экспозиционному режиму с директивными интертитрами, четкой идеологической позицией, не оставляя зрителю возможности прийти к самостоятельным выводам. «Дерсу Узала» же использует наблюдательный и поэтический режимы с длинными планами, отказом от крупных планов и эффектом созерцания.

В-третьих, несмотря на различия, сохраняется бинарность «традиция – современность». В фильме 1930 г. современность предстает как источник жизни и планкой, к которой необходимо стремиться, в то время как в фильме 1975 г. традиция воплощает идею гармоничного сосуществования человека с природой, а город – смерть традиционного уклада и причину исчезновения культур. При этом в обеих картинах коренная культура является неизбежно «уходящей». Эта устойчивая бинарность показывает сохранившуюся колониальную логику репрезентации.

Таким образом, развитие репрезентации нанайцев в советском игровом кино не представляет собой простой переход от «пропаганды» к «истине», а является сложным процессом, в котором гуманизация персонажей сочетается с сохранением колониальных взглядов. Анализ позволяет увидеть сделанные шаги на пути к деколонизации этнографического кино и наметить вектор дальнейших процессов по корректировке представленности этнической культуры.

Список источников и литературы:

1. Головнев И.А. Головнева Е.В. Шаманизм в советском антирелигиозном кинематографе 1920–1930-х гг. (на примере фильма «Игденбу» (1930) Амо Бек-Назарова) // Этнография. 2022. № 3 (17). С. 197–219.

2. Дерсу Узала: художественный фильм: в 2-х сериях / Постановка Акиры Куросавы; киностудия «Мосфильм». М.: Мосфильм, 1975. 1 пл. (144 мин.): цв., зв.

3. Игденбу: художественный фильм / Постановка Амо Бек-Назарова; киностудия «Востоккино». М.: Востоккино, 1930. 1 пл. (60 мин.): ч.-б., зв.

4. Damiens C.A Siberian History of Soviet Film: Manufacturing Visions of the Indigenous Peoples of the North / Translated by Adrian Morfee. London; New York: Bloomsbury Academic, 2024. 304 p.

5. Nichols B. Introduction to Documentary. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2001. XVIII. 223 p.

6. Solovieva O.V. The Russian Kurosawa: Transnational Cinema, or the Art of Speaking Differently. Oxford: Oxford University Press, 2023. 338 p.

© Астраханцева А.В., Мингалиев А.Х., 2026

УДК 821.512.141-311.6

Ахмадиев Ф.В.
г. Уфа, Россия

ПОВЕСТЬ АМИРА АМИНЕВА «ЧУЖОЙ» КАК ПОПЫТКА СОЗДАНИЯ ЖАНРА «ПОВЕСТИ-ДИССЕРТАЦИИ»

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов.

Аннотация. *Тема разочарования писателя в своей роли, кризиса признания и отчуждения от общества – мотив, глубоко укоренившийся в литературе XX-XXI веков. Для Амира Аминева эта тема приобретает особое звучание в повести «Чужой». Она может быть связана с размышлениями о месте национального писателя в современной многоликой России, о вызовах, которые бросают профессии литератора, меняющиеся социокультурные условия, включая бюрократизацию, коммерциализацию, и общее равнодушие к высоким материям. В конечном итоге повесть «Чужой» Амира Аминева предстает как многогранное*

произведение, затрагивающее актуальные проблемы духовного кризиса, отчуждения и поиска национальной идентичности. Однако попытка создания жанра «повести-диссертации» выглядит бесперспективной.

Ключевые слова: *Амир Аминев, жанры, проза, Генатулин, повесть-диссертация.*

Akhmadiev F.V.
Ufa, Russia

AMIR AMINEV'S NOVELLA «THE OUTSIDER» AS AN ATTEMPT TO CREATE THE GENRE OF THE "DISSERTATION-NOVELLA"

Annotation. *The theme of a writer's disillusionment with their role, a crisis of recognition, and alienation from society is a motif deeply rooted in 20th–21st-century literature. For Amir Aminev, this theme takes on a special resonance in the story "The Stranger." It may be linked to reflections on the place of the national writer in modern, multifaceted Russia, and on the challenges that the literary profession faces in changing sociocultural conditions, including bureaucratization, commercialization, and general indifference to lofty matters. Ultimately, Amir Aminev's story "The Stranger" emerges as a multifaceted work that addresses pressing issues of spiritual crisis, alienation, and the search for national identity. However, the attempt to create the genre of "thesis-novels" seems unpromising.*

Keywords: *Amir Aminev, genres, prose, Genatulin, the story-dissertation.*

Прозаик Амир Аминев долгие годы дружил с Талхой Гиниятуллиным и переводил его произведения на башкирский язык. Взамен он получил от него много советов по творчеству. Эта общность нашла отражение в повести Амира Аминева «Чужой» [1]. Здесь конфликт между интеллигенцией и деревенскими жителями раскрывается через образ писателя, который становится «чужим» для окружающего его общества. Это произведение затрагивает тему отчуждения интеллектуальной личности от среды, где преобладают иные ценности, менталитет и образ жизни.

Главный герой повести – аспирант, который работает в редакции журнала и получает задание изучить творчество земляка-писателя, живущего и издающегося в Москве. Постепенно, по мере знакомства с материалами и личностью автора, аспирант меняет свое отношение. Он переходит от первоначального недоумения к восхищению творчеством московского писателя, и в результате «чужими» для него становятся уже не автор, а его коллеги по редакции.

Конфликт в повести усугубляется, когда московский писатель приезжает в Уфу и начинает преподавать в университете. Несмотря на эту возможность наладить контакт, ситуация только ухудшается и в итоге писателя с позором выпроваживают обратно.

Автор повести начинает и заканчивает ее сценой из жизни львов, когда вожак стаи разрывает на куски маленьких львят, чувствуя в них «чужую кровь». Это метафора, подчеркивающая биологический, почти инстинктивный характер конфликта, где отсутствует разумное начало и механизм согласования противоречий.

Таким образом, в повести «Чужой» Амира Аминева конфликт между интеллигенцией и деревенскими (или провинциальными) жителями раскрывается через призму непонимания, предрассудков и неспособности разных социальных групп принять друг друга. Писатель становится «чужим» не только из-за своего иного образа жизни и мировоззрения, но и из-за зависти, непонимания и неготовности общества принять интеллектуальную личность, которая выделяется из общей среды.

Повесть можно рассматривать как обращение к разуму человека, попытку преодолеть то «биологическое», что в нем «рычит, не переставая», но в то же время автор показывает безысходность ситуации, где нет путей решения конфликта.

Утверждение самого Амира Аминева о том, что его повесть «Чужой» является «повестью-диссертацией», действительно, не имеет четких академических доказательств,

которые бы подтверждали соответствие произведения формальным критериям диссертационной работы. Этот термин скорее является авторским определением, отражающим его замысел, а не общепринятой жанровой классификацией.

В доступных источниках (например, в материалах литературного редактора Алика Шакирова, который переводил повесть на русский язык) жанр произведения описывается как художественное, а не научно-исследовательское. Несмотря на то, что в повести воспроизводятся реальные события и упоминаются конкретные произведения Анатолия Генатулина (Талхи Гиниятуллина), о котором идет речь в произведении, она не содержит аналитических выводов, методологии исследования или академического аппарата, присущего диссертационным работам.

Главный герой повести завуалирован под именем Талгат Гайнуллин, но уже через несколько страниц становится ясно, что это Анатолий Генатулин. При этом автор сам подчеркивает, что произведение не является документальным, а представляет собой художественное осмысление судьбы писателя, вынужденного жить и творить в Москве на русском языке, а не на родном. В центре повествования – не только биография Генатулина, но и атмосфера советской литературной среды, где герой сталкивается с непониманием и отчуждением.

Таким образом, определение «повесть-диссертация» скорее метафорично и отражает глубину проработки темы, личный опыт автора или его стремление к детальному анализу судьбы героя. Однако с точки зрения литературоведения или академических стандартов это не является обоснованным жанровым определением.

Амир Аминев в повести «Чужой» отразил опыт работы в редакции журнала «Агидель», где он сам трудился. Главный герой повести – аспирант, который работает в редакции и получает задание изучить творчество земляка-писателя, живущего в Москве. Через его восприятие автор показывает атмосферу литературной среды, конфликты и взаимоотношения в коллективе. Повесть сочетает документальные элементы с художественным переосмыслением: хотя в ней есть узнаваемые лица и события, это не строго документальное произведение.

Разочарование писателя в своей роли – распространенная тема в литературе XX–XXI веков. Если персонаж переживает кризис признания, это может отражать личные размышления Аминева о месте литератора в современном мире, особенно в контексте региональной (башкирской) и общероссийской культурной ситуации.

Образ «одинокого голоса» – классический мотив. Для А. Аминева как для автора, работающего на двух языках (русском и башкирском) и балансирующего между традициями и современностью, эта тема может быть особенно актуальна.

Разочарование может касаться не только читателей, но и литературных институтов: редакций, премий, сообществ. Если герой сталкивается с бюрократией, коммерциализацией или равнодушием, это косвенно отражает реальные вызовы профессии.

Аспирант – фигура в переходном статусе: он уже не студент, но еще не признанный мастер. Его метания могут символизировать поиск места писателя в меняющемся мире, где прежние авторитеты утрачивают силу.

Разберем, как в повести Амира Аминева «Чужой» раскрывается духовный кризис и разрыв понимания между народом и писателем.

Духовный кризис проявляется на нескольких уровнях:

Внутренний конфликт главного героя. Персонаж переживает утрату прежних ориентиров – традиционных ценностей, связи с корнями, смысла творчества. Его мировоззрение оказывается под ударом из-за социальных перемен, которые обесценивают то, что раньше казалось незыблемым.

Деградация нравственных норм в обществе. А. Аминев показывает, как коллективные ценности уступают место индивидуализму, прагматизму и потребительству. Это создает атмосферу отчуждения, в которой герой чувствует себя «чужим».

Кризис идентичности, когда герой разрывается между верностью народным традициям; давлением новой реальности, требующей адаптации к иным правилам.

Творческий тупик. Писатель (или творческая личность в широком смысле) сталкивается с невозможностью выразить себя так, чтобы быть услышанным. Его слово теряет прежнюю силу и резонанс.

Разрыв между народом и писателем. Этот разрыв формируется через несколько ключевых линий:

Изменение аудитории. Народ (читательская среда) больше не воспринимает литературу как источник духовных ориентиров. Интересы смещаются в сторону поверхностных развлечений, утилитарной информации.

Язык и коды общения. Писатель продолжает мыслить категориями высокой культуры, использует символы и аллюзии, но аудитория их не считывает. Возникает коммуникативный провал: слова остаются «неуслышанными».

Социальная дистанция: герой отдаляется от родной среды (географически или психологически); его опыт становится чужд тем, кто остался «на земле»; традиционные ценности, которые он пытается транслировать, кажутся устаревшими.

Писатель видит трагедию размывания культурной памяти, а народ либо не замечает этого, либо сознательно выбирает новый путь. Это порождает взаимное непонимание: со стороны героя – ощущение предательства, одиночества; со стороны среды – недоверие к «интеллигентским» рефлексиям.

Символика названия. «Чужой» – это не только статус героя в конкретном месте, но и метафора его положения в эпоху перемен. Он чужой и для прежней среды (которая изменилась), и для новой реальности (где ему нет места).

В повести «Чужой» Амир Аминев показывает духовный кризис не только как личную драму, а как симптом эпохи. Разрыв между писателем и народом – это следствие масштабных социальных изменений, где: традиционная культура теряет опору; творческая личность оказывается в изоляции; поиск новых форм диалога становится болезненным и неоднозначным процессом.

Через судьбу героя автор говорит о необходимости сохранения культурной памяти – даже если в данный момент она не востребована.

Если применить эти общие критерии народности [2] к творчеству Амира Аминева, можно выделить следующие черты в его произведениях:

Национальный характер и образы. А. Аминев создает колоритные образы современных башкир, показывая их трудолюбие, заботу о судьбе народа и земли, пытливый ум. Положительные герои часто представлены как благородные и мужественные люди (например, старик Файзулла, бывший танкист Тимергале, Рамазан Усманов).

Использование фольклорно-мифологических элементов. В повествовательную структуру произведений включаются трансформированные образы богатыря, мудреца, коня, мотивы подвига, испытания, поединка, огня, очага. Эти архетипы помогают раскрыть национальный быт, характер, мировосприятие и художественное мышление.

Связь с традициями. Писатель обращается к фольклору как источнику устойчивых нравственных, культурно-эстетических и других представлений, характерных для этноса. Мифологемы в его прозе создают не только национальный контекст, но и присутствуют на образном уровне и в мироощущении героев.

Внимание к семейно-бытовому материалу. Многие рассказы А. Аминева сосредоточены на фактах и случаях из семейной жизни, что позволяет глубже раскрыть национальный менталитет через повседневность.

Если сравнить путь писателя Галима Хисамова к созданию первого в истории башкирской прозы политического романа, то там четко наблюдается рост нового жанра из биографического, документального и исторического романов [3]. В случае с А. Аминевым ситуация с заявлением о жанре «повести-диссертации» весьма спорная: в ней есть документальность и биографичность, но нет проработанной научной основы.

Определение А. Аминевым своей повести как «повести-диссертации», несмотря на отсутствие формальных академических признаков, свидетельствует о его стремлении к глубокому, всестороннему исследованию заявленной темы. Это не научная работа в строгом смысле слова, а скорее художественно-философское осмысление, авторская попытка препарировать сложную проблему отчуждения интеллектуала в обществе, где ценности смещены. Такая метафора подчеркивает аналитический подход автора, его желание докопаться до сути, вынести на суд читателя не просто историю, а некое обобщение, выводы, основанные на личном опыте и наблюдении.

Список источников и литературы:

1. Аминев А. Чужой. Повесть // Бельские просторы. 2023. № 6, 7.
2. Ахмадиев Ф.В. Актуальность категории «народности» в литературе // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2022. № 12. С. 109–111.
3. Ахмадиев Ф.В. Творчество Галима Хисамова: зарождение политического романа в башкирской прозе XXI века. // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. Т. 1. № 2. С. 132–138.

© Ахмадиев Ф.В., 2026

УДК 821.512.162

Ахметова М.А.
г. Казань, Россия

ТЕМА ГОЛОДА 1921 ГОДА В ТВОРЧЕСТВЕ ХАДИ ТАКТАША

Аннотация: *Статья посвящена исследованию отражения трагедии голода 1921 г. в творчестве классика татарской литературы Хади Такташа. На материале стихотворений «Царь – голод» и поэмы «Тени» рассматривается эволюция художественного осмысления народной катастрофы. Автор статьи анализирует биографический контекст (пребывание поэта в Оренбурге и Ташкенте), выявляет межтекстовые параллели с произведениями Л.Н. Андреева и Ф. Сологуба, демонстрируя, как Такташ трансформировал документальную реальность в мощные символические и романтические образы.*

Ключевые слова: *Хади Такташ, голод 1921 г., татарская литература, «Царь – голод», Леонид Андреев.*

Akhmetova M.A.
Kazan, Russia

THE TOPIC OF THE FAMINE OF 1921 IN HADI TAKTASH'S WORKS

Abstract. *The article is devoted to the study of the reflection of the tragedy of the famine of 1921 in the Tatar literature classic Hadi Taktash's works. The evolution of artistic understanding of the catastrophe is considered on the material of the "Tsar-Hunger" and "Shadows" poems. The author of the article analyzes the biographical context (the poet's stay in Orenburg and Tashkent), reveals intertextual parallels with L.N. Andreev's and F. Sologub's works, demonstrating how Taktash transformed documentary reality into powerful symbolic and romantic images.*

Keywords: *Hadi Taktash, the famine of 1921, Tatar literature, Tsar- famine, Leonid Andreev.*

Голод 1921 г., обессиливший всю страну, стал глубоким потрясением, которое подтолкнуло татарских писателей к созданию новых, пронзительных литературных произведений. Литература как самая чуткая реакция на окружающую действительность не

сломилась под гнетом опустошительных событий 1920-х годов. Напротив, она заставила авторов окунуться в бездну народных страданий, чтобы вынырнуть оттуда с подлинными жемчужинами прозы, поэзии и драматургии, в которых боль народа обрела вечный, глубокий и многогранный голос.

К теме голода обращались как признанные мастера татарского слова, так и авторы, чьи имена сегодня почти забыты или неизвестны широкому читателю [1]. В данной статье мы сосредоточим внимание на творчестве поэта Хади Такташа, исследуя его произведения, посвященные трагедии голода 1920-х годов.

Корни сочувствия поэта к народной беде уходят в его собственное детство. В 1913 г. большая семья Хади Такташа, состоявшая из двадцати четырех человек, оказалась в крайней нужде. Это безвыходное положение заставило тринадцатилетнего подростка Хади и его брата искать заработки на стороне. Пока брат работал на шахтах и заводах, чтобы помочь родителям, юный Такташ отправился в далекий Туркестан. Там, едва сводя концы с концами, он остро почувствовал несправедливость социального устройства и обиду на сельских богачей, но сохранил надежду найти место на земле, где судьба благосклоннее к простому человеку [4, с. 6]. Эти переживания нашли прямое отражение в его раннем творчестве.

«Непреодолимый интерес к литературной работе и стремление путем самообразования восполнить пробелы в знаниях» [7, с. 665] привели поэта в 1919 г. в Оренбург. Уже на страницах газеты Оренбургского губернского комитета «Слово пролетариев» (28 ноября 1921 г.) он публикует свои отклики на происходящие события. Именно здесь впервые появляется его произведение о голоде – «*Хәрабәләр өстендә ач үлем*» («Голодная смерть на развалинах»), жанр которого автор определил как «небольшая баллада». Впоследствии, в марте 1923 года, это стихотворение вошло в первую книгу Х. Такташа «*Җир уллары трагедиясе*» («Трагедия сынов земли») под новым названием – «*Ачлык патша*» («Царь – голод»). Текст претерпел лишь незначительные изменения: например, во второй строке слово «каберлекләр» («могилы») было заменено на более обобщенный образ «заброшенного края», «некой земли» (*Ташландык бер җирнең өстендә*).

В воспоминаниях драматурга Тази Гиззата, приехавшего в декабре 1920-х годов с театральной труппой в Оренбург, дается картина города, переполненного беженцами: «На Ташкент и в Туркестан идут поезда, на крышах которых теснятся крестьяне со всего Поволжья, бегущие от смертельного голода. Конные подводы, родители, ведущие за руку бледных, выбившихся из сил детей… На улицах и базарных площадях видимо-невидимо народа, приехавшего из глубины России» [6, с. 66]. Массовые эпидемии холеры, вспыхнувшие на фоне голода, не пощадили и артистов, приехавших в Оренбург вместе с драматургом Т. Гиззатом: несколько членов труппы скончались. Эта тяжелая обстановка, нищета и болезни привели к тому, что коллектив из пятидесяти пяти человек распался, и осенью 1921 г. оставшиеся в живых были вынуждены отправиться в Ташкент: «…повальный голод, нищета пошатнули эту труппу. Смерть на улицах Оренбурга двух артистов от холеры, разыгравшейся на фоне голода, внезапная смерть на станции «Голодная степь» одного артиста и главной героини труппы, восходящей «звездочки» татарской сцены <…> вынудили в сентябре 1921 года отправиться в Ташкент» [5, с. 342].

Однако Оренбург не был исключением: подобное бедствие было повсеместным. Увиденное и услышанное Х. Такташем воплотилось в стихотворении «Царь – голод». Название произведения отсылает к одноименной драме Л.Н. Андреева (1908 г.), и этот же мотив позже использовали и другие писатели. Например, Ф. Бурнаш в поэме «Ачлык – патша» («Царь–голод», 1921), посвященной Демьяну Бедному, поэт Башкирии Саит Исмагилов в произведении «*Аслық батша*» («Царь – голод», 1949).

Современники отмечали глубокий интерес Такташа к русской классике. В Оренбурге он увлекается творчеством Л.Н. Андреева и А.И. Куприна, позже и М.Ю. Лермонтова [8, с. 25]. Перекличка с Леонидом Андреевым прослеживается не только в названии, но и в содержании: в обоих произведениях образы Смерти и Голода неразрывно связаны с ночной тьмой. У Такташа мрак символизирует безысходность, а завывания ветра лишь усиливают

чувство тяжести и жуткого страха:

Ночь... бесхозная пустошь вокруг... // Невеселые мысли кружат <...> // Только ветры блажат – // Озабоченно и тяжело, // Умножая в душе жуткий страх. (Перевод Н. Ишмухаметова).

В драме Л. Андреева Голод предстает грозным призраком с горящими в темноте глазами, правящим царством убийств и питающим Смерть тощими трупами. Такташ развивает этот образ, рисуя портрет краснолицего властелина с зловещим взглядом, насытившегося кровью простого народа и превратившего землю на своем пути в мертвую пустыню, усеянную костями.

Аккуратно причесан, седой, // Цвета местной земли борода; // Перелетный чужак-богатырь, // Где он царствовал – мертвый пустырь. // Властелин здешний – голод-патша, // Он свидетель бессчетных боев, // Им порублена уйма голов (Перевод Н. Ишмухаметова).

В марте 1921 г. Х. Такташ переезжает в Ташкент, который в то время считался «хлебным городом» и привлекал таких литераторов, как Ф. Сайфи-Казанлы, Ф. Бурнаш и Г. Сагди. Несмотря на относительное благополучие места, поэта терзали чувства одиночества и бесперспективности. Именно в этот период он создает одно из самых уникальных произведений татарской литературы – «Трагедию сынов земли». Как отмечает исследователь М.В. Гайнутдинов, попытки поэта найти понимание у коллег не увенчались успехом, и это настроение отчуждения, бытовой усталости, пессимизма и смертельной тоски «по-такташевски рельефно» запечатлелось в стихотворении «Царь – голод» [2, с. 41]. Мотивы этой безысходности перекликаются со строками поэта-символиста Федора Сологуба, передающими крик уставшей души в пустоту: «В поле не видно ни зги. // Кто-то зовет: «Помоги!» // Что я могу? // Сам я и беден, и мал, // Сам я смертельно устал, // Как помогу?..»):

<...> // Я кричу… Крик тяжел и упруг… // Никого… // Только ветры блажат – // Озабоченно и тяжело, // Умножая в душе жуткий страх».

Тема голода как вселенская, философская категория смерти звучит и в поэме Такташа «Тени» (1922). Через психологические страдания лирического героя автор воссоздает картины ужасающего бедствия. Мотив видений, призраков и мир умерших помогают писателю показать действительность, в которой безраздельно правит Ачлык-патша. По мнению литературоведа Н.Г. Юзеева, использование символико-обобщенных образов – Царя-голода, гигантского дворца, сложенного из костей, теней умерших от голода родных – позволяет читателю в полной мере осознать масштаб катастрофы 1921 года [9, с. 13].

Оригинальность романтических приемов Такташа в свое время высоко оценил критик Х. Усманов. Появление в комнате лирического героя призрачной тени его возлюбленной Файрузы, умершей от голода, или образ младенца, наблюдающего из колыбели, как шьют саван для его отца, прежде чем царь-голод уносит и ребенка, создают леденящую душу картину реальности. Однако в 1960–1970 гг., в условиях господства канонов социалистического реализма, Х. Усманов был вынужден искать в поэме (как и в произведениях Г. Ибрагимова и М. Гафури) отражение политической стороны трагедии и помощи советской власти. Не имея возможности для объективного анализа, он сделал идеологически обусловленный вывод о том, что автор якобы не смог показать «реальных причин» голода 1921 г. [3, с. 89].

Подводя итог, можно констатировать, что голод 1921 г. стал для татарской литературы не только периодом тяжелейших испытаний, но и мощным катализатором глубокого философского и художественного осмысления действительности. Хади Такташ, пропустивший через свое сердце и себя личную нужду и коллективную трагедию народа, сумел поднять тему голода с уровня бытовой зарисовки до масштаба всеобщей катастрофы. Сегодня его творчество о голоде 1920-х годов воспринимается не просто как исторический документ, а как вечная «жемчужина», добытая из бездны страданий. Оно напоминает нам о хрупкости человеческой жизни и о несокрушимой силе слова, способного сохранить память о народной боли для будущих поколений.

Список источников и литературы:

1. Ахметова М.А. Отражение темы голода 1920-х годов в татарской литературе: Диссертация ... кандидата филол. наук. Казань, 2018. 183 с.
2. Гайнутдинов М.В. В тисках безвременья: Классики 20-х гг. Казань, 2002. 98 с.
3. Госман Х. Егерменче елларда татар поэзиясе (Татарская поэзия 20-х годов). Казань, 1964. 397 б.
4. Гузенфельд Р. Хади Такташа ждала судьба Сергея Есенина или Соловки // Казанские ведомости. 2015. 29 января (№ 11).
5. Гыйззәт Т. 1920 елда Самарада оештырылган татар драма театры (Татарский драматический театр в Самаре в 1920 г.) // Гыйззәт Т. Әсәрләр: 4 томда. Т. 4. Казан, 1978. 339–342 бб.
6. Гыйззәт Т. Һади Такташ // Һади Такташ турында истәлекләр (Воспоминания о Х. Такташе). Төз.: Н. Юзеев, Н. Садыйкова. Казан, 1980. 64–69 бб.
7. Советские писатели: автобиографии. Т. 3. М.: Худ. Лит-ра, 1966. 759 с.
8. Таһиров А. Шагыйрь турында истәлек (Воспоминания о поэте) // Хади Такташ турында (О Хади Такташе). Төз.: Ф. Кәрим. Казан, 1936. С. 23–27.
9. Юзеев Н. Стихи слагаю кровью сердца (Х. Такташ) // Мир поэта. Творческие портреты. Казань, 1987. С. 3–62.

© Ахметова М.А., 2026

УДК 811.161.1'42:821.161.1-31

Беселия А.О.
г. Астрахань, Россия

ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ СПОСОБЫ СОЗДАНИЯ ОБРАЗОВ ГЕРОЕВ В РОМАНЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО «ПРЕСТУПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ» (ОПЫТ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МУЛЬТИДИСЦИПЛИНАРНОГО ПРОЕКТА НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ)

Аннотация. *Статья посвящена анализу лексико-семантических средств создания образов героев в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» в контексте опыта представления мультидисциплинарного проекта на английском языке. В работе рассматриваются ключевые лексико-семантические группы, репрезентирующие персонажей романа, анализируется семантическая многослойность имен главных героев. Установлено, что лексико-семантический анализ художественного текста на английском языке является эффективным инструментом формирования межкультурной и профессиональной компетенций студентов-филологов.*

Ключевые слова: *лексико-семантический анализ, образ героя, идиостиль, мультидисциплинарный проект, английский язык, интерпретация.*

Beseliya A.O.
Astrakhan, Russia

LEXICAL SEMANTICAL MEANS TO CREATE IMAGES OF CHARACTERS IN «CRIME AND PUNISHMENT» BY F. M. DOSTOEVSKY (EXPERIENCE OF THE PRESENTATION OF THE MULTI DISCIPLINE PROJECT IN ENGLISH)

Abstract. *The article is devoted to the analysis of lexical semantical means to create images of the characters in «Crime and punishment» by F. M. Dostoevsky in the context of the presentation of the multi discipline project in English. The article analyses the key lexical semantical groups to*

present the characters of the novel due to the semantical multi levelness of the names of the main characters. They state that lexical semantical analysis of the English art text is an effective instrument to form intercultural and professional competences of the philology students.

Keywords: *lexical semantical analysis, image of the character, idiostyle, multi discipline project, English, interpretation.*

Роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» – одно из вершинных произведений литературы, где художественное слово имеет исключительную психологическую и смысловую глубину. Все пространство романа усеяно лексико-семантическими оппозициями и имплицитными смыслами: от названия («преступление и наказание» – антитеза) до мельчайших стилистических приемов. Вопросами изучения лингвистических и экстралингвистических особенностей данного произведения занимались такие ученые, как Ю.В. Ерохина [1], Е.В. Зонова, Ма Вэньєю [2], К.В. Саморукова, Л.Г. Шибакова [3], О.А. Титов [4], О.Ю. Юрьева [5].

Цель статьи – систематизация и анализ основных лексико-семантических средств создания образов персонажей в «Преступлении и наказании», выявление их структурно-функционального единства и роли в формировании идейного замысла писателя.

Ономастический ряд «Преступления и наказания» – один из основных инструментов авторской характеристики героев. Все ключевые имена и фамилии носят неслучайный характер: они указывают на сущность героя или отсылают к определенному контексту. Семантика имени главного героя Родиона Романовича Раскольникова многослойна. Это очевидно через демонстрацию ее связи с идейным содержанием произведения. Смыслы расширяются благодаря анаграммированию и обыгрыванию базовых значений имени с отсылкой к идее «раскола» в рамках религии и мировоззрения. «Искусственная» фамилия Аркадия Ивановича Свидригайлова является непосредственно говорящей, но совпадает с запутанной личной судьбой героя, косвенно характеризуя его. Звучание фамилии формирует ощущение настороженности и раздражения. Имя Аркадий находится в ироническом контрасте с реальной сутью литературного героя, где представляет собой мир благоденствия цинизма без нравственных мук и страданий совести. Фамилия Семена Захаровича Мармеладова – «говорящая», так как в переводе мармелад – «медовое яблоко». Ироническое, но горькое значение этой фамилии характеризует слащавость и пафосность речей героя, где он испытывает патологическую радость от своего падения и превращает горечь своего упадка и унижения в сладость самооправдания, приносящую ему удовлетворение от страданий. У Порфирия Петровича нет фамилии, что делает его личность обособленной, загадочной и фундаментальной. В переводе с греческого языка «порфир» – багряный, что подчеркивает его яркую, многословную манеру изложения.

Цветовой код в романе – абстрактная конструкция, в состав которой входят желтый/золотой, синий, бледный цвет. Желтый цвет постоянно встречается в романе (желтые обои в комнате Раскольникова, желтый билет Сони, желтая мебель старухи-процентщицы), что символизирует болезнь, безумие, тупик, спертое дыхание. Желтый цвет – маркер грязного и бездуховного мира. Бледный цвет – цвет смерти, аскетичности, метафизического перехода из одного состояния в другое (бледность Раскольникова, Сони, Катерины Ивановны – душевный надлом, нахождение на грани жизни и смерти). Красный цвет (сафьян в комнате старухи-процентщицы, кровь, пятна на щеках Катерины Ивановны) – преступление, агрессия, страсть, переход моральной черты. Он сигнализирует о моменте наивысшего напряжения в формате убийства, вспышек гнева, внутренней борьбы со своей совестью.

Роман Достоевского полон образных средств, выполняющих декоративную и характерологическую функцию. В тексте романа можно наблюдать смысловые ряды метафор вокруг еды и напитков для описания низших персонажей (например, Лужина) в целях обнажения животной, потребительской сущности героев. Также мы нашли метафоры, описывающие духоту и свежий воздух. Одна из основных метафор романа – состояние духоты

Петербурга, символизирующее духовный тупик Раскольникова. Появление свежего воздуха связано с мгновением просветления и раскаяния.

Для описания внешности персонажей используются маркированные эпитеты («крошечная, сухая старушонка», «болезненное и ... отвратительное»), через которые демонстрируется отношение автора к героям.

Прием антитезы – структурообразующий на уровне названия и внутри текста (противопоставление Раскольникова и Сони через «гордость» и «смирение», Раскольникова и Свидригайлова через «теоретическое зло» и «циничное вседозволенство»).

Влияние языка на создание образа демонстрируется на синтаксическом уровне через градацию глаголов, при которой предпочтение конкретных глагольных рядов – средство создания образов героев. Усиление использования агрессивных или умиротворяющих глаголов в сценах убийства/покаяния регулирует ритм восприятия читателя. Группы глаголов говорения играют большую роль в создании образа Раскольникова, детализируя его психологическое состояние («вскрикнул», «прошептал»). Синтаксическая когезия и полифония через сложную организацию синтаксических связей с помощью союзов-коннекторов выполняет структурную функцию и передает психологическое напряжение и многоголосие через столкновение нескольких точек зрения в одном предложении.

В рамках дисциплины «Иностранный язык» среди студентов первого курса специальности «Русский язык и литература» в течение 1–2 семестров был реализован мультидисциплинарный проект, целью которого было представление результатов лексико-семантического анализа романа «Преступление и наказание» на английском языке. При выборе материала для исследования мы принимали во внимание связи предметов филологического профиля.

Основные задачи проекта: лексико-семантический анализ ключевых образов романа с учетом методов лингвистического анализа, перевод и адаптация результатов анализа на английский язык с сохранением адекватности, подготовка устной презентации на английском языке, представление результатов на защите презентации в рамках группы.

Работа была проведена в 4 этапа:

1. лингвистический анализ (проведение анализа лексико-семантических групп глаголов репрезентации основных персонажей с выделением частотных глагольных лексем, которые описывают каждого героя и определяют их особенности на уровне семантики и синтагматики. Получены доказательства того, что глагольные единицы – сложная система ключевых слов, с помощью которых формируется образ героя);
2. семантический анализ имен (исследование семантической структуры имен героев. Отдельно было проанализировано имя Раскольникова, его связи с основными концептами романа (грех, раскол, искупление), а также интертекстуальными связями с мифами Древней Греции и Новым Заветом);
3. перевод и адаптация (перевод результатов анализа на английский язык был основан на частом использовании синтаксических моделей, отличных от оригинала, что приводило к изменениям в интерпретации. Поэтому нами была оказана помощь студентам в плане сохранения смысловой точности и стилистической адекватности перевода);
4. подготовка презентации (разработка и представление мультимедийной презентации на английском языке со следующими разделами: семантика имени Раскольникова, лексический рисунок образа Порфирия Петровича, эмотивная лексика в создании образов персонажей, сравнительный анализ лексических средств в переводе и оригинале).

Результатом стало углубление знаний о лексико-семантических способах создания образов героев, развитие навыков работы с научной литературой на английском языке, перевода и представления результатов исследования в иноязычной презентации, демонстрация синтаксической значимости глагольных единиц для создания образа героя, выявление значимых синтагматических связей и аргументированное представление их на английском языке. Мультидисциплинарный подход – эффективная форма формирования

профессиональных компетенций студентов-филологов, позволяющая освоить методы лексико-семантического анализа и развить навыки межкультурной коммуникации, актуальные для будущей профессиональной деятельности.

Проведенный анализ позволяет сформулировать следующие выводы. Ономастика романа – сложная семиотическая система (имена и фамилии героев – сгустки смысла, отсылающими к историческим реалиям или контрастирующими с сущностью персонажа). Цветовую лексику можно рассматривать как инструмент психологизма (желтый – болезни и безысходность, бледный – смерть, аскеза, красный – кровь, преступление), которая создает эмоциональный фон, помогает реципиенту провести верную интерпретацию внутреннего состояния героя. Метафоры и сравнения связаны с идейным замыслом, а синтаксический рисунок текста является ключом к раскрытию многослойности сознания героя, отражающего его внутренний разлад.

Соответственно, Ф.М. Достоевский формирует многомерные образы с помощью всего спектра лексико-семантических, а также синтаксических средств для обеспечения романа бесконечными возможностями для лингвистических и литературоведческих интерпретаций.

Список источников и литературы:

1. Ерохина Ю.В. Цветовое конструирование действительности в романе Достоевского «Преступление и наказание»: семантика бледного цвета // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2021. Т. 5. № 3. С. 140–158.

2. Зонова Е.В., Ма Вэньєю. Роль глаголов говорения в создании образа Родиона Раскольникова в романе Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» // Гуманитарные науки: сб. ст. по материалам науч.-практ. конф. Киров: Вятский гос. ун-тет, 2019. С. 226–229.

3. Саморукова К.В., Шибакова Л.Г. Структурные, семантические и функциональные свойства метафоры и сравнения в романе Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание»: выпускная квалификационная работа. Челябинск: Южно-Уральский гос. гум.-пед. ун-тет, 2021. 82 с.

4. Титов О.А. Родион Романович Раскольников: семантическая «многослойность» имени героя Ф.М. Достоевского и лингвистические средства ее создания // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2016. № 7–2. С. 164–170.

5. Юрьева О.Ю. «Особый шарм» Аркадия Ивановича Свидригайлова // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2022. № 12. С. 1–10.

© Беселия А.О., 2026

УДК 130.2

Грицай Л.А.
г. Ярославль, Россия

БАРДОВСКАЯ ПЕСНЯ ЕЛЕНЫ ФРОЛОВОЙ КАК ФОРМА СОХРАНЕНИЯ И ТРАНСЛЯЦИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ДУХОВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация. *Статья посвящена анализу бардовской песни Елены Фроловой как формы сохранения и трансляции национальной духовной идентичности. Рассматриваются поэтика, образная система и связь ее с традицией духовного стиха. Обосновывается мысль о существовании современной духовной авторской песни как особого культурного явления, продолжающего русскую лирическую и религиозную традицию.*

Ключевые слова: *бардовская песня, духовные стихи, национальная идентичность, русская лирика, культурная традиция.*

Gritsai L.A.
Yaroslavl, Russia

ELENA FROLOVA'S BARD SONG AS A FORM OF PRESERVATION AND TRANSMISSION OF NATIONAL SPIRITUAL IDENTITY

Abstract. *The article is devoted to the analysis of Elena Frolova's bard song as a form of preservation and transmission of national spiritual identity. The poetics, the figurative system and the connection with the tradition of spiritual verse are considered. The idea of the existence of a modern spiritual author's song as a special cultural phenomenon that continues the Russian lyrical and religious tradition is substantiated.*

Keywords: *bard's song, spiritual poems, national identity, Russian lyrics, cultural tradition.*

Бардовская песня в отечественной культуре занимает особое положение, поскольку она не только соединяет слово и музыку, но и создает пространство живого диалога между автором и слушателем, где личный опыт оказывается вписанным в более широкую систему национальных смыслов. В этом контексте творчество Елены Фроловой предстает как явление, в котором интонация исповедальности переходит в форму духовного свидетельства, а художественное высказывание приобретает черты внутреннего молитвенного обращения. Актуальность настоящего исследования определяется тем, что в условиях утраты устойчивых ценностных ориентиров мы все чаще обращаемся к тем художественным формам, которые способны удерживать и передавать глубинные основания национального сознания, и бардовская песня, будучи синтетическим жанром, оказывается одним из таких каналов, где традиция не просто сохраняется, но и заново переживается, и именно поэтому обращение к творчеству Елены Фроловой позволяет выявить механизмы актуализации духовного опыта в современной культуре.

Целью исследования является выявление особенностей бардовской песни Елены Фроловой как формы сохранения и трансляции национальной духовной идентичности, а также определение тех художественных средств, через которые осуществляется связь с традицией русской духовной поэзии и лирики. Методологическую основу исследования составляют принципы культурологического анализа, а также элементы герменевтического подхода, позволяющего рассматривать текст как многослойное смысловое образование.

Бардовская песня как особый тип художественного высказывания сформировалась задолго до XX века, однако именно в это время в СССР в условиях специфической культурной и идеологической ситуации она обрела массовую востребованность, превратившись в значимое явление духовной жизни общества. Советский период оказался временем интенсивного развития этого жанра как пространства внутренней свободы автора. Подобная особенность напрямую связана с тем, что бардовская песня в своей сущности не исчерпывается эстетической функцией, а выполняет роль своеобразного медиатора между внутренним миром личности и культурно-историческим опытом народа, что особенно ярко проявляется в обращении бардов к экзистенциальной проблематике, к вопросам свободы, веры, смысла человеческого существования. В этом отношении до сих пор актуально творчество Б.Ш. Окуджавы, А.А. Галича и В.С. Высоцкого, в песнях которых «трансцендентное предстает не как догматическая религиозная категория, а как личностная философская рефлексия» [1, с. 18], а художественное слово в бардовской поэзии выполняет функцию «медиатора между земным и небесным» [1, с. 20].

Это наблюдение позволяет увидеть в бардовской песне не только литературное, но и духовно-философское явление, внутренне соотнесенное с традицией духовного стиха, где слово также выступает проводником между человеческим и абсолютным, между историческим и вечным. В известной степени можно говорить о скрытой преемственности: советская бардовская песня, при всей своей внешней светскости, продолжала линию духовных исканий, характерную для русской культуры, и именно это объясняет ее устойчивую востребованность среди «думающих людей», ищущих в искусстве не столько эстетическое наслаждение, сколько ответ на фундаментальные вопросы бытия.

Современное состояние бардовской песни, несмотря на изменение культурного контекста, сохраняет эту установку на экзистенциальную глубину. Здесь особое место занимает творчество Елены Фроловой, которое, на наш взгляд, представляет собой одну из наиболее последовательных попыток возвращения бардовской традиции к ее духовным основаниям. Творчество автора в этом смысле представляет собой уникальный материал для анализа, поскольку в нем сходятся несколько линий русской культурной традиции: поэтическая, фольклорная, духовно-религиозная и бардовская, причем их взаимодействие не носит механического характера, а осуществляется на уровне глубинного синтеза.

С.П. Орловский, анализируя место Елены Фроловой в современном песенном пространстве, подчеркивает, что ее деятельность разворачивается в логике «активного интеркультурного диалога», где происходит соприкосновение различных культурных традиций [2], и это наблюдение, на наш взгляд, может быть расширено: речь идет не просто о диалоге культур, но о восстановлении утраченной целостности национального духовного опыта через песенное творчество. Елена Фролова, как исполнитель и композитор, сознательно обращается к поэзии серебряного века, к духовному стиху, к народной песне, тем самым выстраивая своеобразную вертикаль культурной памяти, где каждый уровень не отменяет предыдущий, а углубляет его.

Особую значимость имеет обращение Елены Фроловой к духовному стиху, который, будучи формой народного православия, сохраняет в себе архетипические представления о мире и человеке, о грехе и спасении, о страдании и надежде, и именно через эту форму осуществляется наиболее прямая трансляция национальной духовной идентичности. Неслучайно сама исполнительница отмечает, что духовный стих продолжает жить и в современности, пусть и видоизменяясь, но сохраняя свою сущностную направленность на выражение веры и внутреннего опыта человека.

Если попытаться определить, что составляет основу национальной духовной идентичности в контексте русской культуры, то мы неизбежно приходим к понятию лиризма как особого способа взаимоотношения с миром, который выражается в чувстве первородной связи с землей и небом, то есть в переживании единства материального и духовного, временного и вечного. Именно этот лиризм, пронизывающий русскую поэзию, фольклор и духовную традицию, становится тем основанием, на котором строится творчество Елены Фроловой. Ее песни, часто представляющие собой музыкальные интерпретации поэтических текстов, не просто озвучивают стих, но возвращают ему изначальную песенную природу, ту самую, о которой говорили символисты, утверждая необходимость мелодического начала в поэзии. При этом важно подчеркнуть, что Елена Фролова не растворяется в традиции, не становится ее пассивным носителем, напротив, ее авторская позиция отчетливо проявляется в выборе текстов, в манере исполнения, в стремлении к предельной искренности и внутренней правде. Ее творчество можно охарактеризовать как «поэзию, переживаемую в музыке» [2], где каждое исполнение становится актом личного духовного опыта.

Характерной чертой ее песенного мира является также особая интонационная пластика, соединяющая элементы романса, фольклора, духовного пения и авторской песни, что создает эффект многослойности, когда за конкретным звучанием угадывается целая система культурных ассоциаций. В этом смысле можно говорить о своеобразной «песенной герменевтике», где исполнитель выступает посредником между текстом и слушателем, между традицией и современностью. Не менее важен и тот факт, что Елена Фролова активно работает с образом слова как сакрального носителя смысла, что сближает ее с бардовской традицией в ее наиболее глубинном, философском измерении, тем самым поэт в бардовской культуре становится проводником духовной истины.

Обращение к поэтическому материалу в рамках анализа бардовской песни Елены Фроловой позволяет выявить те глубинные механизмы, через которые осуществляется сохранение и трансляция национальной духовной идентичности, причем особую значимость здесь приобретает интонационная организация текстов стихотворений, образная система, тип лирического сознания, в котором воспроизводится архетипическая модель русской духовной культуры.

Рассмотрим более подробно два стихотворения автора. Первое стихотворение «Как жила-то жила птица певчая» (1995) (стихи Елены Фроловой) сразу задает особую, почти архаизирующую тональность, где повтор «жила-то жила» отсылает к устной народной речи, к сказовой интонации, характерной как для фольклора, так и для духовных стихов, в которых повествование разворачивается в форме протяжного, как бы «вспоминающего» рассказа, не столько сообщающего факты, сколько погружающего слушателя в состояние внутреннего соучастия.

Как жила-то жила
Птица певчая,
Жизнь беспечная,
Душа вечная?

Уже в первых строках возникает ключевой для русской поэтической традиции образ птицы, причем не просто как природного существа, а как символа души, что имеет устойчивую семантику как в народной культуре, так и в духовной поэзии, где душа нередко мыслится как «птица небесная», странствующая между мирами. В данном тексте это сближение предельно очевидно: «птица певчая» оказывается тождественной «душе вечной», и это тождество раскрывается через последовательность образов, создающих ощущение текучести границ между телесным и духовным.

Особенно значимым представляется мотив внепространственного существования, выраженный в строках «и не в доме жила, а по небу плыла», где отказ от «дома» как символа земной укорененности сопровождается переходом в пространство неба, традиционно связанного с божественным началом, причем глагол «плыла» создает мягкую, почти медитативную динамику, что соответствует интонации духовного стиха, в котором движение души мыслится как постепенное восхождение. Важным оказывается и появление формулы «то Господняя дочь», вводящей прямую религиозную перспективу, однако эта религиозность не носит догматического характера, она переживается как личное состояние, как внутренняя причастность к Богу, что сближает текст с бардовской традицией в ее экзистенциальном измерении. Мы видим, как лирическая героиня одновременно принадлежит небу и земле, и именно это двойственное существование становится источником драматического напряжения.

С одной стороны, звучит мотив страдания: «Да и то благодать на земле пострадать», и здесь возникает парадоксальная формула, характерная для православной аскетической традиции, где страдание воспринимается не как наказание, а как путь к очищению, к духовному преображению. С другой стороны, присутствует благодарность, обращенная к Богу: «Ах, спасибо, Господь», и эта благодарность охватывает как небесное, так и земное, что особенно важно, поскольку свидетельствует о принятии мира во всей его полноте, включая его трагическое измерение.

В стихотворении реализуется одна из ключевых установок русской духовной культуры, заключающаяся в способности удерживать одновременно боль и радость, страдание и благодарность, земное и небесное, и именно эта установка составляет важнейший элемент национальной духовной идентичности.

Интересно, что финальные строки «все, чем жизнь дорожит, в Твоей длани лежит» возвращают нас к идее зависимости человека от божественной воли, но при этом эта зависимость становится источником внутреннего покоя, что роднит текст с традицией духовных стихов, где человек, осознавая свою конечность, обретает опору в бесконечном.

Если обратиться ко второму тексту «Ангел, мой ангел, слезой изукрашенный» (1995) (стихи В. Блаженного), то здесь мы сталкиваемся с иной, более напряженной интонацией. Однако и она укоренена в той же духовной традиции, хотя и выражена через метафорически насыщенную поэтику.

Образ ангела задает вертикаль общения, где лирический герой вступает в диалог с существом, принадлежащим иному уровню бытия, что сближает текст с молитвенной формой. Мы обращаем внимание на эпитет «слезой изукрашенный», который соединяет в себе два плана: внешний, декоративный и внутренний, страдательный, тем самым создавая сложный образ, в котором красота неотделима от боли, что вновь отсылает к православной эстетике, где страдание

нередко становится источником духовной красоты. Строка «я пролетаю спасенною высью» вводит мотив спасения, но делает это не через утверждение, а через переживание, через движение, и здесь вновь возникает образ полета, перекликающийся с образом птицы. Полет становится метафорой духовного пути, выхода за пределы обыденного существования. Особое внимание привлекает формула «брат мой, в судьбе первородного слова», которая открывает сложный пласт интерпретаций, связанных с понятием слова как творческого начала, как логоса, и здесь есть влияние христианской традиции и философии поэзии XX века. При этом в тексте присутствует мотив разлуки и встречи «мы разминулись одной вселенною и во вселенной мы встретились снова», который придает стихотворению космический масштаб, выводя частное переживание на уровень универсального. Финальные строки «не на что больше мне в мире надеяться – жду и надеюсь на встречу с чудесным» фиксируют состояние предельной открытости, где надежда становится единственным основанием существования. И эта надежда направлена не на конкретный результат, а на «чудесное» как таковое, что вновь сближает текст с духовной поэзией, ориентированной на трансцендентное.

Таким образом, анализ двух текстов позволяет утверждать, что в поэтическом мире автора реализуется сложный синтез национальных духовных традиций, включающий в себя элементы народной песенности, духовного стиха, православной символики и русской лирической поэзии XIX–XX вв.

Творчество Елены Фроловой демонстрирует органичное соединение личной исповедальности и традиционной глубины, благодаря чему бардовская песня становится своеобразным посредником между прошлым и настоящим, между индивидуальным опытом и национальным культурным пространством, что определяет ее значимость в современном литературном процессе.

Список источников и литературы:

1. Грицай Л.А. Трансцендентное в бардовской поэзии: философская рефлексия в творчестве Б.Ш. Окуджавы, А.А. Галича и В.С. Высоцкого // Studia Humanitatis Borealis. Северные гуманитарные исследования. 2025. № 4 (37). С. 16–24.

2. Орловский С.П. Перекресток Елены Фроловой в пространстве песенной культуры // RELGA.RU. 2016. № 13 (316). [Электронный ресурс]. URL: https://relga.ru/articles/4797/ (дата обращения: 01.04.2026).

3. Фролова Е.Б. Песня для Эвридики. Стихи. СПб.: Вита, 2007. 93 с.

© Грицай Л.А., 2026

УДК 398.2(=512.141)

Ғайсина Ф.Ф.
Өфө ҡ., Рәсәй

БАШҠОРТ ФОЛЬКЛОРЫНДА ЭСХАТОЛОГИК РИҮӘЙӘТТӘРҘЕҢ ҮҘЕНСӘЛЕГЕ

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов.

Аннотация. *Мәҡәләлә башҡорт дини фольклорының мөһим ҡатламдарының береһе – эсхатологик риүәйәттәр һәм донъяның ахыры, Ҡиәмәт көнө тураһындағы күҙаллауҙар менән бәйле ҡыҫҡаса хәбәрҙәр ҡарала. Шулай уҡ, заман ахыры билдәләре менән бәйле халыҡ фараздары миҫалға килтерелә. Материалдар автор тарафынан Башҡортостандың төрлө райондарында һәм күрше өлкәләрҙә фольклор экспедицияларе ваҡытында йыйылған.*

Төп һүҙҙәр: *башҡорт фольклоры, эсхатология, дини риүәйәттәр, әүлиәлек.*

Gaysina F.F.
Ufa, Russia

FEATURES OF ESCHATOLOGICAL TRADITIONS IN BASHKIR FOLKLORE

Abstract. *The article examines one of the important layers of Bashkir religious folklore – eschatological legends and brief reports related to ideas about the end of the world and Judgment Day. Examples of folk predictions related to the signs of the end of the world are provided. The materials were collected by the author during folklore expeditions in various regions of Bashkortostan and neighboring areas.*

Keywords: *Bashkir folklore, eschatology, religious legends, prophecies.*

Башҡорт халыҡ ижадында дини фольклорҙың бер тармағы булып эсхатология өлкәһенә ҡараған риүәйәттәр, ҡыҫҡа мәғлүмәттәр айырым урын биләп тора. Эсхатология – ул бөтә диндәргә хас ҡараш, ҡәберҙәге тормош, заман ахыры тураһындағы өлкә. Дөйөм алғанда, бар диндәрҙең дә эсхатологияһы яҡшы өйрәнелгән һәм улар киң билдәле. Әммә, уның халыҡ араһында таралып, фольклорлашҡан өлкәһе беҙҙә ҡыҙыҡһыныу уята.

Славян халыҡтары араһында ла заман ахыры һәм киләсәк хаҡында күрәҙәлек ҡылып әйтелгән мәғлүмәттәр күп. Улар сиркәү хеҙмәткәрҙәре, изгеләре тарафынан әйтелеп ҡалдырылған, был хаҡта интернет селтәрендә киң таралған видеороликтар һәм төрлө китаптар, мәҡәләләр һөйләй [3].

Исламда күрәҙәлек итеү тыйылғанға күрә ул турала дини риүәйәттәрҙе күп тип әйтеп булмай. Шулай ҙа, төрлө дини китаптарҙан, Ҡөрьәндән, Мөхәмәт пәйғәмбәр тормошон сағылдырған хәҙистәрҙән килеп ингән һәм халыҡ араһында таралған эсхатологик риүәйәттәр бар. Рәсәй фәндәр академияһы Өфө ғилми тикшеренеү үҙәгенең архивында һаҡланған материалдарҙа ла һуңғы йылдарҙа Тарих, тел һәм әҙәбиәт институтының фольклор бүлеге хеҙмәткәрҙәре тарафынан экспедициялар ваҡытында йыйып алып ҡайтҡан яҙмаларҙа ла эсхатологик йөкмәтеле риүәйәттәр осрай. Улар быға тиклем дә ғалимдарыбыҙ тарафынан яҙылып алынһалар ҙа, һаман ентекле өйрәнелмәгән, үҙ баһаһын алмаған. Беҙ ҙә 1998 йылдан алып Башҡортостандың төрлө райондарында һәм күрше өлкәләрҙә дини фольклор жанрҙары буйынса материалдар тупланыҡ, айырыуса заман ахыры, ҡәбер, әхирәт тормошо, дини йөкмәткеле изге төштәр, мәрткә барыу, әүлиәләр кирәмәттәры хаҡында мәғлүмәттәр йыйҙыҡ. Уларҙа үткән һәм киләсәк тормош, донъяның һуңғы йылдарында ниҙәр буласағы тасуир ителә. Күп осраҡта бындай риүәйәттәрҙе әүлиәләр, дини яҡтан ғилемле кешеләр, ололар (олаталары, өләсәләре, әсәләре, аталары) һөйләп йәки яҙып ҡалдырған була. Күрһәтелгән тема буйынса үҙебеҙ яҙып алған материалдарҙың бер өлөшөн беҙ «Башҡортостан – әүлиәләр иле» [1] һәм «Башҡорттарҙың дини һәм мистик легенда-риүәйәттәре» [2] китаптарында баҫтырҙыҡ та инде.

Халыҡ араһында тәүге кешеләр Әҙәм менән Һауаның йәннәттәге тормошо, элекке цивилизацияның бөтөүе, туфан һыуы ҡалҡыуы, Нух пәйғәмбәрҙең нисек халыҡты һаҡлап алып ҡалыуы, яңынан ерҙә тормош башланыуы, заман ахырының ғәҙел етәксеһе Мәхди, Ғайса пәйғәмбәрҙең ергә төшәсәге, Дәджәл, Йәжүж менән Мәжүж халҡы сығасағы тураһында риүәйәттәр таралған. Шулай уҡ илебеҙҙә билдәле башҡорт шәйехе Зәйнулла ишан Рәсүлевтең, әүлиәләр Мөжәүир хәзрәттең (Баймаҡ районынан), Шәмиғол хәлфә (Күгәрсен районынан) һәм башҡа изгеләрҙең киләсәк заман хаҡында әйтеп ҡалдырған күҙаллауҙары һаҡланған. Заман ахыры тураһында кешеләр борондан төрлө мәғлүмәттәр әйтеп ҡалдырған булғандар. Уларҙы «ололар һүҙе», «боронғоларҙың әйткәне» тип тә әйтәләр. Бер яҡтан, уларҙа киләсәкте күҙаллау, күрәҙәлек ҡылыу урын алһа, икенсе яҡтан, ул текстарҙа кинәйәләп әйтеү, өгөт-нәсихәт тә, борсолоу, ҡурсаларға тырышыу кеүек тойғолар бар. Былар эсхатологик риүәйәттәрҙең үҙенсәлеген тәшкил итәләр ҙә.

Киләсәкте күҙаллап, заман ахырында, ҡәберҙә, әхирәттә нимәләр булырын аңлатып, үҫеп килгән быуындарҙы, балаларҙы алдан ҡурсалап, хәстәрләп әйтелгән һүҙҙәр васыяттарҙа һәм айырыуса мөнәжәттәрҙә ҙур урын ала [4, с.159].

Заман ахыры тураһындағы ҡайһы бер мәғлүмәттәргә иғтибар итәйек: «Заман ахырына ҡаршы аҙаҡ мөгөшкә ҡарап хайран булып ултырырһығыҙ, бөтә илде үрмәкес ауы ҡаплап алыр, ауырлыҡ булыр, кеше күмәк үлер. Аҙаҡ яҡшы донъя булыр», – тигәндәр (1). Бында «мөгөшкә ҡарап ултырырһығыҙ!» тигәндә телевизор күҙ уңында тотола, «үрмәкес ауы» тигәндә – электр сымдары һәм интернет селтәре күҙаллана. Сираттағы миҫалда «Тимер аттар ерҙең ҡыртышын ашар, һыуығыҙ бөтәр. Магазинда әйберҙәрегеҙ һалынып торор, алырға аҡсағыҙ булмаҫ. Иң аҙаҡ айыу тигән кеше ултырыр, шунан һуң донъя бөтәр!» – тиелгән (4). Был осраҡта «тимер ат» тип экскаватор күҙҙаллана. Һыу бөтөүе лә раҫҡа сыға килә, сөнки тәбиғәт бысранғас, һыуҙар эсергә яраҡһыҙ хәлгә килә.

Түбәндәге мәғлүмәттә информант: «Йәннәт исемле ҡарсыҡ бар ине, шул: “Ахрызаманға ҡаршы кешеләр йомошҡа сабыр ҙа, йомошҡа сабыр. Ер өҫтөндә сәскә булмаҫ, кеше өҫтөнә күсер”, – тине» (5). Бында «ер өҫтөндә сәскә булмаҫ» тигәндә, бал ҡорттары бөтөп, сәскәләрҙе һеркәләндереү бөтһә, сәскәләр ҙә үрсей, сәскә ата алмаясағы хаҡында әйтелә. «Сәскәләр кеше өҫтөнә күсер» тигәндә, заман ахыры кешеләре сағыу төҫтәрҙәге әйберҙәр кейәсәктәре күҙалланған.

Риүәйәттәрҙә әйтелгән мәғлүмәттәр аңлашып тора: «Ахырзаманға ҡаршы бер әҙәм дә түшәгендә ятып үлмәҫ, ҡайҙа етте, шунда үлерҙәр. Түшәктә үлеүселәр бик һирәк булыр» (6). «Латипов Сәхәүетдин бабай килеп ултырыр ҙа беҙгә һөйләр, үҙе илар ине: “Заман ахырында аҡ сәслеләр ерҙең ҡыртышын ашар. Ерҙең ҡыртышын ашап бөткәндән һуң ташҡа йәбешерҙәр, ташты кимереҙәр. Таш менән дә туя алмаҫтар, тығылмаҫтар”, – тип» (7). «Кеше 40 йыл рәхәтлектә йәшәр, шул 40 йыл 40 көн һымаҡ ҡына үтәр. Йыйған донъяларының мәнфәғәттәрен күрмәҫтәр. Өсөнсө донъя һуғышы була, тигән. Уны һеҙҙең балаларығыҙ ҙа күрмәҫ. Өсөнсө донъя һуғышы булһа ла, атыш һуғышы булмаясаҡ. Атомдар, ҡоралдар үҙенән-үҙе атылмаясаҡтар». «Һуғыш Азия, Индия яғынан сығыр, тигән, һары тәнлеләр менән, улар ҡытайҙыр, ти ине. Һыйыр һөйләшә башлар, заман ахыры яҡынлаша башлаһа. Тыуымдар булмаҫ, тыуымдар кәмер» (8). «Заман ахырында ҡаҙан бөтәр, усаҡ бөтәр, ҡаҙанды һөйрәп йөрөрҙәр. Бөтә һауыт-һабалары тимерҙән булыр, тиелә. Өй эсендә тыныслыҡ булмаҫ. Ахрызаманға ҡаршы әҙәм балаһы үҙ итен үҙе ашар, ти. Атһыҙ арбалар йөрөр. Ерҙең битендә тырналмаған ер ҡалмаҫ, һөрөлөп бөтөр» (9). «Ғилемлеләр көтөү көтөр. Атһыҙ арбалар йөрөр. Ахрызаманда туфан һыуы ҡалҡыр, босмаҡҡа ҡарап ултырырҙар. Сабата бауҙары һөйләшер. Дәджәл, Мәһәҙей сығыр» (10). Бында «сабата бауы» тип телефон күҙ уңында тотола (Ф.Ғ.). «Ахрызаман башланған. Хәҙер тормош бөтөүгә бара, иң элек бал ҡорто, шунан үләндәр бөтә. Йылғалар түбән төшәсәк, эсергә һыу тапмаҫтар, ти. Кешеләр тик донъя, мал артынан ҡыуыр, ти. Ҡиәмәт көнөнә иманһыҙҙар ғына ҡаласаҡ. Улар музыка артынан эйәреп китеп үләсәк. Ер тигеҙләнәсәк, ҡурғашҡа әйләнә икән» (11). «Сүрәкәй ауылынан Сибәғәт әүлиә әйткән: “Советтар Союзы бөтөр, донъя боронғосаға әйләнер. Заман ахырында туфан һыуҙары ҡалҡыр, ер тетрәүҙәр күп булыр, бүтән ерҙәрҙә һуғыштар, ҡырылыш күп булыр. Әммә һеҙ тормош ауыр тип илде ташлап китмәгеҙ, беҙҙең яҡта тыныс булыр!” – тип әйтеп ҡалдырған» (12).

Шулай итеп, был эсхатологик риүәйәттәрҙә киләсәкте күҙаллау, тыуасаҡ быуындарға мәғлүмәт ҡалдырылған һәм улар халҡыбыҙ хәтерендә бөгөнгө көнгәсә һаҡланып килеп еткән. Киләсәктә дини фольклорҙы, уның жанрҙарын, шул иҫәптән ошо эсхатологик риүәйәттәрҙе ғилми яҡтан өйрәнеү бурысы тора.

Информанттар исемлеге:

1. Ғибатова Хәбирә Низаметдин ҡыҙы (1919 й.), 2002 й. Дыуан р-ны Мөлкәт ауылы
2. Мөхәмәтйәнов Абдулйән Мөхәмәтйән улы (1904 й.), 2003 й. Ҡыйғы р-ны Сутыш ауылы.
3. Лоғманова Нәһиә Рәхимйән ҡыҙы (1930 й.), 2006 й. Борай р-ны Бәләкәй Баҙраҡ ауылы.
4. Зиязетдинова Әнисә Илһам ҡыҙы (1960 й.), (2011 й. Белорет районы Бирҙеғол ауылы.
5. Ғарифуллина Зинира Ниғмәтйән ҡыҙы (1931 й.), 2005 й. Яңауыл р-ны Әхтиял ауылы.
6. Дәүләтова Миңлегөл Миңнехан ҡыҙы (1942 й.), 2011 й. Миәкә р-ны Тәүкәй-Ғәйнә ауылы.
7. Ғайфуллина Тамара Ғайфулла ҡыҙы (1950 й.), 2014 й. Ишембай р-ны Ҡаныҡай ауылы.
8. Янбаева Гүзәл, 2014 й. Ишембай р-ны Ҡаныҡай ауылы.
9. Рәсүлева Зәүзәнә Ғәли ҡыҙы (1928 й.), 2005 й. Һамар өлкәһе Большечернигов р-ны

Диңгеҙбай ауылы.

10. Насретдинова Менәүәрә Мостафа ҡыҙы (1920 й.), 2008 й. Балтас р-ны Иштирәк ауылы.
11. Ишкинина Мөхлисә Нәби ҡыҙы (1932 й.), 2007 й. Балаҡатай р-ны.
12. Денисламова Зөлфиә Фаит ҡыҙы (1963 й.), 2025 йылда Салауат р-ны Мөрсәлим ауылы.

Әҙәбиәт:

1. Башҡортостан – әүлиәләр иле / Төҙ. С.Ә. Килдин, С.Ш. Ярмуллин, Ф.Ф. Ғайсина; баш һүҙ, ҡушымта авторы Ф.Ф. Ғайсина; мөхәррире С.Ә. Килдин. Өфө: Китап, 2012. 334 б.

2. Башкорттарҙың дини һәм мистик легенда, риүәйәттәре / Автор-төҙөүсе, баш һүҙ, ҡушымта һәм аңлатмалар авторы Ф.Ф. Ғайсина. Өфө, 2013. 144 б.

3. Бессонов И.А. Русская народная эсхатология и эсхатология поздней античности: структурные и мотивные параллели // Традиционная культура. 2024. Т. 25. № 1. С. 123–136.

4. Гайсина Ф.Ф. Фольклор челябинских башкир: история и перспективы изучения // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024 Т. 1. № 2. С. 156–162.

© Ғайсина Ф.Ф., 2026

УДК 82.97

Даминева Д.Р.
г. Уфа, Россия

«КЫССАС АЛ-АНБИЙА» РАБГУЗИ, ХРАНЯЩИЙСЯ В ФОНДЕ РУКОПИСЕЙ ИМ. Г.Б. ХУСАИНОВА ИИЯЛ УФИЦ РАН

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов.

Аннотация. *В статье рассматривается сочинение Насретдина Рабгузи «Кыссас ал-анбийа», которое относится к средневековому периоду башкирской литературы. Оно получило широкую известность среди башкир и татар благодаря специальным притчам и живым описаниям жизни пророков. Впоследствии произведение было издано в г. Казань в виде книги. Сравнивается с сочинением «Тарих Анбия» («История о пророках»), которое было найдено в одной из археографических экспедиций отдела восточных рукописей ИИЯЛ УФИЦ РАН.*

Ключевые слова: *башкирская литература, Насретдин Рабгузи, «Кыссас ал-анбийа», «История пророков» («Тарих анбийа»), археографическая экспедиция.*

Damineva D.R.
Ufa, Russia

«QISSAS AL-ANBIYA» BY RABGUZI, KEPT IN THE G.B.KHUSAINOV ORIENTAL MANUSCRIPTS FUND OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

Abstract. *In article discusses «Kissas al-anbiya». The author is Nasretdin Rabguzi. This work belongs to the medieval period of Bashkir literature. This book became widely known among Bashkirs and Tatars, thanks to special parables and vivid descriptions of the life of the prophets, and was subsequently published in Kazan. It is compared with «Tarikh Anbiya» («The Story of the Prophets»), which was found in one of the archaeological expeditions of the Department of Oriental Manuscripts of the IHLL UFRC RAS.*

Keywords: *Bashkir literature, «Lives of the Prophets» («Kissas al-anbiya»), Nasretdin Rabguzi, «History of the Prophets» («Tarikh anbiya»), archaeological expedition.*

В средневековой восточнотюркской литературе сочинения о пророках, духовных лидерах занимали довольно значительное место. Первые их образцы возникли в арабской литературе X–XI вв., среди них выделяется произведение «Тарих ар-расул ва аль-Мулюк» («История пророков и царей») Мухаммада бин Джарир ат-Табари (838–923 гг.) [2, с. 128]. С

распространением ислама такие книги переводились на другие языки мусульманского мира, в том числе и на тюрки. Позднее на основе этих переводов родились новые виды произведений. Одной из популярных книг среди башкир и татар до Октябрьской революции было сочинение Рабгузи «Кыссас ал-анбийа» [8, с. 54]. Рабгузи (Насреддин сын Бурханетдина) жил и творил во второй половине XIII – первой половине XIV века. Жизнь писателя была связана с хорезмским регионом. О нем сохранилось мало сведений. Известно, что Рабгузи работал кадием в городе Рабати Огуз (ныне Узбекистан), с названием этого города связан его литературный псевдоним, тахаллус [4, с. 235]. «Кыссас ал-анбийа», написанная в 1309–1310 годах, является главным произведением писателя [8, с. 4]. Этот литературный памятник, написанный на территории Северного Хорезма, в среднеазиатском городе Рабат Огуз посвящен монгольскому Бию Насреддину Токбогу, который принял ислам [8, с. 54]. Книга получила широкую известность среди башкир и татар благодаря специальным притчам и живым описаниям жизни пророков. Впоследствии она издавалась в Казани отдельной книгой шесть раз с 1859 по 1896 годы [6, с. 239]. Сначала книга распространялась по всему Урало-Поволжью в виде рукописи, а после издания в 1859 году усилиями татарского просветителя Рахматуллы Амирханова многократно переиздавалась, привлекая все больше читателей [7, с. 55]. Такая преемственность не отменяла значимости и своеобразия «Кыссас ал-Анбия», а, наоборот, делала ее уникальным памятником, поскольку Рабгузи присоединил к имевшимся здесь источникам элементы, характерные для периода его существования. Таким образом, писатель создал оригинальное по структуре и содержанию произведение, умело используя как старые, так и новые традиции. Киссы про Пророков Мухаммада, Ибрахима, Исмаила, Исы, Сулеймана, Мусы, Юсуфа, Давида на те же сюжеты, что и в книге, впоследствии имели хождение среди башкир и татар как самостоятельные киссы (например, «Кысса-и Йусуф»). В различных фондах рукописей Башкортостана имеется значительное количество образцов.

Одним из первых, кто дал полное описание данному сочинению, был Р.М. Булгаков. В своей книге «Описание восточных рукописей» он дает такие шифры 53а18 и 1а69. В первом списке 468 с., а во втором – 85 л., первый список переписан 1857 г., а второй – в 1861–1864 гг. [3, с. 23].

Осенью 2019 года сотрудниками отдела восточных рукописей Института истории, языка и литературы была совершена археографическая экспедиция в г. Давлеканово. В результате было собрано много старопечатных книг, рукописей на арабском и старотюркском языках. Среди этих находок есть «Кыссас ал-анбия», где мы нашли рассказы про пророков, схожие с «Тарих анбийа».

В книге много таких коротких рассказов от сотворения мира о таких пророках, как Шис, Нух, Идрис, Худ, Салих, Ибрагим, Исмагил, Лот. Среди башкир издавна бытовали различные религиозные предания, легенды, связанные с пророками Йусуфом, Лотом, Худом, Якубом, которые в настоящее время зафиксированы в различных рукописях и хранятся в архивах и фондах библиотек. Книга написана на хорезмско-тюркском литературном языке, который сочетает в себе традиции караханидско-уйгурской и новые черты огузско-кыпчакской среды. В орфографии наблюдается смешение арабской и уйгурской традиций. Рабгузи опирался на коранические комментарии (тафсиры), другие арабские и персидские сказания, а также исторические хроники, например, на «Историю Табари» и другие анонимные источники [12]. В 72 кыссах простым языком изложена ортодоксальная мусульманская картина сотворения и устройства мира и описаны канонизированные в Коране жития ветхо- и новозаветных пророков от Адама до Мухаммада, а также жизнь и деяния четырех правоверных халифов: Абу Бакра, 'Умара, 'Усмана, 'Али с его сыновьями, Хасаном и Хусаином. Произведение легло в основу многовековой агиографической традиции на многих тюркских языках и служило источником многочисленных прозаических и стихотворных подражаний и переделок, которые по сей день находятся в наших экспедициях.

Рабгузи собрал все известные рассказы о пророках в одном труде в увлекательной и доступной для широкого круга читателей форме. До революции 1917 года книга была очень популярна среди тюрко-мусульманского общества и использовалась как учебное пособие для

медресе [5]. К сожалению, произведение «Кыссас ал-Анбия» слабо освещено в башкирском литературоведении. Оно нуждается в глубоком литературном анализе, потому что во время археографических экспедиций часто встречаются старопечатные книги и очень редко – рукописи о пророках.

Список источников и литературы:

1. Абдрафикова Г.Х. Изучение арабографичных письменных памятников в Ордена Знак Почета Интитуте истории, языка и литературы // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. Т. 1. № 1. 2024. С. 115–123.
2. Баимов Р.Н. История башкирской литературы и ее древние источники // Агидель. 2006. №9. С. 125-148.
3. Булгаков Р.М. Описание восточных рукописей. Уфа: Гилем, 2002. 127 с.
4. Денисов Д.Н. Роль оренбургского медресе «Хусаиния» в развитии мусульманского образования // Ученые записки Казанского государственного университета. Гуманитарные науки. 2010. Т. 152. Кн. 3. Ч. 2.
5. Исламов Р.Ф. «Кыссас ал-анбийа» Рабгузи: первое сочинение о мусульманских пророках на тюркском языке // Проблемы востоковедения. 2022. № 2 (96). С. 35–39.
6. История башкирской литературы: в 6-ти т. Т. 1. Средние века / Под ред. Г.Б. Хусаинова. Уфа: Китап, 1990. 608 с.
7. История о пророках. Казань: Татарское кн. изд-во, 1992. 144 с.
8. Письменные памятники западных и северо-западных районов Башкортостана: статьи и материалы / А.Г. Салихов. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2020. 322 с.
9. Поэма «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (Проблематика, поэтика, язык произведения): Сборник статей / Отв. ред. Р.З. Шакуров. Уфа: БНЦ УрО АН СССР, 1988. 124 с.
10. Хусаинов Г.Б. Литературоведческий словарь. Уфа: Китап, 2006. 246 с.
11. Хусаинов Г.Б. Теория литературы. Уфа: Китап, 2010. 408 с.
12. Журнал «Шура». 1910. № 5.
13. ГА ОО. Ф. 213. Оп. 1. Д. 5 а. Л. 267-268 об.

© Даминева Д.Р., 2026

УДК 398.5

Даутова Р.А.
г. Уфа, Россия

СОБИРАНИЕ, ИЗДАНИЕ И ИЗУЧЕНИЕ БАШКИРСКОГО ДЕТСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов.

Аннотация. *Данная статья посвящена истории собирания, издания и изучения башкирского детского фольклора. В ней анализируются труды ведущих башкирских фольклористов, которые занимались сбором, фиксацией, систематизацией и изданием произведений устного народного творчества, посвященных детскому фольклору. В разные годы эту работу вели Н.Д. Шункаров, А.М. Сулейманов, И.Г. Галяутдинов, Р.А. Султангареева и др. В изданных фольклористами сборниках насчитываются сотни образцов произведений разных жанров: колыбельные песни, игры, потешки, заклички, благопожелания и др.*

Ключевые слова: *башкирский детский фольклор, устное народное творчество, жанровая система, полевые исследования, игры, материнская поэзия.*

Dautova R.A.
Ufa, Russia

COLLECTING, PUBLISHING AND STUDYING BASHKIR CHILDREN'S FOLKLORE

Abstract. *This article is devoted to the history of collecting, publishing and studying Bashkir children's folklore. It analyzes the works of leading Bashkir folklorists who collected, recorded, systematized and published works of oral folk art dedicated to children's folklore. Over the years, this fruitful work was carried out by N.D. Shunkarov, A.M. Suleymanov, I.G. Galyautdinov, R.A. Sultangareeva, and others. The collections published by folklorists contain hundreds of samples of works of various genres: lullabies, games, nursery rhymes, phrases of benevolence, etc.*

Keywords: *Bashkir children's folklore, oral folk art, genre system, field research, games, maternal poetry.*

Детский фольклор – уникальный пласт народной культуры, в котором отражены традиции воспитания и преемственность поколений. Эта область творчества выступает связующим звеном между миром детей и взрослых, представляя собой многогранную систему поэтических и музыкально-поэтических жанров.

История собирания башкирского детского фольклора неразрывно связана с общим развитием башкирской фольклористики. Важной вехой стало создание в 1951 году Башкирского филиала АН СССР. Институт истории, языка и литературы (ИИЯЛ), к тому времени уже накопивший значительный опыт в изучении культуры башкирского народа, вступил в новый этап своей деятельности. С 1959 г. в институте стало традицией проведение фольклорных экспедиций как на территории БАССР, так и в башкирских населенных пунктах соседних областей, что обеспечивало пополнение фондов башкирского фольклора новыми материалами [12, с. 90], в том числе по детскому фольклору. В этой области больших успехов добились К. Мерген, С.А. Галин, Н.Т. Зарипов, М.М. Сагитов, М.Х. Мингажетдинов, Н.Д. Шункаров [6], И.Г. Галяутдинов [2, 3], А.М. Сулейманов [10, 11], Ф.А. Надршина, Р.А. Султангареева [5, 9], Г.Р. Хусаинова [6] и многие другие.

Значительный вклад в систематизацию и сохранение башкирского детского фольклора внес доктор филологических наук, профессор И.Г. Галяутдинов. В соавторстве с Р.М. Ураксиной и М.А. Мамбетовым им был подготовлен двухтомный сборник «Детский фольклор» *(«Балалар фольклоры»)* [2, 3]. В своих исследованиях ученый классифицирует башкирский детский фольклор по трем основным направлениям: материнская поэзия, устно-поэтическое творчество детей и игровой фольклор. Структура сборника отражает данную классификацию: в первый том вошли произведения, созданные взрослыми для детей, а также образцы детского творчества, второй том посвящен детским анекдотам, сказкам и играм. Данный труд стал первым фундаментальным изданием, охватившим практически все жанры башкирского детского фольклора.

Бесценный вклад в изучение башкирского детского фольклора внес видный ученый-фольклорист, профессор А.М. Сулейманов. Его работы отличает системный подход к детскому фольклору как к уникальному пласту национальной культуры. За 2004−2012 гг. им было написано и опубликовано не менее 10 работ по детскому фольклору, в том числе 6 монографий, сборников и учебных пособий [13, с. 74]. Ключевым изданием в этом ряду стала монография «Бала-сағаның уйын фольклоры» («Башкирский детский игровой фольклор») [10]. Работа представляет собой образец научного исследования, сочетающий глубокий теоретический анализ, классификацию материала, семантическое изучение игр и обширный справочный аппарат, включая список информантов. Структура монографии состоит из трех разделов: правила проведения игр, игровой фольклор и малые речевые жанры (дразнилки, заклички и тп.). В первой главе автор анализирует степень изученности темы и теоретические аспекты проблемы. Особое внимание уделено начальному этапу игр: жеребьевкам, наказаниям и считалкам. А.М. Сулейманов подчеркивает архаичность этих жанров и их

типологическую близость к русскому и мировому фольклору, подкрепляя выводы богатым полевым материалом, собранным в ходе экспедиций, и сравнительными данными. Вторая часть работы посвящена истории и классификации башкирских народных игр. Автор прослеживает их генетическую связь с первобытными обрядами инициации, а также подробно описывает социальные и исторические функции детской игровой культуры. Третья часть монографии охватывает малые жанры: дразнилки, имитации, заклички и скороговорки, сопровождающиеся авторскими комментариями. Данная работа представляет собой не только систематизированный свод фольклорного материала, но и фундаментальную базу, задающую вектор для дальнейшего изучения башкирского детского фольклора.

Образцы башкирского детского фольклора, тесно связанные с календарно-обрядовой и семейно-бытовой традициями, представлены в томе «Обрядовый фольклор» из серии «Башкирское народное творчество» (составители – А.М. Сулейманов, Р.А. Султангареева) [4]. Основу сборника составляет «материнская поэзия»: благопожелания, заклинания, колыбельные песни, пестушки, потешки и приговорки. Ценность издания заключается в публикации уникальных, ранее не издававшихся текстов.

Исследователи также являются авторами других трудов по данной тематике. В 1997 г. был издан сборник «Башкирские народные обрядовые игры», посвященный классификации и описаниям народных игр. Книга состоит из двух частей и охватывает как детские, так и молодежные игровые практики, бытовавшие во время обрядовых праздников, вечерних посиделок и других общественных мероприятий. Многие из них сопровождались песнями, частушками и плясками. Как отмечает Р.А. Султангареева: «Народная игра – это своеобразное театрализованное воплощение древних мифов. Сочетая в себе слово, музыку и движение, игры аккумулировали башкирские обычаи и обряды, выполняя развлекательную и воспитательную функции. В свою очередь, обычаи – это материализация мифологических представлений, способ формирования общественного духа. Народная игра предстает не только как форма досуга, но и как школа мудрости, эмоционального воспитания и социального порядка» [4, с. 3].

Методическое пособие Р.А. Султангареевой «Я – дитя природы» посвящено башкирскому детскому фольклору. В книге представлены образцы устного народного творчества, сопровождающие воспитание ребенка: колыбельные песни, потешки, назидания, игры, мунажаты, а также описания календарно-обрядовых праздников. Во вступительной части автор раскрывает философскую концепцию неразрывной связи человека с природой. По ее мнению, познание тайн природы является первой ступенью воспитания. Она подчеркивает: «Когда рождается ребенок, он слышит первые добрые слова (благопожелания), потешки и колыбельные – все это пронизано любовью и уважением к нему как к личности. Учение о взаимной любви человека и природы – основа башкирской народной педагогики» [8, с. 3]. Автор детально анализирует каждый жанр, раскрывая его сущность, назначение и связь с древними традициями и магией слова.

Теоретическое изучение башкирского детского фольклора, заложенное А.М. Сулеймановым, получило развитие в трудах его ученицы С.М. Кагармановой. В 2011 г. она защитила кандидатскую диссертацию на тему «Башкирский детский фольклор: жанровый состав и поэтика» [8], в которой она систематизировала представления о содержании и границах данного понятия, а также провела комплексный анализ жанрового своеобразия, функций и генезиса детских фольклорных произведений.

В рамках данного исследования С.М. Кагарманова предложила классификацию, опирающуюся на возрастную периодизацию и специфику бытования текстов в традиционной культуре. Ее научный вклад заключается не только в уточнении терминологического аппарата, но и в глубоком анализе поэтики малых жанров – колыбельных песен, пестушек и детских игровых приговорок.

Сбором и изучением башкирских детских игр занимался Н.Д. Шункаров. В 2006 г. рукопись, состоящая из народных игр, собранных им в 1958−1965 и 1988 гг., была переработана Г.Р. Хусаиновой и издана книгой *«Башҡорт халыҡ уйындары»* [6]. Особый интерес представляет вводная статья автора, где рассматриваются вопросы происхождения,

специфики, сущности и назначения народных игр. Структура издания делится на пять разделов: детские, молодежные, мужские, женские, а также совместные игры женщин и детей, и игры старшего поколения. Сборник включает более восьмидесяти игр, многие из которых сопровождаются правилами, считалками и схематическими рисунками. Данный труд имеет большую историко-этнографическую ценность как первый свод башкирских народных игр.

Изучение башкирских детских игр переживает сегодня новый этап. Это направление традиционно привлекает внимание этнографов и фольклористов, а его фундаментальные аспекты детально проанализированы в трудах Г.Р. Шагаповой и Ф.Ш. Абсаликовой. Исследовательницы уделяют особое внимание не только сюжетам и правилам игр, но и их роли в воспитании, формировании национальной идентичности и социализации молодежи. В их работах прослеживается связь между игровыми практиками и культурными кодами башкирского народа, а также рассматривается трансформация традиционных игр в условиях цифровизации.

Таким образом, сбор, публикация и изучение башкирского детского фольклора составляют важное, системное направление национальной фольклористики, способствующее сохранению культурных традиций и духовно-нравственных ценностей. Благодаря многолетним экспедициям и трудам ведущих ученых (А.М. Сулейманова, И.Г. Галяутдинова, Р.А. Султангареевой и др.) этот пласт творчества систематизирован и разделен на материнскую поэзию, устно-поэтический и игровой фольклор. Сформированная поколениями исследователей научная база служит надежной основой для дальнейшего изучения детского фольклора башкир.

Список источников и литературы:

1. Абсаликова Ф.Ш. Игры и развлечения башкир: конец XIX – первая половина XX в. Уфа: Гилем, 2000. 133 с.

2. Балалар фольклоры: Бала саҡ – уйнап-көлөП үçер саҡ. Өфө: Китап, 1994. 160 б.

3. Балалар фольклоры: Мөғжизәле, әкиәтле бала саҡ – уйындарҙа һәм уйҙарҙа ҡаласаҡ. Өфө: Китап, 1996. 176 б.

4. Башкирское народное творчество. Т. 12. Обрядовый фольклор. Уфа: Китап, 2010. 592 с.

5. Башҡорт халыҡ йола уйындары / Автор-төҙ. Р.Ә. Солтангәрәева, Ә.М. Сөләймәнов. Өфө: Өфө полиграфия комбинаты, 1997. 120 б.

6. Башҡорт халыҡ уйындары / Төҙ., баш һүҙ авторы, яуаплы мөхәррите Г.Р. Хөсәйенова. Өфө: Ғилем, 2006. 72 б.

7. Галяутдинов И.Г., Сулейманов А.М. Башкирский детский фольклор. Уфа: Китап, 2011. 179 с.

8. Кагарманова С.М. Башкирский детский фольклор: жанровый состав и поэтика: Автореферат дис... канд. фил. н. Казань, 2011. 28 с.

9. Солтангәрәева Р.Ә. Мин – тәбиғәт балаһы: Балалар фольклоры: Уҡытыусылар өсөн ҡулланма. Өфө: Китап, 2001. 80 б.

10. Сөләймәнов Ә.М. Бала-сағаның уйын фольклоры. Өфө: Китап, 2007. 344 б.

11. Сулейманов А.М. Башкирский детский фольклор. Уфа: Уфим. полиграфкомбинат, 2004. 144 с.

12. Хусаинова Г.Р. Башкирская фольклористика в системе современной гуманитарной науки (опыт собирания, издания, исследования) // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. № 1. С. 89–96. DOI: https://doi.org/10.31833/sifk/2024.1.1.010

13. Шагапова Г.Р. Башкирские народные игры. Уфа: РИЦ БашГУ, 2008. 136 с.

14. Шагапова Г.Р. Игровая культура башкир в научном наследии А.М. Сулейманова // Проблемы востоковедения. 2022/4 (98). С. 72–77

15. Шагапова Г.Р. Игры народов Республики Башкортостан. Уфа: БГПУ им. М. Акмуллы, 2022. 128 с.

© Даутова Р.А., 2026

УДК 792.2

Зайнуллина Г.И.
г. Казань, Россия

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ТЕАТРЫ РОССИИ: ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ И РЕПЕРТУАРНАЯ ПОЛИТИКА

Аннотация. *В статье рассматриваются особенности функционирования национальных театров как части культурного пространства России. В статье рассматриваются понятие «национальный театр», особенности работы национальных театров в советский и современный периоды, дается тезисное представление о концепте национального театра на европейском пространстве. Национальные театры рассматриваются в контексте сохранения родного языка, трансляции культуры отдельных этносов и повышения культурного многообразия. Для выявления специфики их работы был проанализирован репертуар национальных театров России и определено наличие в афишах как этнических спектаклей, так и произведений мировой классической литературы в интерпретации режиссеров национальных театров и воспроизведенных на родных языках народов Российской Федерации.*

Ключевые слова: *национальные театры, исполнительское искусство, этническое многообразие, родной язык, спектакль.*

Zainullina G.I.
Kazan, Russia

NATIONAL THEATERS OF RUSSIA: PURPOSE AND REPERTOIRE POLICY

Abstract. *The article examines the specifics of the functioning of national theaters as part of the cultural space of Russia. The article contains an analysis of the concept of "national theater", the specifics of the work of national theaters in the Soviet and modern periods, and provides a basic idea of the concept of a national theater in the European space. National theaters are considered in the context of preserving the native language, broadcasting the culture of individual ethnic groups and increasing cultural diversity. To identify the specifics of their work, the repertoire of the national theaters of Russia was analyzed and the presence in the posters of both ethnic performances and works of world classical literature interpreted by the directors of national theaters and reproduced in the native languages of the peoples of the Russian Federation was determined.*

Keywords: *national theaters, performing arts, ethnic diversity, native language, performance.*

Гармоничное развитие современного человека невозможно без формирования его культурной наполненности как важнейшей составляющей личности. Поддержание высокого культурного уровня россиян является задачей высокого государственного уровня. Именно поэтому в соответствии с указами Президента Российской Федерации от 7 мая 2018 г. № 204 «О национальных целях и стратегических задачах развития Российской Федерации до 2024 года» и от 21 июля 2020 г. № 474 «О национальных целях развития Российской Федерации на период до 2030 года» в период с 2019 по 2024 годы реализовывался национальный проект «Культура», включавший в себя Федеральный проект «Обеспечение качественно нового уровня развития инфраструктуры культуры» («Культурная среда»).

Особое место в культурном развитии занимает высокое искусство. К сожалению, согласно статистике 2024 г., 34% россиян практически не посещают театры, 21% никогда не были в театре. При этом средний возраст зрителей составляет 37 лет, чаще остальных (53%) становятся зрителями спектаклей лица в возрасте 45–59 лет, молодежь 18–24 лет среди

театралов составляет 39%. 25% мужчин и 60% россиян с неполным средним образованием никогда не посещали театр [4].

В отличие от массовой культуры для того, чтобы стать зрителем театральной постановки, вдумчиво послушать оперу, насладиться мастерством артистов балета или попытаться разгадать смыслы, заложенные в современные арт-инсталляции, нужно иметь определенный уровень подготовки. В то же время именно театральное искусство может стать тем самым мостом, проводником между неподготовленным обывателем и высокими нравственными ценностями, внедрение которых становится задачей государственного уровня.

Отдельного внимания заслуживает национальный театр, реализующий помимо просветительской, культурологической и мировоззренческой функции, присущих любому театральному коллективу, еще и узкую задачу сохранения и ретрансляции этнического своеобразия народов России.

Национальный театр – особый вид театра, получивший свое наибольшее распространение в советский период в рамках реализации национальной (Народный комиссариат по делам национальностей) и культурной (решения Народного комиссариата просвещения) политики, осуществляемой советской властью, так как пропаганда политики новой власти требовала от всех видов искусства активной работы.

С.Ю. Гамалей выделяет следующие черты, присущие феномену «национального театра»: постановка на национальном языке; синтетический характер национальных коллективов, привлекающих этническую музыку, костюмы; репертуар, основанный на пьесах национальных авторов; интернациональный и профессиональный характер труппы; обслуживание взрослой аудитории [5, с. 60–61].

В России, богатой разнообразием культур, национальные театры имеются у многих ее коренных народов. Неслучайно Солга Ким, канадский исследователь, профессор театроведения в Western University указывает на поразительное количество национальных театров в России. Их изучением занимались Д. Листенгартен и Л. Сенелик [3]. Национальные театры имеются и в мононациональных странах, это, например, норвежский саамский национальный театр [2], Бургтеатр в Вене (основан в 1741 году) Королевский Театр в Копенгагене (основан в 1748 году) и шведский драматический театр (Королевский драматический театр (основан в 1788 году) [1].

Распространенность и востребованность национальных театров в нашей стране подтверждает и наличие Ассоциации национальных театров России, основанной под эгидой Национального драматического театра России (Александринского театра) в 2022 году.

Нами был проведен анализ репертуаров театров Российской Федерации, ориентированных на разные этнические группы. Посещение национального театра становится инструментом взаимного обогащения культур. Например, в рамках Татарского государственного академического театра имени Галиаскара Камала (далее ТГАТ им. Г. Камала) с самых ранних времен существовала практика синхронного перевода с татарского на русский и английский языки, осуществляющегося с использование наушников. Конечно, это стало и своего рода внутренним казанским мемом, основанном на том, что скорость восприятия шутки меняется в зависимости от того, насколько человек владеет или не владеет языком, смотрит ли он постановку в переводе, но, тем не менее, распространенность подобных шуток уже свидетельствует о том, насколько популярны были постановки на татарском языке, в том числе среди русскоязычной аудитории.

Репертуарная политика национальных театров России ориентирована на достижение равно-пропорционального соотношения между наследием отечественной и мировой драматургии и созданием произведений в духе современного искусства. Театральная деятельность национального театра ориентирована в первую очередь на специфические постановки, связанные с воплощением на подмостках литературного творчества конкретного этноса: «Один шаг до мечты», «Сердце в рассрочку», «Стоп, сват! Свадьба будет!», «Тополек мой в красной косынке» (Татарский театр драмы и комедии им. К. Тинчурина; «Женюсь. Тат», «Угасшие звезды», «Шурале. Не ждали?» (Татарский государственный академический театр

имени Галиаскара Камала), «Девицы-красавицы», «Любовь не стареет», «Пропащие» (Государственный национальный театр Удмуртской республики), «Амеля», «Гулбустан», «Потомки Салавата не отступят», «Я – Марат», «Бабуська@тущка.ру» (Башкирский государственный академический театр драмы им. М. Гафури). Онлайн-опрос, проведенный летом 2021 года И.С. Глебовой и Т.Ю. Вавиловой с целью выявить мнение татарстанцев о важности и значении театра им. Г. Камала в их жизни, а также их восприятия значения и функций национального театра с привлечением 1056 респондентов, показал, что национальный театр воспринимается как театральная постановка, отражающая традиции, культуру и быт татарского народа у 53,5% опрошенных, при этом 46,3% называют Татарский государственный академический театр имени Галиаскара Камала символом татарской культуры [6, с. 41].

Кроме произведений нациальной литературы на подмостках национальных театров ставится российская, советская и мировая классика на национальном языке («Пять вечеров» А. Володина, «Меня зовут Красный» Орхана Памука в ТГАТ им. Галиаскара Камала, «Отцы и дети» И. Тургенева, «Ревизор» Н. Гоголя, «Собачье сердце» М. Булгакова, «А зори здесь тихие» Б. Васильева в Государственном национальном театре Удмуртской республики, «Кот в сапогах» Ш. Перо в Башкирском академическом театре драмы им. М. Гафури), с определенной спецификой («Маленький Мирза» по мотивам «Маленького принца» А. Сент-Экзюпери, Татарский театр драмы и комедии им. К. Тинчурина).

Можно сделать вывод, что национальные театры активно и эффективно решают задачи внедрения культурного многообразия в российский социум, при этом решая задачу сохранения культуры и языка отдельного этноса. Функционирование национальных театров напрямую связано с реализацией программ сохранения языков этнических меньшинств: спектакли на татарском, башкирском, марийском или удмуртском языках предотвращают их исчезновение, а интеграция фольклора в постановки обогащает культурное наследие.

Список источников и литературы:

1. Carlson M. National Theatres: Then and Now // National Theatres in a Changing Europe. Studies in International Performance. London: Palgrave Macmillan, 2008. Pp. 21–33.

2. Hoogland R., Sauter W. (2008). A National Theatre Decentralized: Sweden’s Three-and-a-half National Theatres// National Theatres in a Changing Europe. Studies in International Performance. London: Palgrave Macmillan, 2008. Pp. 164–1724.

3. Solga K. National Theatres in a Changing Europe (review) // Theatre Journal. 2010. № 62. Pp. 121–122.

4. Весь мир – театр! [Электронный ресурс]. URL: https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/ves-mir-teatr (дата обращения: 20.01.2026).

5. Гамалей С.Ю. К вопросу о термине «национальный театр» // Сервис plus. 2024. Т. 18. № 3. С. 56–63.

6. Глебова И.С., Вавилова Т.Ю. Национальный театр и его миссия: результаты эмпирического исследования // Казанский социально-гуманитарный вестник. 2022. № 6 (57). С. 40–45.

© Зайнуллина Г.И., 2026

УДК 398.21 (=512.141)

Зинурова Р.Р.
г. Уфа, Россия

ОТРАЖЕНИЕ ТОТЕМИЗМА В БАШКИРСКИХ БОГАТЫРСКИХ СКАЗКАХ (НА ПРИМЕРЕ ВОЛКА)

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов.

Аннотация. *В статье раскрывается многогранный образ волка как тотемного животного у башкир. Показана двойственность этого образа: с одной стороны, волк – кровожадный хищник, с другой – покровитель, защитник и прародитель. На примере башкирских богатырских сказок и этногенетических преданий демонстрируется, как мотив волка-воспитателя и волка-проводника закрепился в культуре и даже повлиял на происхождение этнонимов и названий родов. Также в работе отражены связанные с волком поверья, обряды и элементы народной медицины, подчеркивающие его сакральное значение в традиционной картине мира.*

Ключевые слова: *фольклор, сказка, башкиры, волк, тотем.*

Zinurova R.R.
Ufa, Russia

REFLECTION OF TOTEMISM IN BASHKIR HEROIC TALES (ON THE EXAMPLE OF A WOLF)

Abstract. *The article reveals a multifaceted image of a wolf as a totem animal among the Bashkirs. The duality of this image is shown: on the one hand, the wolf is a bloodthirsty predator, on the other - the patron, protector and progenitor. On the example of Bashkir heroic tales and ethnogenetic traditions, it is demonstrated how the motive of the wolf - the educator and the wolf - the guide was entrenched in culture and even influenced the origin of ethnonyms and genus names. The work also reflects wolf-related beliefs, rituals and elements of traditional medicine, emphasizing its sacred significance in the traditional picture of the world.*

Keywords: *folklore, fairy tale, Bashkirs, wolf, totem.*

Волк – один из древнейших тотемов у многих народов мира, в том числе у тюрко-монгольских народов. Двойственность этого сказочного образа проявляется в том, что волк – кровожадный хищник, который нападает на скот и на людей, и в то же время он верный помощник, покровитель, защитник, прародитель. В башкирских богатырских сказках образ волка относится ко второму типу.

Многие башкирские роды и племена почитали волка. В памяти народа сохранились различные этногенетические и этиологические легенды, предания о священном волке. Они особенно хорошо сохранились у юго-восточных башкир. Согласно одному преданию, башкирские племена усерган, бурзян, тангаур в древние времена жили по нижнему течению Сыр-Дарьи и в Северном Приуралье и во времена перекочевки заблудились в степях; им помог волк, который повел их за собой и вывел из песчаной пустыни. Благодаря волку башкиры нашли новую благодатную родину – Урал. В другом варианте предания рассказывается, что когда-то на знамени древних башкир была изображена голова волка. С этим фактом также связывают происхождение этнонима башҡорт. Имеется еще одно предание, по которому башкиры произошли от брака охотника с волчицей. В этническом составе башкир сохранились роды и родовые подразделения под названием *бүре* “волк”. В древности оно было общим для многих тюркоязычных народов. Это подтверждено исследованиями В.М. Жирмунского [10], В.А. Гордлевского [6], Ф.А. Надршиной [15], Ф.И. Урманчеева [16], А.Ф. Илимбетовой, Ф.Ф. Илимбетова [11] и др. Такое почитание волка встречается не только у башкир, но и у татар [16], хакасов [5], бурят [7], алтайцев [9, 14], якутов [8] и др.

Данное представление о волке получило яркое отражение и в башкирских богатырских сказках. В сказке «Санай-батыр» [4, с. 344–349] волчица выступает как прародительница, кормилица и воспитательница. В башкирской богатырской сказке волчица находит в лесу младенца и подбирает его, вскармливает своим молоком и в дальнейшем, когда он становится богатырем, оказывает ему всяческую помощь. Этот мотив встречается и в бурятской сказке «Волк», где рассказывается о мальчике, воспитанном волком и волчицей. Мать мальчика зачала его от съеденного хлебца и в отсутствие волчицы подкинула своего ребенка в логово волков, а те его выкормили и воспиталм вместе со своими волчатами. Случайно мальчика находят люди и дают имя *Шоно* (Волк), так как он сам сказал им, что дом его – логово волков, волк и волчица – его родители, а волчата приходятся ему братьями [2, с. 100].

В сказке «Сын волка Сынтимер-пехлеван» [3, с. 159–170] также действует волк-прародитель, но он сам похищает единственную дочь царя и уносит в горную пещеру. Через некоторое время царевна рожает от волка сына, которого нарекают Сынтимером. Волк (в отличие от медведя [1] – сказка «Аюголак») оказывается оборотнем: по вечерам он оборачивался красивым джигитом. Волк-оборотень встречается также в казахской сказке «Волк и джигит», но там царевна не является родительницей нужного героя, а выполняет только эстетическую функцию, которая соответствует сюжетному типу «Красавица-жена» (AT 465A). По мнению Р.Г. Кузееева, мотив сказки «Сын волка Сынтимер-пехлеван» и этноним Бүре у ельдякцев взаимосвязаны; исследователь рассматривает это как результат длительного соседства в прошлом нижнебельских племен с усерганами [12].

Образ волка нашел отражение в поверьях и магических обрядах многих народов, в том числе у башкир и народов Сибири. Например, череп волка, если закопать его под порог дома или повесить над дверью, предохраняет дом и его жильцов от несчастий, болезней. Если пропадал скот или вещи, то знахарка сжигала высушенное сухожилие волка, что вызывало у виновного судороги, болезнь и смерть. Предварительно знахарка объявляла жителям всей деревни о намерении совершить такой обряд. Похититель из боязни умереть или заболеть мог вернуть украденное тайно.

По представлениям башкир и народов Сибири, волчьи когти, зубы надежно оберегали человека от сглаза, болезней, а волчья желчь применялась в народной медицине.

Таким образом, в представлениях башкир, как и у других народов, сохранился образ волка как тотемного животного, а в сказках он выступает как прародитель, воспитатель, помощник, защитник.

Список источников и литературы:

1. Бакиева Г.Т. Культ медведя в народных традициях заболотных татар // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. Том 1. № 2. С.139-147.

2. Баранникова Е.В. Бурятские волшебно-фантастические сказки / Отв. ред. И.А. Ким. Новосибирск: Наука, 1978. 256 с.

3. Башкирское народное творчество. Т. 3. Богатырские сказки. Уфа: Башкир. кн. изд-во, 1988. 448 с.

4. Башкирское народное творчество. Т. 4. Волшебные сказки и сказки о животных. Уфа: Башкир. кн. изд-во, 1989. 512 с.

5. Бурнаков В.А., Цыденова Д.Ц. Образ волка в религиозно-мифологических представлениях хакасов (конец XIX–XX вв.) // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2015. Т. 14. № 3. С. 121–132.

6. Гордлевский В.А. Что такое «босый волк?» (К толкованию «Слова о полку Игорове») // Избранные сочинения. М., 1961. Т. 2.

7. Дашиева Л.Д. Образ волка в бурятском фольклоре // Международный научно-исследовательский журнал. № 11(101). Ч. 3. С. 59–61.

8. Егорова Л.И. Семантика мифологемы волка в традиционной культуре якутов: Автореферат дис… канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2004. 20 с.

9. Екеев Н.В. Об образе волка / волчицы и «пещере предков» древних тюрков // Урал-Алтай: через века в будущее. Материалы Всерос. науч. конференции. Горно-Алтайск: Горно-

Алт. тип., 2014. С. 27–32.

10. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос // Избранные труды. Л., 1974. 727 с.

11. Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф. Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. Уфа: АН РБ, Гилем, 2012. 2-изд., испр. и доп. 704 с.

12. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М., 1974. 576 с.

13. Липец Р.С. «Лицо волка благословенно...» (стадиальные изменения образа волка в тюркомонгольском эпосе и генеалогических сказаниях) // Советская этнография. 1981. № 1. С. 120–133.

14. Муйтуева И.Н. Характеристика мифологического образа волка в алтайских сказаниях // Современная наука: Актуальные проблемы теории и практики. Сер.: Гуманитарные науки. М.: Научные технологии, 2019. № 5. С. 179–181.

15. Надршина Ф.А. Память народная (исторические корни и жанровые особенности башкирских народных преданий и легенд). Уфа: Гилем, 2006. 2-е изд., доп. 320 с. (на башк. яз.).

16. Урманчеев Ф.И. По следам Белого Волка // Советская тюркология. 1978. № 6. С. 12–23.

17. Хусаинова Г.Р. Башкирская фольклористика в системе современной гуманитарной науки (опыт собирания, издания, исследования) // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. Т. 1. № 1. С.89–96.

© Р.Р. Зинурова, 2026

УДК 94(47)

Игдавлетов И.С.
г. Уфа, Россия

ВОСТОК В ОПИСАНИЯХ БАШКИРСКИХ ПАЛОМНИКОВ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX В.

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов.

Аннотация. *В статье рассматриваются путевые записи, хаджнаме, саяхатнаме башкирских паломников конца XIX – начала XX вв. Традиция совершения хаджа башкирами и их тесные связи с исламским миром послужили фундаментом для привлечения башкир в установление торговых и дипломатических отношений России со странами Востока.*

Ключевые слова: *Салимгирей Султанов, Мухамедьяр Султанов, Ахметша Валидов, Сакмари, Восток, паломничество, хаджнаме.*

Igdavletov I.S.
Ufa, Russia

THE EAST IN THE DESCRIPTIONS OF BASHKIR PILGRIMS OF THE LATE 19th – EARLY 20th CENTURIES

Abstract. *The traditional and honorable mission of followers of Islam is to perform the Hajj: every Muslim is obliged to perform the Hajj at least once in their life. The article examines travel notes, Hajjnamas, and Sayahatnamas of some Bashkir pilgrims from the late 19th – early 20th centuries. The Bashkirs' tradition of performing the Hajj and their close ties with the Islamic world served as the foundation for involving the Bashkirs in establishing trade and diplomatic relations between Russia and the countries of the East.*

Keywords: *Salimgirey Sultanov, Mukhamedyar Sultanov, Akhmetsha Validov, Sakmari, the East, pilgrimage, hajj name.*

В исторической науке путевые записи, составление которых было особенно распространено в эпоху средневековья, являются ценными источниками. Практика составления путевых записей, или саяхатнаме, была широко распространена и среди башкир. Об этом свидетельствует большое количество таких записей, относящихся к XVIII – началу XX вв. Появление и распространение их было связано с религиозной практикой паломничества в святые места, а позже – с дипломатической и торговой деятельностью [6, с. 18, 5, с. 193]. Особенно интересным является отчет штабс-капитана А. Давлетшина, в котором речь идет о паломничестве в Мекку и Медину. Его «Отчет» был опубликован в 1899 г. под грифом «секретно». Давлетшин попытался развеять существовавшие опасения и имевшиеся в отношении хаджа предубеждения, рекомендовав при отсутствии реальной эпидемической опасности не только отказаться от всех запретов, но и облегчить для паломников путь из России в Мекку. Для нас наиболее любопытны сведения из раздела «Влияние хаджа на наших мусульман». Автор пишет: «Сколько я мог наблюдать и у себя на родине, и во время последней командировки, наши паломники делятся на две категории: одни – обыкновенно старики – люди очень малоразвитые …, преследующие только конечную цель путешествия и слепо выполняющие обряды хаджа до мельчайших его подробностей…

Другие же, которых с каждым годом становится все больше, – люди более развитые, интересующиеся, рассуждающие…; с первых же шагов по выезде из России им представляется богатое и интересное поле для наблюдений и сравнений; сначала их постигает горькое разочарование в столице главы Ислама-халифа, в Константинополе, считающемся среди наших мусульман каким-то чудом; … отсутствие порядков невольно заставляет сравнивать с соседней Одессой; ознакомившись затем, при выборке паспортов, с турецкими порядками и господствующим везде взяточничеством, выезжают с совсем другими представлениями…

Прибыв в Хиджаз, они поражаются тем, что в сердце ислама бедуины, соплеменники пророка, грабят своих единоверцев, приехавших с такими трудностями для совершения священных обрядов общей им религии, очень легкое отношение (арабов) к выполнению главных обрядов религии и преобладание у них денежных интересов над всеми другими…

Следует заметить, что большинство наших паломников по возвращении бывают очень воздержаны среди своего народа на критическое суждение о виденном, считая неприличным осуждать мусульманские страны и святые места и не желая возбуждать разные нарекания…» [3, с. 116–117]. Как замечает А. Давлетшин, многие паломники разочаровываются в увиденном, но от критики воздерживаются. В этом отношении следует отметить известного башкирского просветителя Г. Сокорыя, который в своем «Хаджнаме» подобные недостатки не скрывает. Некоторые моменты в его записях полностью совпадают с отчетом А. Давлетшина.

Основная часть авторов хаджнаме о недостатках арабов не упоминают. Такое отношение продолжалось и в начале XX в. Например, это видно в записях Ахметши Валидова, отца А.-З. Валиди, лидера башкирского национального движения и известного ученого-востоковеда. Описание его путешествия было издано в 1911 г. в г. Стерлитамаке под названием «Сафар аль-Хиджаз» («Путешествие в Хиджаз»). Автор подробно, по датам, рассказывает о посещенных им святых местах, но не приводит никакой критики в адрес местного населения и порядков [2].

Из числа близких по содержанию с сочинением Г. Сокороя отметим путевые записки Сакмари «Воспоминания о Сирии и Дамаске». Записи, написанные после путешествия по привычному маршруту хаджнаме, привлекают прежде всего живостью изложения, умением автора точно и тонко передать впечатления о городе. Сакмари не скрывает своей критики в отношении недостатков арабского населения [7].

В этом плане следует отметить наблюдения Салимгирея Султанова. Как отмечает автор, его сочинение составлено по кратким записям, сделанным во время путешествия, и по личным воспоминаниям. Кроме этого он использует исторические и хронологические данные из трудов различных мусульманских ученых, а частично из истории ислама германского арабиста, профессора А. Мюллера. Он отправляется в хадж 4 марта 1893 г. из Уфы в составе группы из шести человек. Во главе группы паломников был Мухамедьяр Султанов, муфтий Оренбургского магометанского духовного собрания [4, с. 314]. Правительство стремилось повысить международный авторитет муфтия. С этой целью оно удовлетворило просьбу Мухамедьяра Султанова о совершении паломничества к святым местам – в Мекку и Медину. Все предыдущие заграничные вояжи глав Духовного собрания проходили как частные. На этот раз правительство взяло визит муфтия под свой контроль. Азиатский департамент Министерства иностранных дел и Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел следили за тем, чтобы Мухамедьяр Султанов не испытывал никаких затруднений. Российским консульским учреждениям предписывалось обеспечить муфтию «необходимую охрану и содействие» [1, с. 67].

О причинах, которые сподвигли его на совершение хаджа, С. Султанов пишет следующее: «С целью изучения шариата я около двух лет жил в небольшой деревне, находящейся в глуши Башкирии, где издавна существует популярная в Уфимском крае мусульманская школа-медресе. Здесь я познакомился с одним башкирским муллой по имени Хайрулла, который не раз побывал в священном округе Аравии. Хайрулла-мулла мне много рассказывал о своем путешествии, и эти рассказы возбудили и во мне желание посетить святые места мусульман» [7, с. 1]. С. Султанов в своем сочинении описывает маршрут путешествия с остановками, поясняет традиции совершения хаджа, рассказывает некоторые религиозные легенды, приводит исторические справки и т.д. Одновременно с этим он не скрывает негодования относительно местного населения и порядков. Например, о городе Иерусалиме хаджи пишет: «Нельзя умолчать о том, что святыни мирового города содержатся крайне неопрятно. Сам город после Дамаска производит тяжелое впечатление как неопрятной внешностью, так и неприветливостью своего разноплеменного населения; насколько гостеприимны, услужливы и вежливы жители Дамаска, настолько современные жители Иерусалима … алчны, жадны, склонны к тому, чтобы побольше сорвать с путешественников и паломников, чтобы их обмануть как-нибудь; на пилигримов население привыкло смотреть как на куриц, несущих золотые яйца. Стыд и негодование овладевают сердцем и душой при виде того, как царит порок рядом со святынями. К сказанному следует еще прибавить нездоровый, дурной климат Иерусалима и отсутствие в нем хорошей воды» [7, с. 9]. О Мекке автор тоже пишет, что «город носит мрачный вид: улицы кривы, узки и грязны» [8, с. 38]. Паломники посещают города Триполи, Бейрут, Дамаск, Джидду, Вифлеем, Хеврон и другие. В обратный путь выходят только в середине сентября.

Во время пребывания в Медине С. Султанов учил арабский язык, так как рассчитывал на несколько лет остаться жить в Аравии, но передумал. Кроме этого он брал уроки «ильмуль-кираат» – правильному произношению стихов Корана – у профессора, потомка пророка Али-эфенди Загири. Салимгирею-хаджи довелось с ним еще раз встретиться в 1898 г. уже в Уфе. Али-эфенди Загири тогда путешествовал по Средней Азии и России. Он был представлен арабскому гостю и провел около него два вечера, беседуя о России и Аравии [8, с. 21].

9 марта паломники прибыли в Стамбул. 19 марта российское посольство с целью демонстрации лояльного отношения своей страны к исламу устроило аудиенцию муфтия у турецкого султана [1, с. 68]. По предварительному плану, поездка должна была продлиться 4 месяца, но в связи с болезнью муфтия, лихорадкой, пришлось выдержать там 75-дневный карантин. Только 20 сентября паломники прибывают в Константинополь. Погостив неделю у родных, издавна проживавших в Константинополе, 27 числа выезжают в Одессу и 8 октября добираются до Уфы.

Хаджнаме, сахатнаме, путевые записи, возникнув с проникновением ислама среди башкир, в конце XIX – начале XX вв. стали одним из самых распространенных видов

сочинений. Они часто публиковались в тюрко-мусульманской периодической печати, а также печатались отдельными изданиями.

Список источников и литературы:

1. Азаматов Д.Д. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII–XIX вв. Уфа: Гилем, 1999. 194 с.

2. Валидов А.А. Сафар аль-Хиджаз. Стерлитамак, 1911. 48 с.

3. Давлетшин А. Отчет штабс-капитана Давлетшина о командировке в Хиджаз. СПБ., 1899. 145 с.

4. Игдавлетов И.С. Материалы по истории Башкортостана на страницах журнала Оренбургского магометанского духовного управления «Маглюмат» // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2025. Т. 2. № 3. С. 311–317.

5. Надергулов М.Х. Стилевые особенности тюрко-башкирских саяхатнаме-путешествий. // Башкироведение. Уфа: Гилем, 2004. С.193–204.

6. Рифтин Б.Л. Типология и взаимосвязи средневековых литератур // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М.: Наука, 1974. 324 с.

7. Сакмари. Воспоминания о Сирии и Дамаске // Шура. 1911.

8. Султанов М.М. Священная область мусульман в Аравии. (Из воспоминаний паломника). М., 1901. 60 с.

© Игдавлетов И.С., 2026

УДК 930.2

Искандарова С.А.
г. Уфа, Россия

ШЕЖЕРЕ РОДА БУШМАН-КИПЧАК ИЗ Д. МУЛЛАГУЛОВО МЕЛЕУЗОВСКОГО РАЙОНА РБ

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов.

ъ

Аннотация: *В статье дается сравнительно-исторический анализ шежере башкирского рода бушман-кипчак, обнаруженного в д. Муллагулово Мелеузовского района Республики Башкортостан. Исследуемый список представляет собой рукопись на языке тюрки. Данный вариант отличается от ранее опубликованных родословных рода бушман-кипчак генеалогическими ветвями, не представленными в других списках. В работе впервые приводится перевод рукописи на русский язык*

Ключевые слова: *шежере, бушман-кипчак, д. Муллагулово, бии, тарханы, родословная.*

Iskandarova S.A.
Ufa, Russia

GENEALOGY OF THE BUSHMAN-KIPCHAK CLAN FROM THE VILLAGE OF MULLAGULOVO, MELEUZOVSKY DISTRICT, BASHKORTOSTAN

Abstract: *The article provides a comparative-historical analysis of the sherezhe of the Bashkir Bushman-Kipchak clan, discovered in the village of Mullagulovo, Meleuzovsky District, Republic of Bashkortostan. The list under study is a manuscript written in Arabic script in the Turkic language. This work is the first to provide a Russian translation of the manuscript. This version differs from previously published genealogical records of the Bushman-Kipchak clan in that it includes genealogical branches that are not represented in other lists*.

Keywords: *shejere, Bushman-Kipchak, village of Mullagulovo, biys, tarkhans, genealogy*.

На сегодняшний день в архивах и фондах Республики Башкортостан, а также в частных коллекциях хранятся башкирские родословия-шежере, многие из которых не опубликованы и не введены в научный оборот. В связи с тем, что большинство из них написаны арабской графикой на языке тюрки, они остаются недоступными лицам, интересующимся данной тематикой. Одним из мест хранения рукописных шежере является Фонд рукописей им. Г.Б. Хусаинова Института истории, языка литературы УФИЦ РАН. В нем содержатся рукописные и старопечатные книги и материалы, собранные во время археографических экспедиций в районы Республики Башкортостан и соседние области [1; 7].

В частности, во время экспедиции в 1976 г. в д. Муллагулово Мелеузовского района РБ сотрудниками института А.Г. Кудашевым и Н.Д. Шункаровым было обнаружено и сдано в фонд института рукописное шежере, полученное от Абдрафиковой Хусниямал Шагидулловны (1912 г.р.), которое ей осталось от отца – Байбулатова Шагидуллы Гарифулловича [8]. В карточке, составленной к шежере, было отмечено, что ее отец погиб в Первой мировой войне в 1914 г. Список шежере хронологически относится к концу XIX – началу XX века. Текст написан на старотюркском языке почерком насх на пяти страницах. Оно содержит шежере башкирского рода бушман-кипчак, являющегося подразделением рода кипчак – одного из крупнейших башкирских родов. Родоначальником этого подразделения был Бушмас (Бушман)-бий сын Кусбак-бия. К настоящему времени в разных изданиях опубликованы несколько шежере данного рода [2; 3]. Исследуемое шежере начинается с Лач бия, у которого указаны следующие потомки: Лач-бий – Кыуалы-бий – Атагай-бий – Баби-бий. В ранее опубликованных шежере у Баби-бия показаны сыновья Шакамай и Бабчак-бий. В исследуемом списке указано имя еще одного сына – Шагдум-бия и его потомков: Баби-бий – Шагзум-бий – Алумлы-бий.

Бабчак-бий – предводитель башкирского рода карагай-кипчак, живший во второй половине XV века. Согласно легенде, он был убит предводителем рода бурзян Каракилимбетом в междоусобной войне. Ныне курган с его захоронением находится близ д. Акбулатово Бурзянского района РБ [2, с. 813]. В рукописи показаны имена потомков внука Бабчак-бия – Чиркин-бия, не встречающиеся в других шежере.

Известным представителем рода бушман-кипчак являлся старшина Бушман-Кипчакской волости Кинзя Арысланов (1723–1774) [2, с. 812]. Его родословная, записанная в данной рукописи, выглядит следующим образом: Лач-бий – Кыуалы-бий – Атагай-бий – Баби-бий – Бабчак-бий – Кучак-бий – Чиркин-бий – Кусбак-бий – Бушмас-бий – Бурундук – Суюндук – Акбулат – Сарыбайсал – Минлегул – Аккуш – Арслан – Кинзя абыз. Здесь не указаны его наследники, так как шежере принадлежит потомкам Бутюка, относящимся к другой генеалогической линии. Их общим предком был Сарыбайсал бий.

В опубликованных вариантах шежере отдельные имена по различным причинам прочитаны наполовину или вовсе не прочитаны. Рассматриваемое шежере дает дополнительные сведения о представителях данного рода. Например, в данном списке у Сарыбайсала указаны полные варианты имен его шести сыновей: Давлеткул, Мамбеткул, Давлетбирде, Таушка, Исянбакты, Давлетбай. Хранитель шежере Шагидулла Байбулатов относился к потомкам Суры, который являлся праправнуком Сарыбайсала: Сарыбайсал – Мамбеткул – Табынай – Бутюк – Сура – Абляс – Байбулат – Хусаин – Мухаммаджалиль – Мухаммадгариф – Шагидулла. Далее шежере продолжено именами потомков Бутюка от сыновей Курасмая, Суры, Буранчи, Самана и (?). Имя пятого сына не сохранилось, так как бумага имеет повреждения.



Рис. 1. Первые два листа шежере рода бушман-кипчак

I	XVII
1 Лач-бий	55:48 Ишкеня Сабан углы
2:1 Кыуалы-бий	56:48 Булат Сабан углы
3:2 Атагай-бий Кыуалы-бий углы	57:48 Сагындык Сабан углы
II	58:49 Хасан Кучаккул углы
4:3 Баби-бий Атагай-бий углы	59:49 Сагид Кучаккул углы
5:3 Габдессалям Атагай-бий углы (уч кыпчакнын атасы – отец троих кипчаков)	60:49 Мирза Кучаккул углы
	61:51 Гульгуна Абляс кызы
III	62:51 Габдулвали Абляс углы
6:4 Шакамай-бий Баби-бий углы	63: 51 Байбулат Абляс углы
7:4 Бабчак-бий Баби-бий углы	64:51 Мутай Абляс углы
8:4 Шагдум-бий Баби-бий углы	65:52 Бикташ Габидулла углы
IV	66:53 Сайфулла Мират углы
9:6 Субак-бий Шакамай-бий углы	67:53 Бикбау Мират углы
10:6 Табай-бий (Ислы Кипчак атасы) Шакамай-бий углы	XVIII
	68:57 Мухамадрахим Сагындык углы
11:7 Кучак-бий Бабчак-бий углы	69:58 Нигматулла Хасан углы
12:8 Алумлы-бий Шагдум-бий углы	70:58 Валид Хасан углы
V	71:60 Киньягул Мирза углы
13:9 Султанбек-бий Субак-бий углы	72:63 Хусаин Байбулат углы
14:9 Ситаска-бий Субак-бий углы	73:63 Хасан Байбулат углы
15:10 Чиркин-бий Кучак-бий углы	74:63 Исламгул Байбулат углы
16:11 Сайкан-бий Алумлы-бий углы	75:53 Бикташ Габидулла углы
VI	76:64 Ибрагим Мутай углы
17:13 Кинйавали карамат Ситаска-бий углы	77:66 Мухамадъяр Сайфулла углы
18:15 Татлы-бий Чиркин-бий углы	78:66 Юлман Сайфулла углы
19:15 Кусбак-бий Чиркин-бий углы	79:67 Камалетдин Бикбау углы
VII	XIX
20:16 Саглай Мамбет дархан Кинйавали карамат углы	77:72 Мухаммаджалил Хусаин углы
21:19 Бушмас-бий Кусбак-бий углы	78:72 Шарафутдин Хусаин углы
22:17 Жангилде бий Татлы бий углы	79:72 Шамсутдин Хусаин углы
VIII	80:73 Габдулхалик Хасан углы
23:20 Чикирчи дархан Саглай Мамбет дархан углы	81:73 Файзулла Хасан углы
24:21 Бурундук Бушмас-бий углы	82:74 Файзулла Исламгул углы
25:22 Купяк-бий Жангилде-бий углы	83:74 Гибадулла Исламгул углы
IX	84:74 Сафиулла Исламгул углы
26:24 Суюндук Бурундук-бий углы	85:74 Зайнулла Исламгул углы
27:25 Алубай бий Купяк-бий углы	86:74 Загидулла Исламгул углы
X	87:76 Баязит Ибрагим углы
28:26 Акбулат Суюндук-бий углы	88:75 Габделмажит Бикташ углы

XI	89:77 Мухаматшариф Мухамадъяр углы
29:28 Сарыбайсал Акбулат-бий углы	90:78 Мухаматсалих Юламан углы
XII	XX
30:29 Давлеткул Сарыбайсал углы	89:77 Мухаммадгариф Мухаммаджалил углы
31:29 Мамбеткул Сарыбайсал углы	90:78 Габдулгазиз Шарафутдин углы
32:29 Давлетбирде Сарыбайсал углы	91:78 Габдулвахит Шарафутдин углы
33:29 Таушка эфенди Сарыбайсал углы	92:78 Мухаматсафа Шарафутдин углы
34:29 Исянбакты Сарыбайсал углы	93:79 Галяметдин Шамсутдин углы
35:29 Давлетбай Сарыбайсал углы	94:84 Валиулла Сафиулла углы
XIII	95:87 Мухамадамин Баязит углы
36:30 Минлигул Давлеткул углы	96:85 Хидиятулла Зайнулла углы
37:29 Табынай Мамбеткул углы	97:85 Ахмадулла Зайнулла углы
38:29 Ишкилде Мамбеткул углы	98:85 Гатиятулла Зайнулла углы
XIV	99:88 Шахиахмат Габделмажит углы
39:37 Тубылдык Табынай углы	XXI
40:37 Бутюк Табынай углы	100:89 Шагидулла Мухамадгариф углы
41:36 Аккуш Минлигул углы	101:89 Яухат Мухаматгариф углы
XV	102:90 Хабир Габдулгазиз углы
42:40 ? Бутюк углы	103:92 Киньяабыз Мухаматсафа углы
43:40 Курасмай Бутюк углы	104:93 Мутигулла Галяметдин углы
44:40 Сура Бутюк углы	105:93 Хайрелвали Галяметдин углы
45:40 Буранчи Бутюк углы	106:98 Файзулла Гатиятулла углы
46:40 Саман Бутюк углы	XXII
47:41 Арслан Аккуш углы	107:100 ? Шагидулла углы
XVI	108:105 Гисаметдин Хайрелвали углы
48:42 Сабан ? углы	
49:43 Кучаккул Курасман углы	
50:43 Габидулла Курасман углы	
51:44 Абляс Сура углы	
52:44 Габидулла Сура углы	
53:46 Мират Саман углы	
54:47 Кинзяабыз Арслан углы	

Для уточнения сведений, содержащихся в шежере, мы обратились к ревизским сказкам д. Муллагулово за 1859 г. [6]. Как оказалось, прадед Шагидуллы Байбулатова был указным муллой, его звали Хусеин (1778 г.р.). Он проживал с сыном Мухаметзялилем (1807–1853), у которого были сыновья Мухаметгариф (1836 г.р.), Мухаметъюсуф (1840 г.р.) и Идрис (1843 г.р.). В этой же деревне проживали другие сыновья Хусеина со своими семьями: Шарафутдин (1809 г.р.), Шамсутдин (1812 г.р.), Ахметзян (1815 г.р.). Третий сын Хусеина – Шамсутдин был также указным муллой. В ревизских сказках за 1816 г. записан отец Хусеина – Байбулат Аблясов (1748–1812) [5].

Шежере чаще всего хранилось у муллы, далее передавалось по наследству, также оно могло быть заново переписано с включением имен следующих поколений [3, с. 14]. Такую традицию можно увидеть и на примере данного шежере. Сам текст родословной находится в составе сборника, представляющего собой шакирдовскую тетрадь, принадлежащую Байбулатову Шагидулле. В ней содержатся различные записи личного характера, а также тексты мунажатов и баитов, датируемые 1896–1914 годами. Большинство записей сделано в медресе деревни Юмагужино, где, должно быть, он обучался.

Таким образом, в результате сравнения с другими списками шежере рода бушман-кипчак было установлено, что в исследованной родословной повторяются аналогичные сведения, что показывает их достоверность, с другой стороны, данный вариант дополняет другие источники новыми сведениями, которые не были включены в них по разным причинам.

Список источников и литературы:

1. Абдрафикова Г.Х. Изучение арабографичных письменных памятников в Ордена Знак Почета Институте истории, языка и литературы УФИЦ РАН // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. № 1. С. 115–123.

2. История башкирских родов. Кыпчак. Т. 34. Ч. 1 / С.И. Хамидуллин, Б.А. Азнабаев и др. Уфа: БашГУ; Китап, 2019. 856 с.
3. Кузеев Р.Г. Башкирские шежере. Уфа: Китап, 1960. 304 с.
4. Научный архив Уфимского федерального исследовательского центра РАН. Ф. 3. Оп. 5. Д. 20. Л. 37.
5. Национальный архив Республики Башкортостан. Ф. И-138. Оп. 2. Д. 145в (НА РБ).
6. НА РБ. Ф. И-138. Оп. 2. Д. 704.
7. Салихов А.Г. О коллекции арабографичных рукописей и книг Садыка Исянгулова // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2025. Т.2. № 1. С. 67–77.
8. Фонд рукописей Института истории языка и литературы. А 12 № 23 Р.

© Искандарова С.А., 2026

УДК 811.512.141'373:398.9

Ишегулова А.М.
г. Уфа, Россия

ПОСЛОВИЦЫ И ПОГОВОРКИ В НАУЧНЫХ ТЕКСТАХ Г.Б. ХУСАИНОВА

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов.

Аннотация. *В статье анализируются пословицы, используемые в научных текстах Г.Б. Хусаинова. Они выполняют следующие функции: аргументирующую, экспрессивно-стилистическую, дидактико-оценочную и функцию компрессии. Видоизменения, вносимые ученым в структуру пословиц, служат созданию эффекта иносказительности критического текста.*

Ключевые слова: *научный стиль, башкирское языкознание, пословицы и поговорки, Г. Хусаинов.*

Ishegulova A.M.
Ufa, Russia

PROVERBS AND SAYINGS IN SCIENTIFIC TEXTS OF G.B. KHUSAINOV

Abstract. *This article analyzes proverbs used in G.B. Khusainov's scientific texts. The study revealed that proverbs in his research serve the following functions: argumentative, expressive-stylistic, didactic-evaluative, and compression. The scholars modifications to the structure of proverbs serve to create an allegorical effect in the critical text.*

Key words: *scientific style, Bashkir linguistics, proverbs and sayings, G. Khusainov.*

Гайса Батыргареевич Хусаинов – известный ученый-филолог, литературовед-критик, народный писатель Республики Башкортостан. Его многочисленные объемные научные исследования, монографии, статьи, очерки, учебники занимают особое место в башкирской гуманитарной науке. В книге «*Заман. Әҙәбиәт. Әҙип*» ученый писал об основной обязанности критика: «Критик, будучи одновременно ценителем красоты и специалистом по литературе, должен также обладать даром оригинального мышления, быть философом, социологом, филологом, историком, педагогом и общественным деятелем. Если не достает всестороннего образования, острого взгляда, принципиальности или смелости, то нет и самого критика, и литературоведа» [4, с. 192]. Читателей привлекают глубина мысли, рассуждения, логика, строгость и стиль, свойственные его трудам. Научный стиль языка Г.Б. Хусаинова характеризуется точностью и обработанностью формулировок, строгостью взаимосвязи между излагаемыми мыслями, аргументированностью излагаемых положений, сложными

синтаксическими конструкциями, относительной сухостью языка [2, с. 269–270]. Несмотря на строгость научного стиля, в критических текстах Г. Хусаинова используются элементы фольклора, а именно пословицы и поговорки как составная часть народного языка. Сам ученый высоко ценит пословицы, считая их «накопленной мудростью народа, нравственности», «средством наставления, народного воспитания»: пословица – ключ к словам (к речи), а поговорка – ключ к сердцу, у каждого из них своя функция [5, с. 186].

Пословицы и поговорки в критических обзорах Г. Хусаинова выполняют несколько функций.

1. Аргументирующая функция**.** Образные средства языка, такие как метафора, эпитеты, художественные сравнения и т.п., в научном стиле служат главным образом задачам логичности и доказательности [3, с. 221]. Среди этих средств немаловажная роль принадлежит пословицам. Пословица воспринимается как аксиома, создающая эффект неоспоримости тезиса: если мысль подтверждается народной мудростью, она кажется читателю более весомой и логичной, поэтому афоризм употребляется для обоснования собственного мнения. Например, о развитии прозаических жанров ученый пишет: "*Һуңғы йылдарҙа әҫәрҙең жанрын билдәләүҙә аныҡлыраҡ ҡараш йәйелеп бара. ... Бәғзе бер оҙон әҫәрҙе, күләменә генә ҡарап, 'роман' тип атарға ашығыу ... ғәҙәте шәйләнгеләй. ... Тик күләм ҡабартыуҙан әҫәрҙең дәрәжәһе артмай, киреһенсә, йөкмәткеһе шыйыҡлана, структураһы бушаға́я. Халыҡ әйткәнсә, өйө бейек тә, өйрәһе шыйыҡ* [4, с. 335].

2. Экспрессивно-стилистическая функция. Научные тексты предназначены для логического, а не эмоционального или чувственного восприятия; поэтому выразительность и эмоциональность в научном стиле отличаются от тех, которые присущи литературно-художественному стилю. Если в художественном тексте паремии «значительно повышают проникновенность, эмоциональное воздействие художественного текста» [6, с. 97], в научном тексте они позволяют автору снять сухость изложения, создают эмоциональный акцент, который помогает лучше запомнить информацию. Например, ученый делает наблюдения над новыми явлениями в современной поэтике, говоря, что «в такие времена задача поэтов – достичь поэтических высот, создать поэтических спутников человеческим сердцам. Как гласит башкирская пословица, "другие времена – другие нравы", открытия в мире науки требуют некоторых переосмыслений в поэзии» [4, с. 241].

3. Функция компрессии. Пословица – это законченное суждение, содержащее в себе глубокий смысл. Автор вместо длинного объяснения какой-либо закономерности может использовать лаконичную пословицу, которая уже содержит в себе нужный вывод. Например: *Хәҙерге башҡорт повесы – заман темаһының төрлө аспекттарын, бөгөнгө тормошобоҙҙоң күп өлкәләрен тиҙ һәм күндәмерәк һүрәтләргә ынтылған алғыр бер жанр. Прозаиктарыбыҙ бында яңы материалды, проблемаларҙы башлап ҡапшап ҡарай, тәүге разведкалар яһай. Тырышҡан таба, көн ҡаҙағына ҡаға* [4, с. 343].

4. Дидактическая и оценочная функции. Пословицы часто используются для оценки явлений. Они помогают автору выразить свое отношение к предмету исследования, не выходя за рамки научного тона, а используя «отстраненную» форму народной мудрости. Например, *Егет – егеттең көҙгөһө, тигәндәй, ыңғай герой – яҙыусының көҙгөһө лә ул. Яҙыусы үҙе уҡымышлы, бай рухлы, интеллектуаль яҡтан юғары натура икән, ул үҙ идеалын, бар йөрәген, аҡылын һалған ыңғай геройын да ижад итмәй ҡалмаясаҡ. Һәр хәлдә, шуға ынтыласаҡ* [4, с. 218].

Как видно из примеров, при использовании пословиц ученый несколько видоизменяет естественное звучание народных пословично-поговорочных изречений или допускает лексические замены. Например: авторское *тырышҡан таба, көн ҡаҙығына ҡаға* 'старательный найдет, бьет во злобу дня' соответствует лит. *Тырышҡан – ташҡа ҡаҙаҡ ҡаҡҡан* 'старательный и в камень гвоздь вобьет' [1], *тәнкит майлы бутҡа түгел* 'критика – не каша с маслом' соответствует лит. *эш майлы бутҡа түгел* 'работа – не каша с маслом' [1] и т. д. Так появляются окказиональные словоупотребления, обогащающие литературный язык новыми значениями. На наш взгляд, на основе произведений Г. Хусаинова – художественных

или научных – можно составить авторский словарь, который дополнит лексикографические проекты, созданные в стенах ИИЯЛ УФИЦ РАН [7, с. 73–74].

Иногда в стремлении лучше раскрыть свою мысль автор «дополняет» пословицу, добавляет к ней комментарий, не нарушая при этом состава и сути выражения, но определяя свое отношение через расширенный комментарий, например: *Кире герой булдымы, күп сакта тиҫкәрелеге әллә ҡайҙан беленеп торған, әйтерһең, маңлайына яҙылған әҙәм төҫлө һүрәтләнә. Типты һын-ҡылыҡ, характер яғынан нескәрәк эшкәртеү етешмәй. ...Беҙҙәгесә әйткәндә, тумырған да һөйәгән – балта-бысаҡ теймәгән, шымартып яҡшылап эшләнмәгән ана шундайыраҡ аҫас геройҙар күренгелә*й [4, с. 220] '[В нашей литературе] отрицательного героя изображают как человека, чья негативность очевидна, словно написана у него на лбу. Нет тонкого подхода к передаче характера таких персонажей... Говоря по-нашему, кое-как обтяпал да поставил – поэтому сейчас появляются такие деревянные герои, которые не обтесаны топором или ножом'. Путем уникального изменения структуры пословиц или замены слов критик добивается того оттенка смысла (чаще всего иносказания), который наиболее соответствует ситуации.

Таким образом, анализ употребления пословиц в научных текстах Г.Б. Хусаинова позволил определить их функции: аргументации, экспрессивно-стилистическую, дидактическо-оценочную и функцию компрессии. Автор не только использует народные афоризмы, но и модифицирует их в соответствии со своими целями, тем самым придавая критическому тексту аллегорический характер.

Список источников и литературы:

1. Башкирское народное творчество: пословицы и поговорки. Уфа: Баш. кн. изд-во, 1980. 470 с.

2. Ишегулова А.М. Языковая личность и ее проявление в текстах научного стиля (на материале творчества Гайсы Хусаинова) // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. Т. 1. № 3. С. 267–275.

3. Очерки истории башкирского литературного языка. М.: Наука, 1989. 256 с.

4. Хөсәйенов Ғ. Заман.Әҙәбиәт. Әҙип. Башҡорт әҙәбиәте тарихы, теорияһы һәм тәнҡит мәсьәләләре. Өфө: Башҡортостан китап нәшр., 1978. 432 б.

5. Хөсәйенов Ғ. Әҙәбиәт теорияһы. Өфө: Китап, 2010. 384 б.

6. Ягафарова Г.Н. Фразеологическое богатство произведений Мустая Карима // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы VIII Всероссийской тюркологической конференции (с международным участием) (Уфа, 5–7 июня 2019 г.). Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2019. С. 93–98.

7. Ягафарова Г.Н. Башкирское языкознание в деятельности Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. № 1. С. 69–76.

©Ишегулова А.М., 2026

УДК 821.512.141

Кунафин Г.С.
г. Уфа, Россия

РОЛЬ М. ГАФУРИ В РАЗВИТИИ МАНИФЕСТАЦИОННО-ПУБЛИЦИСТИЧЕСКОГО ТИПА ПОЭЗИИ В БАШКИРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Аннотация. *В лирическом роде литературы часто встречаются произведения манифестационно-публицистического типа, характерной чертой которых являются открытая манифестация своих мыслей, своего отношения – одобряющего или отвергающего, негодующего или осмеивающего – на различные проблемы, явления и события прошлого и современности. Особенно большое значение они обретают в переломные моменты в истории народа и страны. Для башкирской культуры и литературы одним из таких решающих периодов были годы бурных исторических событий начала XX века. В это*

время к манифестационно-публицистической лирике обращались почти все поэты. Настоящим мастером этого типа поэзии был М.Гафури. Своими стихотворными обращениями-хитапами и стихотворными посланиями-мактубами он внес большую лепту в его развитие в идейно-тематическом и жанрово-стилевом плане.

Ключевые слова: *манифестационно-публицистическая поэзия, роль М.Гафури в развитии манифестационно-публицистической поэзии,, хитап, мактуб.*

Kunafin G.S.
Ufa, Russia

THE ROLE OF M. GAFURI IN THE DEVELOPMENT OF THE MANIFESTO-PUBLICISTIC TYPE OF POETRY IN BASHKIR LITERATURE

Abstract. In the lyrical genre of literature, works of a manifesto-journalistic type are often found, whose characteristic feature is the open expression of one's thoughts, one's attitude – whether approving or rejecting, outraged or mocking – toward various problems, phenomena, and events of the past and present. They gain especially great significance during *pivotal moments* in the history of a people or country. For Bashkir culture and literature, one such decisive period was the years of turbulent historical events at the beginning of the 20th century. At that time, nearly all poets turned to manifesto-journalistic lyrics. A true master of this type of poetry was M. Gafuri. With his poetic addresses-hitaps and poetic messages-maktubs, he made a significant contribution to its development in terms of ideas, themes, and genre-style aspects.

Keywords: manifesto-journalistic poetry, the role of M. Gafuri in its development, the genres khitap, maktub.

В годы бурных исторических событий начала XX в. к манифестационно-публицистической лирике обращались почти все башкирские поэты. Настоящим мастером этого типа поэзии был М. Гафури. Он внес большую лепту в развитие его идейно-тематического содержания и жанрово-стилевой природы. Продолжая традиции М. Акмуллы и М. Уметбаева [1; 2; 7; 8], он считал борьбу за повышение культурного и образовательного уровня родного народа своим первейшим долгом. Поэт выступал за демократизацию школьного образования, преподавание русского языка, овладение передовой русской и европейской культурой, технологией и основами светских наук, боролся против религиозного фанатизма, кадимизма и национальной обособленности, воспевал равенство и дружбу народов. Яркий пример тому – его хитапы «Знание» (1902), «Поучительное стихотворение» (1902-1903), «Положение мусульман в других государствах» (1904), «Прогресс» (1905), «Европа-Азия» (1906), «Положение англичан» (1907) [3, с. 31, 41 – 49, 61 – 63, 93, 109 – 111, 152 – 154; 4, с. 126 – 127]. Автор этих стихотворных обращений еще далек от понимания природы социально-классовых противоречий общества. Он придерживался идеи национально-культурного движения. Его призывы и требования в основном питались иллюзиями об общегражданской свободе. Проповедование идей национального единства («зачем нам на группы разбиваться?!»), эмансипации женщин, нравственного воспитания людей; призыв к просвещению, развитию национальной культуры, к прогрессу через реформы, «европеизации» общественной жизни, критика отсталости и кадимизма – вот основные мотивы его стихотворных обращений-хитапов [5, с. 199 – 201; 6, с. 202].Например, его произведение «Знание» прямо завершается «программными» просветительскими мыслями, сконденсированными в лозунг:

Выписывать различные газеты нам надо,
И читать национальные романы!..
Изучать различные науки нам надо...
И привести наши школы в порядок... [3, с. 34].

В призыве к прогрессу поэт не ограничивается голословной риторикой, громкими лозунгами, а стремится воплотить свой идеал просвещенности в конкретных образах. Развивая

традиции своих предшественников М. Акмуллы и М. Уметбаева, он создает своеобразный обобщенный образ борца за все новое, что способствует развитию просвещения, науки и культуры, воспитанию благородных нравственных качеств. Если у Акмуллы и Уметбаева это отдельные личности – ученые-просветители Ш. Марджани и М. Биксурин, то у М. Гафури – огромная страна Россия или цивилизованная Европа [5, с. 215].

Бурные революционные события 1917–1918 годов еще более расширили проблематику, идейно-тематический диапазон жанра хитап, усилили его гражданское и социальное звучание. В эту пору почти все поэты обращались к этому жанру. Несколько призывных стихов, обращенных непосредственно к массам, написал М. Гафури. В его хитапах «Не бойтесь!..», «Долой войну!», «Дни свободы» острее стали звучать вопросы просвещения, культуры, эмансипации женщин и особенно борьбы за свободу. Поэт во весь голос приветствовал приход свободы, воспевал прогрессивные устремления и душевные порывы своего народа, призывал его бороться до конца за прекращение несправедливой империалистической войны, за освобождение от многовековой социальной и национальной кабалы [3, с. 418, 419, 420; 4, с. 128].

Одним из ведущих жанров башкирской манифестационно-публицистической поэзии является мактуб – стихотворное письмо-послание, обращенное к субъекту [5, с. 230–231]. Благодаря творческим поискам М. Гафури этот жанр в начале XX века приобрел социально-политическую окраску, стал более многогранным по тематике и проблематике, жанрово-стилевому своеобразию. Наряду с драматическим “летописанием” судьбы лирического героя и этически взыскательной назидательностью и исповедальностью в нем усилилась тенденция углубленного осмысления жизни, что не могло не вызвать перемен в системе стиля. М. Гафури, не нарушая канонов жанров манифестационно-публицистической лирики, насыщал свои мактубы таким злободневным содержанием, такой острой критикой господствующих классов, их морали, старых порядков и обычаев, невежества и культурной отсталости родного народа, такой страстной жаждой равенства и свободы для личности и народа, что все использованные им старые поэтические формы, способы приобретали новый смысл, новое звучание, раскрывая читателям свои новые грани. Поэт стремится пробудить в людях присущую им от природы жажду действия и преобразования. Он верит, что в любом человеке таится страсть созидания, страсть социального строительства, разбудить которую он и пытается, обращаясь к современным мужчинам и женщинам, шакирдам и девушкам, а также к детям. В его понимании человек заключает в себе две сущности: он велик и значителен по заложенным в нем возможностям, но довлеющие над ними обстоятельства жизни, окружающая его действительность часто делают его незначительным и мелким. Но в понятие «среда» поэт включает лишь надстроечные явления – это, как правило, семейные, нравственные отношения людей, способствующие формированию характера человека. Поэтому он уделяет особое внимание двум областям жизни – образованию и нравственному воспитанию людей [5, с. 256; 6, с. 196–197]. Вера в решающую силу разума и нравственности, в мечту добиться царства всеобщего благоденствия с их помощью пронизывали все мактубы и очень близкие к ним по своей жанровой природе шикаятнаме (стихотворение-жалоба) и васыятнаме (стихотворное завещание) М. Гафури. Их критический дух, социальный контекст отразились прежде всего в морально-этических оценках действительности, в резких противопоставлениях материальных и духовных ценностей. Так, в своем первом же литературном опыте «Шакирдам ишана» (1902) М. Гафури, обращаясь к форме жанра мактуб, стремится к утверждению непреходящей ценности человека, в котором превыше всего ставятся его разум и нравственность. В них молодой поэт видел источник всех добродетелей. С этих позиций он дал нравственную оценку «деятельности» ишана, подверг критике средневековые религиозные догмы, сорвал ореол святости с «ученого мужа» и раскрыл его гнусную нравственную сущность – жадность, жестокость, бездарность, двуличие. А в довольно большом мактубе «Жалоба одного татарского шакирда на свое положение» (1906), адресованном молодым шакирдам-подросткам, от имени «тридцатилетнего шакирда», М. Гафури уже открыто обрушивается не только на служителей культа, приверженцев

средневековой схоластики, но и на всю старую религиозно-схоластическую систему образования. Это уже новые идейные нотки, новый поворот темы просвещения в содержании жанра мактуб. Для их передачи М. Гафури умело использует канонические, традиционные поэтические приемы и средства, нашедшие широкое применение в мунажатах и баитах известных и анонимных авторов. Лирический герой этого мактуба напоминает героев мунажатов-элегий «Душа в теле» Х. Салихова и «Мое положение было невыносимо» Ш. Заки. Он, так же, как и мюрид Х.Салихова и шакирд Ш. Заки, жалуется на свою несчастную судьбу. Но содержания этих жалоб совершенно различны. В послании М. Гафури стенание шакирда приобретает иное звучание, иную идейную направленность. Если лирические герои Х. Салихова и Ш. Заки были слепыми приверженцами религиозной ортодоксии и искренне каялись в том, что в свое время по невежеству и лености не выполняли как следует указаний бога, канонов шариата, то шакирд М. Гафури горюет, потому что по своей наивности в течение 15 лет на арабском языке усердно изучал никому ненужные религиозные дисциплины. Образ шакирда входит в мактуб прежде всего не как образец правоверного мусульманина, а как показатель высшей ценности человека, во имя которого звучит в нем и протест против старых порядков, суеверий и схоластики, и антиклерикальные умонастроения. Именно возвышение человека, доверие к нему, его защита делают послание-мактуба М.Гафури близким к многочисленным читателям, в последней части которого волнующие элегические строки, повествующие о драматичной судьбе «бородатого детины», резко заменяются возвышенно-патетическими строками, призывающими молодых извлечь урок из жизни таких, как этот шакирд, наивных, послушных и беспечных их предков, приложить усилия к преобразованию старой системы обучения и воспитания, учиться нужным в жизни наукам и ремеслам [6, с. 200].

Декларативно-манифестационные, дидактические, публицистические черты поэзии особенно усилились в годы революции 1905–1907 годов. Именно в эти бурные годы появились первые мактубы и васыятнаме – стихотворное завещание на политическую тему. Высшим достижением политического стихотворного послания и завещания явились произведения «Стихи радости», «Завещание 1906 года 1907 году» и «Ответ 1907 года 1906 году» М. Гафури. В них подъем движения народных масс, пробуждение их революционного и национального самосознания находят восторженный отклик. Первое произведение от начала до конца проникнуто панегирическим духом. Поэт от всей души приветствует революцию:

Эй, перо, веселей! Нажимай что есть силы!
Эй, перо, потрудись, не жалей чернил!
Я народу письмо-поздравление пишу:
Горе из дому прочь, светлый час наступил! [3, с. 83; 6, с. 124].

М. Гафури высоко оценивает принесенную народу революцией свободу, с огромной радостью и гордостью сравнивая ее со «свежим ветром», «теплой весной».

В 10-е годы XX века, в годы черной реакции и первой империалистической войны, в башкирской поэзии начался процесс освобождения «эпистолярных» жанров от открытой манифестационности, дидактизма, рассудительности в изложении мыслей и чувств. Теперь мактуб, теряя свое социально-политическое содержание, манифестационно-публицистическое начало, как бы возвращается в свое исходное, первоначальное положение, приобретает заново узколичностные, камерные черты. В нем начинает преобладать медитативно-лирическое начало. Мактуб теперь превращается как бы в лирический дневник, во внутренний монолог, исповедь, становится источником раскрытия «законов сердца», «диалектики души». Объектом его художественного отображения являются чисто житейские, в основном любовные проблемы. Так постепенно формируется в башкирской поэзии лирико-психологический тип стихотворного послания.

Как и многие поэты, М. Гафури в своих мактубах также идеализировал прекрасное в женщине и безотчетно преклонялся перед красотой, говорил о любви как о земной радости и великом счастье, об озарении среди мракобесия. Здесь следует сказать, что мир романтичной любви и красоты выступает у него как своеобразная реакция на жестокую действительность,

но ни в коем случае не как бегство от нее. Поэтому в его любовных стихотворных посланиях нашли отражение не только возвышенно романтические, «небесные» («ангел», «соловей», «роса», «трон рабства», «частица сердца», «лучи солнца»), но и «земные», порою едкие и страстные слова. Вслед за великим Г. Тукаем М. Гафури заявил, что красота небесных гурий достойна всяческой похвалы, но земная девушка милее их. Лирического героя его мактубов привлекают прежде всего богатство внутреннего мира, нравственная чистота, трудолюбие возлюбленной. Создавая идеальный образ земной девушки, поэт хочет видеть ее и скромной, и разумной, и женственной, и образованной, и жизнедеятельной. Поэтому в его некоторых мактубах медитативно-лирического характера стали появляться элементы рассудочности и назидательности, «тягаться» рациональное с чувственным («Юной школьнице», «Не обманись!», «Обманутый влюбленный», «Хадисе», «Нежное слово-обращение одной воспитанной матери к своей дочери-школьнице», «Любовь школьницы к родителям», «Слова радости школьниц» и др.).

В годы нового революционного подъема и бурных исторических событий 1914–1917 годов жанр стихотворного послания постепенно теряет свои камерные черты, медитативно-лирические начала, заново приобретает манифестационно-публицистический характер. Как и многие башкирские поэты, М. Гафури стал использовать его в агитационных целях, для пропаганды идей национального прогресса. В его мактубах реалистическая линия стала более весомой. В них усилился критический дух, социальный контекст; расширился тематический горизонт, медитативно-элегические нотки часто чередуются с возвышенно-одическим стилем, призывами и лозунгами. Так, в эти годы М. Гафури наряду с мактубами на традиционно культурно-просветительские и этические темы, пресыщенными разного рода призывно-назидательными элементами («Призыв к школе»), написал стихотворные послания социально-публицистического типа на общественно-политические темы. Таково, например, стихотворное послание «Видно, нет тебя Аллах!», полное гневными словами протеста против войны, против несправедливости:

О, Аллах, видно, нет тебя! Если б ты был,
Ты карал бы неправду и сеял добро,
И не тратил своих сверхъестественных сил,
Чтоб возвысились золото и серебро…
Не глядел бы сквозь пальцы на слезы и кровь,
И не мог бы спокойно стенаньям внимать
[3, с. 399; 4, с. 114].

В 1915–1917 годы М. Гафури написал еще несколько стихотворных посланий, посвященных теме войны и свободы. В мактубе «Кто он?» (1915) поэт раскрывает братоубийственный характер войны, откровенно разговаривая с солдатом, которого заставляют убивать такого же простого человека, как он сам, призывает его сбросить с себя ярмо рабства и «стать хозяином своей судьбы». Другое его стихотворное послание под названием «Другу, пропавшему без вести на войне» представляет собой череду риторических вопросов, заданных в форме обращения, требующего конкретного отклика-ответа. Эти вопросы вытекают из реальных обстоятельств жизни и лишены нарочитости. Они, хотя и адресованы конкретному, пропавшему без вести на войне солдату, имеют общенародное, социально-политическое значение: почему, ради чего ты лил свою кровь; почему о тебе никто ничего не знает, ты же человек, а не иголка, потерявшаяся в стогу сена; кому нужна и выгодна эта кровопролитная война? Сам поэт не дает ответа на них и тем самым создает в послании эмфатическую интонацию, заставляя задуматься над поставленными вопросами самих читателей. В стихотворном послании «Противникам свободы» (1917) М. Гафури уже не ограничивается только постановкой вопросов, а стремится разъяснить «противникам свободы» и всему народу суть происходящих событий, открыто заявляя: «Пора сказать правду... Народ – не игрушка властелинов... Пора покончить с войной... И мир человеческий освободить от грязных рук!» [3, с. 428].

Безусловно, все эти социально-публицистические, национально-публицистические, лирико-психологические мактубы и хитапы М. Гафури непосредственно продиктовывались душевным настроем народа. Им совершенно не свойственны благодушная созерцательность, некая расплывчатость, эфемерность, воздушность. Яркое доказательство тому – его произведение «Красное знамя», которое стало гимном освободительной борьбы.

Таким образом, зарю больших социально-политических перемен М. Гафури встретил в роли подлинного певца народа, глашатая идей свободы и равенства. Как истинный поэт он шел в авангарде демократической башкирской литературы, внес большую лепту в развитие в ней манифестационно-публицистического типа лирики, принципов просветительского и критического реализма, прогрессивного романтизма.

Список источников и литературы:

1. Вильданов А.Х., Кунафин Г.С. Башкирские просветители-демократы Х1Х века. М.: Наука,1981. 256 с.
2. Вильданов А.Х. Акмулла – певец света и разума. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1981. 168 с. (на башк. яз.).
3. Гафури М. Сочинения. В 4 т. Т.1. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1978. 496 с. (на башк. яз.).
4. Гафури М. Утро свободы. Стихи и поэмы. М.: Сов. Россия, 1980. 448 с.
5. Кунафин Г. С. Башкирская поэзия Х1Х – начала ХХ века. Уфа: Гилем, 2011. 480 с.
6. Кунафин Г.С. Идейно-художественные особенности башкирской литературы начала ХХ века. Уфа: Гилем, 2016. 368 с. (на башк. яз.).
7. Кунафин Г. С. Поэтическая радуга Акмуллы. Уфа: Китап, 2011. 272 с. (на башк. и рус. языках).
8. Кунафин Г. С. Просветитель и писатель Мухаметсалим Уметбаев. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1991. 256 с. (на башк. яз.).

© Кунафин Г.С., 2026

УДК 398.1

Лебедева Е.А.
г. Саранск, Россия

ЭПИЧЕСКАЯ ПЕСНЯ В МОРДОВСКОМ ФОЛЬКЛОРНОМ РЕПЕРТУАРЕ

Аннотация. *Данная статья посвящена эпической песне в фольклорном репертуаре мордвы. В ней говорится об истоках возникновения основных образов эпической песни, об их особенностях, исследуется способность мордовского народа к поэтическому осмыслению окружающей его действительности. Здесь мы исследуем содержание наиболее древних эпических песен мордовского народа и их взаимосвязь с представлениями древней мордвы о законах мироздания.*

Ключевые слова: *мордва, фольклор, героические песни, семейно-бытовые песни, эпическая поэзия, мифология.*

Lebedeva E.A.
Saransk, Russia

AN EPIC SONG IN THE MORDOVIAN FOLKLORE REPERTOIRE

Abstract. *This article is devoted to the epic song in the Mordovian folklore repertoire. The origins of the main images of the epic song and their features are explored in this article, which examines the ability of the Mordovian people to poetically comprehend their reality. Here, we examine the content of the most ancient epic songs of the Mordovian people and their relationship to the ancient Mordovian beliefs about the laws of the universe.*

Keywords: *Mordva, folklore, heroic songs, family songs, epic poetry, and mythology.*

Мордовское музыкальное народное творчество олицетворяет собой веками накопленные непреходящие ценности, музыкальный опыт мордовского народа. Социальная функция мордовского музыкального фольклора, как органичной части музыкальной культуры, заключается в комплексном воздействии на личность – духовном, нравственном, эстетическом. С другой стороны, данное искусство несет в себе национальное своеобразие, которое проявляется в национальном характере, языке, этническом самосознании, национальном мировоззрении, а также в своеобразном музыкальном языке, который посредством звуков передает национальный колорит мордовской культуры.

Эпическая песня занимает в мордовском фольклорном репертуаре значительное место. Жизнь ее в хоровом исполнении является важнейшей национальной особенностью. Хоровое исполнение рассчитано на несколько минут, поэтому здесь не может быть большой развернутой поэмы. Исходя из особенностей мордовской эпической поэзии, все ее разнообразие условно можно разделить на героические, семейно-бытовые и исторические песни.

В мордовском фольклоре имеется большая группа песенных произведений мифологического и сказочного содержания. Древнейшими являются песни-мифы, повествующие об образовании земли. Первоначальное возникновение суши, воды и света связывается в них с образами трех рыб [2, с. 95].

К ранним песням относятся и такие произведения, в которых защитником интересов народа выступает девушка. Это песни о девушке и смерти, о девушке, вступающей в конфликт с земными и небесными поработителями и т.д. К таким относятся песни о девушке Литове и о построении города. Небесная семья в песнях о Литове изображается как чужой род со своими порядками, бытом, нравом. В подчинении Громовика находится не только покровительница ветра и сноха Литова, но и сын Молния [5, с. 27].

В основу песен и преданий о строительстве положены древние суеверные представления о необходимости принесения жертвы местному божеству, чтобы прочнее стояло общественное сооружение: город, мельница, крепость. Здесь повествуется о том, что старейшины и жрецы, убедившись в невозможности закончить построение здания без принесения жертвы, путем жребия выбирают девушку в качестве жертвы. В более поздних песнях эта жертва добывается при помощи насилия и обмана. В некоторых песнях старейшины пытаются заменить человека-жертву вещами, животными. В сохранившихся до нашего времени песнях о построении города изображаются не исторические события, а прежде всего строительный обряд и взаимоотношения между членами коллектива [1, с. 21].

Многие песни мифологического и героического содержания связаны с матриархальными героями, богинями, чудовищами. Песни о борьбе человека с чудовищем убеждают, что в них не выработано понятие общемордовской земли, нет общенационального героя.

Сравнительно ранними надо считать и песни, осуждающие охоту, песни о состязании коня с соколом и другие, воспевающие превосходство земледелия над другими формами хозяйства. Многие песни изображают не только охотника, но и рыболова, которого чаще всего зовут Андямо. К рыбаку Андямо отношение такое же отрицательное, как и к охотнику, ибо они ведут бесхозяйственную и плохо обеспеченную жизнь. Девушка дает согласие быть женой земледельца: у того богатство – полные закрома ржи и пшеницы. В песнях о коне и соколе прослеживается все та же символика: конь – символ земледелия, сокол – охоты [4, с. 311].

Песни и предания о Тюште тоже относятся к древнейшему периоду истории мордвы. Старик Тюштя ни в одной песне не выступает общемордовским правителем: он – старейшина определенных групп, родов, племен. В эрзянских песнях он эрзянский предводитель, а в мокшанских – мокшанский.

Семейно-бытовые балладные песни связаны с жизнью народа, порождены его эстетическими потребностями. Идеи и образы в этих песнях богаты и разнообразны. Здесь можно встретить песни, напоминающие мифологический эпос, сказочные приемы и черты

героической песни, а также приемы и образы лирической песни. Действие песни может происходить как в реальном мире, так и в фантастическом, сказочном.

В мордовском фольклоре обнаруживаются остатки былого почитания медведя. В эрзянской свадебной музыке и поэзии вплоть до последнего времени отводилась значительная роль веселому медведю, символизирующему размножение будущей супружеской пары. Вероятно, с почитанием медведя связаны и эрзянские песни, изображающие его как мужа мордовки, у которой родятся дети. В песнях подчеркивается хорошая, дружеская и обеспеченная жизнь с медведем, его добродушие и заботливость. Поэтому героиня песни, потеряв мужа или своих медвежат, глубоко переживает это. Другой семьи она не мыслит и негодует на отца и братьев, погубивших ее мужа и детей [8, с. 1100].

Сказочные мотивы встречаются и в других семейно-бытовых балладах: о поющей дудочке, о мачехе и падчерице. Старшая сестра из зависти убивает младшую, и на могилке вырастает береза. Скрипач делает из нее скрипку или дудочку, и та рассказывает всем о своей трагедии. Или в песнях о мачехе и падчерице, как и в сказках, мачеха дает невыполнимые задания. В одних песнях падчерице помогает мудрый седой старик, а в других – покойная родная мать, которая живет в могиле. Симпатии народных певцов целиком на стороне невинной кроткой девушки.

Ведение земледелия в лесных районах требовало создания большой семьи, большого количества рабочей силы. Это вынуждало женить малолетних детей, чтобы, не дожидаясь зрелости жениха, получить добавочную рабочую силу. Семья невесты была заинтересована как можно дольше удержать ее в своем доме и только в 20–30 лет выдавать в чужую семью. Мордовская семейно-бытовая баллада не скупится на разностороннее изображение трагедии неравновозрастного брака не только для жены, но и для мужа: в пору зрелости он переживает разлад с женой-старухой [2, с. 105].

Протест девушки против семейного угнетения порой приобретает форму острого конфликта и переходит в проблему взаимоотношений между отцами и детьми. В песнях создаются разные ситуации, порой приводящие к трагедии. Мордовские баллады о разновозрастных браках, о конфликте между отцами и детьми в своей основе порождены стыком двух эпох – затухающей патриархальной и вступившей в жизнь капиталистической [6, с. 90].

Таким образом, мордовская музыка – многогранная и самобытная сфера творчества внутри большого пласта национального искусства. Народная музыка мордвы берет свое начало с древних времен. На протяжении веков она входила в соприкосновение с культурами других народов, образуя новые особенности внутри формирующихся жанров. Эпическая песня в мордовской музыке выделяется в особое направление, которое несет в себе реакцию общества на происходящие события.

Список источников и литературы:

1. Безаев М.И. Эрзя, мокша-река времени. Нижний Новгород, ОДМКЦ «Ялгат», 2006. 105 с.

2. Беляева Н.Ф. Традиционное воспитание детей у мордвы. Саранск: Морд. кн. изд-во, 2000. 305 с.

3. Бояркин Н.И. Мордовское народное музыкальное искусство. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1983. 421 с.

4. Всё о Мордовии: Энциклопедический справочник / Сост. Н.С. Крутов, Е.М. Голубчик, С.С. Маркова. Саранск: Морд. кн. изд-во, 2005. 727 с.

5. Занимательная фольклористика / Под общ. ред. Л.В. Седовой. Саранск: Морд. кн. изд-во, 2015. 112 с.

6. Инжеватов И.К. Топонимический словарь Мордовской АССР. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1987. 263 с.

7. Калитина Н.П. Очерки о мордовском музыкальном театре. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1986 г. 104 с.

8. Мордовия / Под общ. ред. В.А. Юрченкова. Саранск: Морд. кн. изд-во, 2004. 1276 с.
9. Мордовское устное народное творчество / Под общ. ред. А.В. Алешкина. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1987. 507 с.

© Лебедева Е.А., 2026

УДК 391.3 (=512141)

Махмудов А.Р.
г.Уфа, Россия

ФОРМИРОВАНИЕ ВИЗУАЛЬНОГО КАНОНА БАШКИР: ИСТОЧНИКИ, РЕПЛИКИ, КУЛЬТУРНЫЕ КОНТЕКСТЫ

Аннотация. *В статье рассматривается роль фотоматериалов Первой Всероссийской этнографической выставки 1867 г. в формировании устойчивого визуального канона башкирской культуры во второй половине XIX – начале XX века. На основе музейных и опубликованных источников выявлены основные типы реплик оригинальных фотоснимков, установлены ключевые авторы этих реплик и сферы их распространения.*
Ключевые слова: *башкиры, этнография, музейная коллекция, одежда, фотографии.*

Makhmudov A.R.
Ufa, Russia

THE FORMATION OF THE BASHKIR VISUAL CANON: SOURCES, REPLICAS, CULTURAL CONTEXTS

Annotation. *The article examines the role of photographic materials of the First All–Russian Ethnographic Exhibition in 1867 in the formation of a stable visual canon of Bashkir culture in the second half of the 19th – early 20th century. Based on museum and published sources, the main types of replicas of the original photographs have been identified, the key authors of these replicas and their distribution areas have been identified.*
Keywords: *Bashkirs, ethnography, museum collection, clothes, photographs.*

Первая Всероссийская этнографическая выставка 1867 г. в Москве стала важнейшим событием, впервые системно представившим этническое многообразие Российской империи. В ее этнографическом и антропологическом отделах экспонировались не только этнографические коллекции, но и визуальные материалы – фотографии, литографии, зарисовки. Башкирская культура была показана как целостный этнографический комплекс, включавший костюм, убранство жилища и типы внешности [2]. Ключевым фотографическим источником стали снимки А.Д. Петровой, сделанные в июне 1866 г. в Уфе. Серия из 46 постановочных фотографий запечатлела убранство кибитки и антропологические типы 16 башкир из Уфимского и Белебеевского уездов. На снимках зафиксированы редкие элементы традиционного костюма: шлемовидные головные уборы калябаш, шелковые халаты елян, вышитые мужские рубахи. Альбуминовые отпечатки А.Д. Петровой отличались высокой художественной выразительностью и колористической достоверностью, что обусловило их широкое тиражирование для ряда последующих визуальных интерпретаций. В частности, они воспроизводились в изданиях В.Н. Харузиной «Сказки русских инородцев» [9, с. 93–96], а также в каталогах РЭМ «Народы России. XVIII – начало XX века», «Славяне Европы и народы России» [8, с. 74–75] и «Образы Империи» [5, с. 70–73].

Еще одним значимым корпусом фотоматериалов стали снимки ателье «Шерер и Набгольц», запечатлевшие группу башкир возле кибитки (*тирмә*) [1, с. 77]. Эта композиция неоднократно репродуцировалась: она встречается в каталоге «Русские народы: наброски пером и карандашом» (рисунки Л.Л. Белянкина) [7] и в издании «Живописная Россия» [3,

с. 59]. После закрытия выставки фотоматериалы активно использовались для создания новых визуальных продуктов. Альбом Н.Ф. Добровольского включал 30 раскрашенных снимков манекенов в народных костюмах; хранящийся в Государственном историческом музее (ГИМ) экземпляр отличается документальной точностью и вниманием к деталям. Особую функциональную нагрузку имела серия Т.А. Митрейтера: раскрашенные акварелью фотографии манекенов служили «инструкцией» для музейных сотрудников по уходу за костюмами и их реставрации, обеспечивая возможность точного воспроизведения утраченных или поврежденных элементов.

Художественные интерпретации фотоматериалов представлены работами С.В. Малютина, который в своих акварельных этюдах «Девушка-башкирка», «Башкир-старик» прямо отсылался к манекенам Румянцевского и Исторического музеев, что демонстрирует, как музейные экспонаты становились источником художественного творчества. Широкое распространение этнографических образов происходило через просветительские и учебные издания. Альбом «Народы России» издательства «И. Кнебель» включал таблицу А.В. Докучаева, иллюстрировавшую бытовые сцены (помол муки, доение кобылиц) и воспроизводившую типы и костюмы на основе фотографий и манекенов Дашковского музея [4]. Еще одним источником популяризации башкир стали массовые художественные альбомы, такие как «Россия в картинах: где на Руси какой народ живет и чем промышляет» (составители С. И. Гречушкин и А. А.Сольдин). Иллюстрации А.А. Синцова точно повторяли костюмные комплексы башкир, представленные на музейных манекенах [6]. Завершает ряд значимых визуальных источников деятельность фотографа К.А. Фишера, создавшего, в частности, фотографии башкир фигур-манекенов, которые были использованы в энциклопедии «Товарищества А. Гранат и К°» [10].

Фотоизображения с Первой Всероссийской этнографической выставки 1867 г. стали важнейшим источником формирования визуального канона башкирской культуры во второй половине XIX – начале XX века. Их тиражирование в виде литографий, раскрашенных снимков, открыток, иллюстраций в альбомах, школьных таблицах и даже в оформлении конфетных упаковок обеспечило широкое распространение устойчивых образов башкир в российском обществе. Реплики, созданные такими авторами, как Т.А. Митрейтер, Л.Л. Белянкин, С.В. Малютин, Н.Ф. Добровольский, А.В. Докучаев, К.А. Фишер и др., выполняли одновременно историко-информативную, просветительскую и художественно-оформительскую функции. Копирование сцен у кибитки, костюмов, антропологических типов и предметов быта способствовало формированию представления о башкирах как о полукочевом народе с ярко выраженными этнокультурными особенностями.

Таким образом, фотоматериалы выставки 1867 г. не только зафиксировали этнографическую реальность своего времени, но и инициировали процесс создания «канонических» образов, надолго закрепившихся в общественном сознании. Современные исследователи, обращаясь к этим материалам, должны учитывать, что за каждым изображением стоит не только этнографическая фиксация, но и определенная культурная интерпретация, отражающая научные и общественные представления эпохи.

Список источников и литературы:

1. Всероссийская этнографическая выставка 1867 г. Исторический очерк структуры выставки, описание и перечень предметов, которые были на выставке, и протоколы выставки. Заседания комитетов по структуре выставки. Т. 29. Вып. 1. М., 1878.

2. Гурвич Н. Этнографическая коллекция для этнографической выставки // Уфимские губернские ведомости. 1866. 30 июля. № 31.

3. Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / Под общ. ред. П.П. Семенова. Т. 8: Среднее Поволжье и Приуральский край. Ч. 2: Приуральский край. СПб.: Тип. М.О. Вольф. М., 1901.

4. Народы России: 24 художественно исполненные стенные таблицы в красках / Под ред. Н.А. Янчука. М., 1905.

5. Образы Империи: фотография на Всероссийской этнографической выставке 1867 года: альбом / Авт. и сост. К.Ю. Соловьева. СПб., 2022.

6. Россия в картинках. Где на Руси какой народ живет и чем промышляет: художественный альбом / Сост. С.И. Гречушкин и А.А. Сольдин. Вып. 1. М., 1906.

7. Русские народы: наброски пером и карандашом. Ч. 1. Вып. 2: Европейская Россия. Вып. 2. М., 1894.

8. Славяне Европы и народы России: к 140-летию Первой этнографической выставки 1867 г. СПб., 2008.

9. Харузина В. Н. Сказки русских инородцев: с краткими бытовыми очерками и иллюстрациями. М., 1898.

10. Энциклопедический словарь русского библиографического института Гранат. Т. 5: Барнав-Биология. 11-е стереотип. изд. до 33-го тома. М., 1926.

© Махмудов А.Р., 2026

УДК 821.161.1

Набиуллина Г.М.
г. Уфа, Россия

КОНЦЕПЦИЯ ЕДИНСТВА СТАРОВЕРОВ С ПРИРОДОЙ В ТРИЛОГИИ «ЗОЛОТО АЛДАНА» К. ЗИГАНШИНА

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *Статья посвящена анализу трилогии «Золото Алдана» К. Зиганшина. Сила воздействия произведений народного писателя заключена в стремлении донести до читателя мужественность героев в поиске пути истины для сближения с Творцом на лоне природы. Особое место в его творческих интересах занимает история православия, судьба сторонников и представителей старой веры, которая составляет смысловой фундамент романов его трилогии. Естественность и органичность произведений писателя обеспечивает искреннее и правдивое отношение староверов к своей истории и окружающему миру.*

Ключевые слова: *старообрядцы, молитва, сакральное пространство, скит, чистота православия.*

Nabiullina G.M.
Ufa, Russia

THE CONCEPT OF THE OLD BELIEVERS UNITY WITH NATURE IN K. ZIGANSHIN'S TRILOGY "THE GOLD OF ALDAN"

Abstract. *The article is devoted to the analysis of K. Ziganshin's trilogy "The Gold of Aldan". The power of the People's Writer's works lies in his endeavor to convey the fortitude of his characters as they seek the path of truth and strive to draw closer to the Creator amidst the natural world. A special place in his creative focus is occupied by the history of Orthodoxy and the fate of the Old Believers, which forms the semantic foundation of his trilogy. The naturalness and organic quality of the author's works are ensured by the sincere and truthful attitude of the Old Believers toward their history and the world around them.*

Keywords: *Old Believers, prayer, sacred space, skete, purity of orthodoxy.*

Камиль Зиганшин стал истинным певцом природы, с любовью описывающим окружающую нас среду и животный мир. Эволюция творчества писателя связана с его многочисленными путешествиями, после которых мужал его талант. Художественная широта и мощь творчества К. Зиганшина берут начало в негасимом пламени любви, возгоревшемся в

его душе с детских лет, и в полной сосредоточенности на познании и художественном постижении единства человека с природой через писательскую философию.

О мастерстве писателя свидетельствуют его произведения «Маха, или История жизни кунички» (1992), «Боцман» (1994), «Щедрый Буге» (1996), «Рассказы таежника» (1998), «Боцман. Таежные повести» (2001), «Скитники» (2006), «Золото Алдана» (2010), «Возвращение росомахи» (2015), «Хождение на Студеное море» (2020), «Таежными тропами» (2021, 2023). Кроме того, увидели свет его книги по следам кругосветки «От Аляски до Эквадора» (2016), «На оборотной стороне Земли» (2017), «Серле тайга» («Таинственная тайга») (2025).

Творчество К. Зиганшина высоко оценено в статьях и рецензиях известных личностей, его соратников по перу, журналистов и литературоведов, таких как Ю. Андрианов, М.А. Ахметшин, Р.Н. Баимов, Ю. Байджанова, Р.Т. Бикбаев, В. Бондаренко, А. Галяутдинов, Т. Ганиева, Г.Н. Гареева, Н. Дроздов, О.Г. Евдокимова, С. Замлелова, М. Карим, В. Мазин, И. Малютин, Я. Мустафин, Г.М. Набиуллина, Р. Низамова, И. Никоненко, И.О. Прокофьева, В. Распутин, Р.Х. Тимергалина, А.А. Файзрахманова, А. Филиппов, В. Хайруллин, А.О. Хужахметов, С. Чураева, Р. Шарипов, В. Ярцев.

К. Зиганшин относится к той когорте писателей, которые формируют отношение читателя к живой природе через свое творчество. События из жизни писателя нашли отражение в серии таежных пейзажей, оживленных лесными зверями и хищниками. Как путешественник, он побывал от Аляски до Эквадора, прошел огромный путь, требующий от человека огромного мужества, веры в себя и окружающий мир.

Прошло 30 лет упорного труда, прежде чем К. Зиганшин написал свою трилогию «Золото Алдана», которая объединяет романы «Скитники», «Золото Алдана» и «Хождение на Студеное море». В трилогии представлены правдивые и искренние герои – староверы. Мужественные герои трилогии К. Зиганшина вызывают чувство восхищения своим благородством и бережным отношением к природе.

Первый роман трилогии «Скитники» начинается с истории Василия Шмурьева, потомка знатного княжеского рода, выросшего в родовом поместье близ Твери. Будучи набожным человеком, он отказался от знатного происхождения, удалился в монастырь, принял монашеский постриг, получил новое имя Варлаам и обосновался в лесах Ветлужского края недалеко от староверческого скита, где изучал природу и книги. Усердное освоение книги «Травознаи Руси» и окружающей природы развивало в нем дар целительства. «*Осенью 1863 года, когда Варлааму перевалило за шестьдесят, воздал Творец преданному человеку – привел прямо к порогу его обители мальчонку лет десяти-одиннадцати…*» [1, с. 17], которого нарекли Никодимом. В последующем он будет среди переселенцев. С приходом путников из Ветлужского монастыря к старцу Варлааму от преподобного Константина начинается подготовка к переезду общины в Забайкальский край с целью спасти святыню старой веры – икону Святой Троицы древнего письма и сохранить чистоту православия. К середине лета 1873 года они добрались до стрельчатых гор Байкальского края. В Забайкалье староверы построили свой скит-деревню. Приход в скит казаков, смерть офицера от рук Колоды, встреча с человеком по прозвищу Лешак вынудили старообрядцев покинуть и Забайкальский скит. Герои романа были вынуждены передвигаться в поисках более спокойного места для жизни. Они искали место, которое находилось вдали от мирских соблазнов, не сбило бы с пути истины и сблизило бы с Творцом. В итоге, основав свой скит «Кедровая падь», они живут в молитвах с Богом и во взаимопонимании друг с другом, находя радость в каждодневном труде и воспитании нового поколения единоверцев. Богатство и широта природы родной страны предстает перед читателем в 31 рассказе романа, каждый из которых имеет свое название.

Место, описываемое в романе «Скитники», напоминает страницы из жизни преподобного Серафима Саровского, когда совсем юный Прохор (в мире) прибыл в Саровскую пустынь: «лес великий и древо, дубы и сосны, и прочия поросли, и в том лесу живущие многие зверие, медведи, рыси, лоси, лисицы, куницы, а по речкам…бобры и выдры» [5, с. 23]. Уединение овдовевшего Никодима у подножья Северного хребта на горном ключе и

его стремление к духовному совершенству, становление духовным помощником нуждающихся скитников, дающим наставления и советы, стекание к нему зверей, также созвучны с историей святого подвижника С. Саровского.

«Камиль Зиганшин не скрывает своей симпатии к староверам, и жизнь в старообрядческом скиту показана им как образец общественного устройства. Автор создал мир, изолированный от зла. Скитники живут по строгому уставу, за нарушение которого может последовать жестокое наказание, вплоть до изгнания. С внешним миром затворники не сообщаются, мирские соблазны не доходят до их уединенного, затерянного в тайге поселения» [2], – пишет С. Замлелова в своей рецензии на роман «Золото Алдана».

Скит староверов, созданный К. Зиганшиным, несомненно, напоминает сакральное пространство. «Исключительное достоинство сакрального пространства в том, что человек может войти в диалог с небесным миром и обрести состояние покоя, умиротворения, вдохновения» [4, с. 202]. Иератопия в романе «Скитники» ассоциируется с открытым пространством, которое расширяется посредством воображения. Пейзаж позволяет зримо представить душевный покой, счастье и удовлетворение героев произведения. Далее в романе «Скитники» автор повествует и описывает жизнь скитников «Кедровой пади» на фоне исторических событий, которые произошли в конце XIX – начале XX веков. После пережитого мора наставник скита Маркел запретил покидать Впадину. Все это воспринимается как божья кара, и название главы соответствует данной идее.

После рассказа «Божья кара» идет глава «Рождение Корнея», которая повествует о рождении третьего поколения скитников, внука Никодима от невестки эвенкийки и сына Елисея. Дальнейшие части посвящены детству и отрочеству Корнея. Писатель с любовью рассказывает про его первую охоту и прирученных им зверей. Друзья героя – и маленький беспомощный рысенок Лютый, и белый лосенок Снежок, и орленок Рыжик, и лиса Златогрудка, – выражают идею единства человека с природой. Портретная характеристика особой композиционной группировки персонажей, которая помогает расширить пространственное восприятие главного героя, также пронизана любовью.

Судьба была благосклонна к Корнею: он был любимчиком русского деда Никодима, его обожали и жители скита, и род деда Агирчи принимал его как своего. Корней многое познает в своих странствиях: он встречается как с отдельными персонажами, как Лешак, так и с народом эвенков; узнает о свержении царя Николая II, обнаруживает несколько скитов-призраков, встречает Григория, бывшего преподавателя богословия и старославянского, имевшего ученое звание профессора, и чудом уцелевшую юную девушку, которых приводит в скит. Позже, после ухода Маркела и Никодима, Григорий становится наставником скита «Кедровая падь».

В романе Корней многого достигает своей любознательностью и трудолюбием. Его стремление понять бытовой уклад других народов, принять полезные моменты, помогать им характеризует героя только с положительной стороны [3, с. 28]. Во втором странствии Корней встречает Лешака, в монашьей обители на вершине холма они обнаруживают кованые сундуки, медные сосуды, наполненные дорогой церковной утварью стародавних времен, золотым песком вперемешку с самородками, золотыми и серебряными монетами. Корней, воспитанный с рождения среди своих единоверцев, соблюдавший устав скита, достойно выдерживает испытание Господне, не поддается соблазнам богатства. Однако встреча со Светланой в романе «Золото Алдана» сбила Корнея с истинного пути, которому он следовал всю свою сознательную жизнь, и он был изгнан из скита единоверцами.

Первый роман «Скитники» оканчивается 1935 годом, а второй роман «Золото Алдана» начинается с событий 1935 года, которые происходят в глуши Алданского нагорья. В нем параллельно повествуется о жизни скита староверов, о судьбе царских офицеров и казаков, оторванных от мира. Среди них есть и подполковники, и совсем молодые ребята, которые в дальнейшем, после проб и ошибок, возродили монастырскую общину и превратили ее в крепкое хозяйство, «*поддерживаемое авторитетом старца Алексия – Лешака*» [1, с. 322]. Автор устами Антона Хлебникова, молодого юнкера, сына священника, доносит до читателя

размышления его отца о Боге: «… *в мире все поровну: есть день и ночь, есть плохие люди и хорошие, так же и у Бога есть супротивник – диавол. Он властвует под землей, а Бог на небесах. Земля же – поле их брани, на коем они сражаются за наши души. Бесы долго разжигали в нашем народе жажду перемен, и мы поддались им. Господь и решил – хотите жить по законам зла? Пожалуйста – мешать не буду, но сами потом расхлебывайте то, чего возжелали*» [1, с. 267–268].

В третьем романе «Хождение к Студеному морю» К. Зиганшина повествуется о путешествии Корнея с реки Алдан до Чукотки и Аляски в 1957–1961 годах.

Таким образом, перед читателем проходит целая эпоха российской истории, история православия, сторонников и представителей старой веры. Полно и реалистично представлен их быт в трилогии «Золото Алдана». К. Зиганшин своими произведениями открывает идеалы гуманизма, воспевает мужество и стойкость соотечественников, нравственную красоту и веру в Творца, их трудолюбие и коллективный дух на лоне природы. Создатели духовного общества – скитники – стремятся к более совершенным отношениям между людьми. Религиозностью и верой пронизана вся жизнь старообрядцев, она органически входит в повседневный быт и занимает в нем главное место. В Корнее художник сумел создать уникальный образ старовера, акцентируя его происхождение. Он находит общий язык не только со своими соплеменниками, но и с окружающей природой – животными, зверями и птицами, описание которой придает роману загадочный и таинственный характер. Композиция романов соответствует ящичной композиции восточных произведений, получившей широкое распространение и среди башкирских писателей. Главными принципами творчества К. Зиганшина стали серьезное отношение и преданность живой природе, верность жизненной правде и запечатление увиденного своими глазами. По-настоящему вершин творчества достигают творцы, для которых судьба родной земли была их судьбой.

Список источников и литературы:

1. Зиганшин К.Ф. Золото Алдана: роман в 2-х книгах. Уфа: Китап, 2010. 608 с.

2. Замлелова С. О диких степях Забайкалья... // Официальный сайт писательницы (http://www.zamlelova.ru/).

3. Коваева, Б.М., Бадмаева, Н.А. Гидронимы в калмыцких топонимических преданиях: тематика сюжетов и образы // Уфимский гуманитарный журнал. 2026. Т. 3. № 1. С. 24–31. https://doi.org/10.31833/sifk/2026.3.1.3.

4. Набиуллина Г.М. Мусульманская аксиология в современной башкирской прозе: монография. [Электронный ресурс] / ИИЯЛ УФИЦ РАН. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2026. 244 с. – URL: http://rihll.com/files/Knigi/2026/07/file291-3.pdf – Загл. с титула экрана. ISBN 978-5-91608-291-3.

5. Никонов В. Преподобный Серафим Саровский (К 120-летию кончины и 50-летию открытия мощей) // Журнал Московской Патриархии. 1953 № 7. С. 22–27.

6. Сайт писателя Камиля Зиганшина: www.ziganshin.ru.

© Набиуллина Г.М., 2026

УДК 82’282-1/-3/-6

Надергулов М.Х.
г. Уфа, Россия

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ МИР ГАЛИ СОКОРЫЯ: ПОЭТИКА МНОГООБРАЗИЯ

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *Известный башкирский поэт XIX в. Гали Сокорый оставил весьма богатое и многогранное творческое наследие. При жизни он подготовил и издал 4 поэтических сборника, после его смерти в конце XIX – начале XX столетия увидели свет еще 2 книги. Но*

большая часть произведений дошла до наших дней в рукописном виде. Кроме поэтических произведений, в архивах и библиотеках страны хранятся более 15 писем поэта, исторические сочинения, путевые и родословные записи. Все они являются ценными письменными источниками для тех, кто интересуется историей и культурой башкир XIX в.

Ключевые слова: *башкирская литература второй половины XIX в., творчество Г. Сокорыя, поэзия, проза, эпистолярная литература.*

Nadergulov M.Kh.
Ufa, Russia

RICH AND MULTIFACETED CREATIVITY OF GALI SOKORY

Abstract. *The renowned 19th-century Bashkir poet Gali Sokory left behind a rich and multifaceted creative legacy. During his lifetime, he compiled and published four poetry collections, and after his death in the late 19th and early 20th centuries, two books were published else. However, the majority of his works have survived to this day in manuscript form. In addition to his poetry, the country's archives and libraries contain more than 15 of the poet's letters, historical writings, travelogues, and genealogical records. All of these are valuable written sources for those interested in the Bashkir history and culture of the 19th-century.*

Keywords: *Bashkir literature of the second half of the 19th century, the works of G. Sokory, poetry, prose, epistolary literature.*

Противоречивый характер развития общественной мысли во второй половине XIX в. и идейно-эстетические искания в литературе наложили свой отпечаток на творчество многих писателей Урало-Поволжья, в том числе башкирского поэта Гали Сокорыя. Его литературное наследие характеризуется тематическим богатством и жанровым многообразием.

Гали Сокорый (Мухаметгали Габдессалихович Кииков) родился в 1826 г. в деревне Старый Чукур Бирского уезда Оренбургской губернии (ныне Татышлинский район Республики Башкортостан) в семье муллы. До 22 лет Мухамметгали учился в нескольких медресе Бирского, Осинского, Мензелинского и Белебеевского уездов, затем получил образование в знаменитом Стерлибашевском медресе и в 1850–1851 годах даже учительствовал в нем. Работая здесь вместе с известным поэтом Шамсетдином Заки, Г. Сокорый учился у него литературному мастерству. В 1852 г. он возвратился в родную деревню и прожил там всю оставшуюся жизнь. Умер поэт после продолжительной болезни 10 декабря 1889 г. и был похоронен на кладбище родной деревни.

В предисловии к рукописной книге «Сборник стихов Гали» («*Манзумат-и Галия*»), которая ныне хранится в фонде Национальной библиотеки Республики Башкортостан им. А.З. Валиди [10], поэт описывает свою жизнь в родной деревне следующим образом: «Мы являемся лесными башкирами. Сын хлебороба – хлебороб, сын крестьянина – крестьянин. Основное наше занятие – корчевать лес и делать на его месте сенокосные угодья и хлебные поля. Я все свое время и силы посвятил этим занятиям. С трудом получив указ (о назначении имам-хатибом), я построил дом, купил необходимую домашнюю утварь и, словно сын бедных родителей, оказался в долгах. Потратив много сил и старания, без чьей-либо помощи отремонтировал медресе, дома обучал взрослых, а в медресе учил детей. В то же время отправлял духовную службу, постоянно посещал то мечеть, то медресе и стал среди ирактинских башкир самым многострадальным человеком, отдающим все свои силы этим занятиям» [10, с. 3].

Гали Сокорый женился на красавице Марфуге – дочери известного муллы Джалялетдина из деревни Шыгай Мензелинского уезда Оренбургской губернии, представителя башкирского рода байлар. Марфуга была верной женой и опорой поэта, в медресе обучала деревенских девочек грамоте, после смерти супруга сделала многое для издания его книг. У них в семье было три дочери и пятеро сыновей, из которых младший сын Гарифулла позднее стал известным поэтом, религиозным деятелем и краеведом [подробнее о нем см.: [6]].

Гали Сокорый начал увлекаться поэзией в семнадцать лет. Первыми его произведениями были ода, посвященная учителю из Таныпского медресе, и элегия на смерть своей любимой

матери. В 1860 г. увидела свет первая книга поэта «Правила чтения Корана» («*Таджвид*»), а затем – «Жемчужины Гали» («*Дурр-и Гали*», 1873), «Свечи, излучающие свет» («*Шамг аз-зия*», 1883), «Добавление сходного» («*Замм-и назир*», 1888) и «похвала Казани» («*Мадх-и Казан*», 1889). После смерти писателя в конце XIX – начале XX в. стараниями его жены были изданы также книги «Завещание Мухамедгали Чокори» («*Васыят-и Мухамедгали Чокори*») и «Добро пожаловать, месяц Рамадан!» («*Тархиб-и, Рамадан*!»). Но большая часть его произведений дошла до наших дней в рукописном виде, которые ныне хранятся в архивах и библиотечных фондах Уфы, Казани и Санкт-Петербурга.

Литературный псевдоним поэта «Сокорый» («*Чукури*») является производным от названия его родной деревни. Кроме него писатель в своих произведениях использовал псевдонимы «Бахари» (от имени матери), «Биреви» (от названия уездного центра), «Ирактеви» (от названия рода), «Киики», «Гари» (от арабского слова, в переводе означающего «впадина-чукур»), «Оренбурги», «Булгари» и другие.

Г. Сокорый неустанно писал и публиковался около 40 лет. Характеризуя его небывалую творческую активность, профессор А.И. Харисов в своей монографии «Литературное наследие башкирского народа» отмечал: «Он был настолько плодовит, что если собрать воедино все его рукописные и опубликованные стихотворения, то объем их, пожалуй, превзошел бы все творческое наследие живших до него поэтов Южного Урала» [12, с. 266].

Решающую роль в формировании творческих принципов Г. Сокорыя сыграла религиозно-мистическая поэзия Средней Азии. Писатель зачитывался книгой Аллаяра Суфи «Укрепление слабых» («*Сабат аль-гажизин*»), переводил многие ее части, писал к ним комментарии и добавлял свои стихи. Но он не всегда следовал мистическим взглядам и пессимизму Аллаяра Суфи, ибо его больше интересовали явления реальной жизни и окружающей природы. Его поэма «Добро пожаловать, месяц Рамадан!», изданная отдельной книгой после смерти автора, целиком построена на гуманистических идеях и призывах [Подробнее об этом см.: 11, с. 12–13].

В своем творчестве Г. Сокорый обращался и активно пользовался многими традиционными жанрами восточной поэзии. Но основными для него служили – ода (*мадх*) и элегия (*марсия*). В произведении, посвященном своему учителю из Стерлибашевского медресе Нигматулле Биктимирову, он высоко оценивает просветительскую деятельность этого ишана. А в стихотворении в честь знаменитого поэта Шамсетдина Заки говорит, что благодаря остроте духовного зрения слепому поэту удалось стать авторитетной личностью своего времени.

В статье литературоведа и текстолога С.А. Искандаровой «Восточные традиции стихосложения в творчестве Гали Чукури по сборнику «*Шамг аз-зийа фи тазкира каум ахли аз-зийа*» («Сияющая свеча в память сияющих лиц»)» отмечается активное обращение Г. Сокорыя к поэтическим жанрам мадх и марсия. В то же время в стихотворениях, вошедших в сборник «Шамг аз-зийа», поэт применил традиционные размеры аруза, характерные для тюрко-башкирской поэзии XIX в. С.А. Искандарова на конкретных примерах подробно рассматривает основные размеры метрического стихосложения аруз – хазадж и рамаль, виды строфики – касыда, кыт’а, маснави, газель, примененные поэтом [4, с. 42–51].

Прекрасным образцом башкирской лирической поэзии XIX в. является стихотворный цикл Г. Сокорыя «Четыре времени года» («*Фосул-и арбага*»). В этом произведении поэт смотрит на мир глазами любящего природу крестьянина, восторженно описывает каждое время года, особенно весну. Человек – неотъемлемая часть природы, утверждал поэт, и жизненный путь его подобен чередованию времен года:

«Дни весны – юности цветенье,
Осень – старости приближенье,
Дни зимы – смерти срок,
Есть ли в этой жизни прок?» [5, с. 316].

Автор всячески восхваляет трудолюбие, осуждает лень и праздность, призывает беречь природу, так как, по его мнению, эта земля является богоданной обителью человека.

Реалистические картины и жизненные детали отчетливо проявились в саяхатнаме – путевых записях Г. Сокорыя «Дуновение утреннего ветерка» («*Насим ас-сабах*»), написанных после одного из своих четырех паломничеств в Мекку и Медину в 1872 г. Он подробно рассказывает о том, через какие города лежал его путь по России, восхищается ее величием и богатством. Сравнивая толчею, шум и беспорядки в Суэце с вокзалами русских городов «от Нижнего до Одессы», поэт с гордостью пишет об удобствах и порядке на российских вокзалах. Это произведение писателя можно рассматривать как начало национальной публицистической прозы, которая позднее нашла свое продолжение и развитие в творчестве М. Уметбаева и Р. Фахретдинова. Объемное стихотворение Г. Сокорыя «Похвала Казани» проникнуто мыслью о преимуществах просвещения и культуры перед отсталостью. Поэт воспевает Казань как средоточие знаний и богатства и с восхищением описывает древний Булгар – город мусульман (татар, башкир и мишарей), разрушенный и разграбленный «оголтелым разбойником» Хромым Тимуром. Осуждению неграмотности и темноты, восхвалению наук и просвещения посвящены его книга «Свечи, излучающие свет» и стихотворение «Похвала Уфе» («*Мадх-и Уфа*»). В последнем произведении автор высоко оценивает руководителей мусульманского духовенства Уфы, открывших много новых учебных заведений.

Как и многие другие башкирские писатели, Г. Сокорый проявлял глубокий интерес к истории родного народа. До наших дней дошли, например, несколько вариантов составленного им шежере-родословной своего ирактинского (кара-табынского) рода. Шежере состоит из множества хикаятов и преданий, объединенных общей темой и единым стилем. Повествование о событиях и людях здесь ведется не сухим деловым, а разговорным и эмоциональным языком, что делает его художественным произведением, отвечающим эстетическому вкусу широких масс читателей.

В 1885 г. один из кратких вариантов этого шежере был опубликован в книге Ш. Марджани «Извлеченные сведения о событиях в Казани и Булгаре» («*Мустафад аль-ахбар фи ахвали Казань ва Булгар*») [7, с. 40], а другой был напечатан в 1927 г. в четвертом номере журнала «Башкирский край» («*Башкорт аймагы*») и включен впоследствии в сборник «Башкирские шежере», составленный Р.Г. Кузеевым [1, с. 164–165]. В Научной библиотеке Казанского федерального университета хранятся еще два более полных варианта шежере [2]. Один из них написан в поэтической форме, другой – в прозаической. Последний назван «*Тазкиратен ал-ахуан ва ал-ахбаб*» («Воспоминания родных и близких») и является самым большим из всех известных ныне вариантов шежере ирактинских башкир. Историю своих предков Г. Сокрый излагает здесь на 12 рукописных листах. Прозаическое шежере от начала до конца построено на увлекательном сюжетном повествовании. Автор обстоятельно рассказывает обо всех известных личностях из родовой генеалогии. К примеру, пишет о том, что после смерти отца братья стали унижать Ахметшейха и прогонять его на восток к ирактинцам. Ахметшейх вынужден был оставить родину, но ушел не на восток, а на запад. Через некоторое время он со своими близкими стал жить в долине реки Миасс. Затем снова отправился на поиски лучших земель и, в конце концов, обосновался на землях «будущего Бирского уезда». Ирактинцы были в тесных отношениях и с другими башкирскими родами: кудейцами, живущими «в долинах реки Уфа», елдякцами, живущими «в долинах Агидели», тазларцами из долин реки Танып, гарейцами из долин реки Гарей, уранцами из долин реки Буа, кайпанцами из долин реки Будум, гайнинцами из долин рек Сараш и Тул. Сами же ирактинцы живут на обширной территории «будущих Пермской, Мензелинской и Бирской уездов» и «все называют себя ирактинскими башкирами». Башкир, живущих ныне в «Мензелинском уезде», называют «степными ирактинцами», а тех, которые остались в «Бирском уезде» – «лесными ирактинцами». Как видно, в памятнике есть немаловажные сведения о переселениях и взаимоотношениях башкирских племен и родов в далеком прошлом. Представляет большой интерес также описание образа жизни и быта древних башкир. Немалую часть шежере занимает описание взаимоотношений башкир с Казанским ханством. По нему, ханство постоянно притесняет башкир. Беспощадный гнет и насилие

вынуждают последних обратиться за помощью к Русскому государству. Посоветовавшись, главы родов отправляют Исан-хана к русскому царю, который в это время ведет войну против казанцев. Башкирские земли включаются в состав России и берутся под защиту русских войск [11, с. 61–71].

В поэтическом шежере Г. Сокорый образно повествует о древних пращурах ирактинцев, которые кочевали по долинам Иртыша и Тобола, потом обосновались на Миассе, а в настоящее время живут на территории Татышлинского, Янаульского, Аскинского и Балтачевского районов Башкортостана, Мензелинского и Актанышского районов Татарстана и в Бардымском муниципальном округе Пермского края [11, с. 51]. Г. Сокорый гордится своим «удивительно большим и благородным» родом. У него есть сильная обида на еланцев и гарейцев, которые когда-то враждовали с ирактинцами и не подпускали их к хорошим, плодородным землям. Но он не считает их врагами и призывает башкирские рода жить в дружбе и согласии «как одна семья».

«Единство (нашего) народа
Обязывает уважать (друг друга).
Да будем же жить вместе
И заботиться о нуждающихся, мой дорогой», –

пишет он в конце своего произведения (подстрочный перевод наш – *М.Н.*).

До наших дней дошло еще одно крупное рукописное сочинение писателя под названием «Булгариевы истории, или Приближенный комментарий Гари» («*Таварих-и Булгария, яки Такриб-и Гари*»). Его переписчиком был сын автора Гарифулла Кииков. Данное сочинение связано со всем творчеством писателя и воспринимается как памятник, в котором обозначено идейно-тематическое единство всего творчества. Научное значение произведения состоит еще и в том, что оно отражает истоки и традиции башкирских таварихов, их связь с устным народным творчеством и письменной литературой. Здесь упомянуты имена многих башкирских и татарских ученых и писателей XVIII–XIX вв., таких как Таджетдин Ялсыгул, Габдрахим Усман (Утыз Имяни), Хибатулла Салихов, Габденнасыр Курсав, Габдессалям Мавляви, Шамсетдин Заки, Шигабетдин Марджани и других. Автор не только называет их имена, но и дает некоторые сведения об их жизни и творчестве, даже «делает попытку анализа отдельных произведений» этих писателей [9, с. 108]. В сочинении «*Таварих-и Булгария*» отражены некоторые особенности башкирской исторической прозы XIX столетия (подробнее об этом см.: [8, с. 173–192]).

До наших дней сохранилось более 15 писем Г. Сокорыя, написанных, как и его литературные произведения, красочным и эмоциональным языком. Они содержат ценные сведения о повседневной жизни поэта, о его родных, друзьях и творческих связях. Г. Сокорый общался со многими писателями и учеными, переписывался с ними, участвовал в состязаниях поэтов. Он был близко знаком с видным татарским просветителем Каюмом Насыри, и каждый раз, бывая в Казани, непременно посещал его, беседовал с ним о литературе, о проблемах творчества. Интересные сведения об этом содержит статья Г. Киикова, посвященная К. Насыри [3].

Творческое наследие поэта отличается тематическим и жанровым многообразием. Значительная часть его стихотворений является плодом не поэтического вдохновения, а своеобразного композиционного замысла. Как показывает анализ рукописных сочинений, очень часто, прежде чем наполнить стихотворение смыслом, автор подбирал первые буквы строк так, чтобы получился акростих с именем самого автора или же человека, которому посвящено произведение. К примеру, в его стихотворении «похвала Казани» слова «Мулла Мухамметгали Сокорый» повторяются восемь раз. Такие творческие приемы, несомненно, снижали художественную ценность произведений. Форма оказывалась первичной по отношению к содержанию. Вместе с тем, это свидетельствует и о том, что автор в совершенстве владел техникой и приемами традиционного восточного стихосложения.

Г. Сокорый жил и творил в тот период, когда в регионе идеология суфизма подходила к своему закату и стали появляться первые ростки нового общественного движения –

просветительства. Поэтому его литературная деятельность не замыкалась в рамках суфизма, а шла навстречу меняющейся социальной действительности, заботам и нуждам простых людей. Творчество поэта занимает достойное место в истории башкирской литературы.

Список источников и литературы:

1. Башкирские шежере / Сост., пер. текстов и коммен. Р.Г. Кузеева. Уфа: Башкнигоиздат, 1960. 304 с.
2. Библиотека Казанского федерального университета. Сектор восточных рукописей. Шифры т. 632 и т. 684.
3. Гарифулла бин Гали Сокорый. Габделькаюм Насыри // Шура. 1913. № 5. С. 141–142 (на старотюрк.яз.).
4. Искандарова С.А. Восточные традиции стихосложения в творчестве Гали Чукури по сборнику «Шамг аз-зийа фи тазкира каум ахли аз-зийа» («Сияющая свеча в память сияющих лиц») // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. Т. 2. № 1. 2025. С. 42–51.
5. История башкирской литературы. Т. 1: С древнейших времен до начала XX века. Уфа: Китап, 2012. 560 с.
6. Кииков Г. История башкир и родословие иракгинцев / Сост., автор вступ. статьи и коммен. М.Х. Надергулов. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. 112 с. (на башк.яз.).
7. Марджани Ш. Извлеченные сведения о событиях в Казани и Булгаре. Казань, 1885. 267 с. (на тат. яз.).
8. Надергулов М.Х. Башкирские историко-литературные сочинения XVI – начала XX века (вопросы зарождения жанровой системы и традиции). Уфа: Китап, 2013. 312 с.
9. Надергулов М.Х. Башкирское литературоведение: прошлое, настоящее и будущее // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. № 1. С. 107–114. DOI: https://doi. org/10.31833/sifk/2024.1.1.012.
10. Отдел рукописей и редких изданий Национальной библиотеки РБ им. А.З. Валиди. Фонд

© Надергулов М.Х., 2026

УДК 82-131.82.09.821.0

Орозобекова Ж.К.
г. Бишкек, Киргизская Республика

ЭВОЛЮЦИЯ НАРРАТИВНОЙ СТРУКТУРЫ НАРОДНОГО ЭПОСА В РОМАНИЧЕСКИЙ ЖАНР

Аннотация. *В статье рассматривается эволюционный путь становления и развития многокомпонентных и синкретичных народных произведений. Фольклорные тексты в процессе исторического развития каждого общества подвергались трансформации. Народные произведения постепенно, в русле общественного развития, переходили от устных форм бытования к письменной фиксации, а также органически интегрировались в структуру профессиональной художественной литературы. В статье затрагиваются теоретические аспекты романического жанра; обосновывается положение о том, что кыргызский романический эпос и поэмы выделились из героического эпоса в результате жанровой эволюции. Они рассматриваются как самостоятельная форма художественного обобщения личностной драмы и любовной тематики.*

Ключевые слова: *современная эдиция, сюжет, композиция, трансформация, интеграция, эволюция, поэтика, канон, экзистенциальная модель, формульный стиль, вариант*.

Orozobekova Zh.K.
Bishkek, Kyrgyz Republic

THE EVOLUTION OF THE NARRATIVE STRUCTURE OF THE FOLK EPIC INTO THE NOVELISTIC GENRE

Abstract. *This article examines the evolutionary path of the formation and development of multicomponent and syncretic folk works. Throughout the historical development of any society, folklore texts have undergone various transformations. In the course of broader social development, these folk works gradually transitioned from purely oral modes of existence to written form, while also becoming organically integrated into the structure of professional literary fiction. The article addresses theoretical aspects of the romance genre, arguing that the Kyrgyz romance epic and narrative poems emerged from the heroic epic as a result of genre evolution. These are analyzed as an independent form of artistic synthesis, focusing on personal drama and themes of love.*

Keywords: *modern edition, plot, composition, transformation, integration, evolution, poetics, canon, existential model, formulaic style, variant.*

У истоков многогранного культурного наследия тюркских народов лежат древнее словесное искусство предков, их историческая память и мировоззрение, собранные и сохраненные в фольклоре. Значительный и содержательно глубокий пласт эпического наследия принадлежит духовной культуре кыргызского народа и занимает особое место в развитии общей тюркской культуры. Устное народное творчество, являясь своеобразным зеркалом культуры народа, отражает его многовековую историю. Предания, легенды, дастаны, эпосы, сказки, передаваясь из уст в уста, сформировали прочный фундамент духовной культуры и стали бесценным наследием кыргызов. Фольклорные произведения в процессе исторического развития подвергались трансформации. В настоящей статье исследуется, каким образом фольклорные тексты и образы, существующие в устной традиции, переходили в письменную форму, а также каким образом они органично включались в структуру художественных произведений профессиональной литературы.

Наука, обращаясь к этому богатому наследию, продолжает духовное развитие человечества, поскольку именно в нем заложены истоки и первооснова человеческой цивилизации. Дифференциация жанров в фольклористике не только определяет категории научного анализа, но и отражает слои разных исторических эпох с происходившими в них эволюционными изменениями. Одним из таких примеров может служить романический жанр.

Ранее в теории кыргызского фольклора он не выделялся в самостоятельную жанровую категорию. Образцы устного народного творчества первоначально становились основой для формирования романических форм, а впоследствии способствовали возникновению профессиональных литературных произведений. В свое время специалист по греческой мифологии, писатель и поэт, немецкий ученый Эрвин Роде отмечал: «…греческий роман не является жанром, возникшим внезапно и сам по себе; напротив, он представляет собой результат синтеза нескольких предшествующих литературных форм» [1, с. 92]. Рассматривая греческий роман как продукт риторической и эстетической культуры эллинистической эпохи, автор отмечал: «Псевдоисторические и мифологические сюжеты сыграли важную роль как предроманические источники в формировании античного романа. Хотя события в этих сюжетах подаются в форме, напоминающей историческое повествование, их внутреннее содержание основано на художественной фантазии, сказочных и авантюрных мотивах. Роман не воспроизводил напрямую сюжеты мифа или сказки; напротив, он перерабатывал и рационализировал их, приближая к человеческой судьбе и личным любовным отношениям. Чудесные события заменялись неожиданными поворотами сюжета, а вмешательство богов представлялось как повороты судьбы. Таким образом, псевдоисторические и мифологические сюжеты создавали для романа достоверный событийный фон и авантюрный механизм, однако в жанровом отношении они не могли быть тождественны самому роману и лишь

способствовали его становлению». Эрвин Роде и Е.М. Мелетинский рассматривали переход от эпоса к роману как жанровую историческую трансформацию, отмечая, что в контексте письменной культуры переработка эпических повествований и усиление индивидуального авторского импульса привели к появлению новой художественной формы, а именно романа.

Позднее данную позицию в определенной степени дополнили М. Парри и его ученик А. Лорд, которые с помощью формульной теории проанализировали природу эпоса. Согласно их подходу, эпос следует рассматривать не как устойчивый письменный текст, а как поэтическую систему, создаваемую в процессе исполнения путем импровизации на основе формул и устойчивых тематических моделей. Это означало понимание эпического произведения как динамического проявления коллективной традиции. Таким образом, данные теории не противоречат друг другу: Лорд раскрывает поэтический механизм эпоса и природу устной формы повествования, тогда как Роде и Мелетинский объясняют эволюцию этого эпического наследия в условиях письменной культуры и его жанровую трансформацию.

После выдвижения этих гипотез комплексный цикл научных исследований о романическом жанре был значительно углублен советским и российским фольклористом, мифологом, эпосоведом и теоретиком литературы Е.М. Мелетинским, который рассматривал проблему с различных научных сторон. В ряде фундаментальных работ он комплексно исследует происхождение и эволюцию эпических и романических форм. Анализируя произведения, сходные по типу с эпосом «Манас», такие как «Алпамыш», «Гэсэр», «Махабхарата» и другие, ученый обращается к мифологическим истокам эпоса [4, с. 9–11, 112, 229, 397]. Он рассматривает эпос как развитую форму мифологии и понимает его как синтез коллективного исторического сознания и мифологического мировоззрения. В типологическом аспекте Е.М. Мелетинский классифицирует эпосы по их сюжетно-структурным особенностям, выделяя архаический эпос (формы, близкие к мифу), героический эпос (например, «Манас», «Илиада») и романический эпос, в котором доминируют мотивы личной судьбы и любовной тематики. Он отмечает, что в формировании жанра романа важную роль сыграла эллинистическая любовная поэзия (в этом он согласен с Эрвин Роде), преимущественно элегическая и идиллическая, то есть с выраженными лиро-эпическими элементами. По его мнению, лирическая основа была одним из ключевых компонентов развития средневекового романа. Кроме того, новая комедия, псевдоисторические повествования, мифы и предания, включая восточные сюжеты, также оказали влияние на формирование романного жанра. Народные культурные источники вошли в роман не в прямом, а в переработанном виде и трансформировались через риторические приемы. Е.М. Мелетинский отмечает, что героические эпосы, такие как «Илиада», «Одиссея», «Махабхарата» и «Рамаяна», можно рассматривать как первые шаги к романической направленности. Эта тенденция проявляется с эпохи эллинизма как на Западе, так и на Востоке: в героических рассказах об Александре Македонском, в сюжетах социальной и бытовой жизни арабской литературы, в дастанных эпосах и японских сказочных повестях. При этом мотивы поиска возлюбленной, испытания, связанные с браком, похищение женщин (например, в «Рамаяне» – напрямую, в «Илиаде» – косвенно) сами по себе имеют сказочный характер, но не превращают произведение в роман. Для формирования романического жанра необходимо переработать сюжетный материал и рационализировать его. Эта позиция созвучна концепции Э. Роде: «…роман не является прямым повторением мифа или сказки; он перерабатывает их и подводит к человеческой судьбе и личным любовным отношениям, придавая им новое качество» [1, с. 7–31, 365–401].
Э. Роде исследовал историческую и жанровую трансформацию греческого романа и первым показал, что роман возник через переработку эпоса в условиях письменной культуры. Затем в 1930-е годы М. Парри рассматривал устный эпос как формульную систему, демонстрируя, что текст создается через импровизацию, а динамика эпоса проявляется через формулы и устойчивые тематические мотивы. Эту идею позднее систематизировал его ученик А. Лорд в монографии «Сказитель», в которой он доказал, что устная природа эпоса представляет собой поэтическую структуру, формирующуюся через коллективную традицию [3, с. 212, 14, 99]. Позже Е.М. Мелетинский проанализировал мифо-эпическую природу эпоса и его жанровую

эволюцию (которую он системно изучал в основном в период 1950–1980 гг.), показал долгосрочное развитие эпоса в письменной и устной культурах и раскрыл теоретические аспекты связи между эпосом и романом.

В исследовании эпоса выделяются локальный и лояльный подходы. Локальный подход рассматривает эпос в контексте местной аудитории и традиций, как процесс, изменяющийся через импровизацию каждого исполнителя. Например, в эпосе «Манас» походы героя и развитие образов могут различаться в зависимости от региона, при этом сохраняются устойчивые эпитеты. Лояльный подход, напротив, подчеркивает общее наследие и идеологию эпоса, преданность традиции, фиксирует формулы и темы в стабильной структуре. Так, хотя устные исполнения обладают вариативностью, сохраняются героическая идеология и основной сюжет. В этой связи, по формульной теории М. Парри и А. Лорда локальная вариативность объясняется механизмом исполнения, а по Е.М. Мелетинскому лояльность раскрывает наследственную устойчивость эпоса. Такие теоретические подходы играют чрезвычайно важную роль для понимания эволюции и происхождения романического жанра. Структуру и образцы романического жанра ярко демонстрирует произведение XII в. – цикл «Хамса» выдающегося представителя восточной литературы, азербайджанского поэта и мыслителя Низами Гянджеви. Это крупный поэтико-философский комплекс средневековой восточной литературы, который включает поэмы «Махзан аль-Асрар», «Хосров и Ширин», «Лейли и Меджнун», «Хафт Пейкар» и «Искандер-наме». В них через художественно-символическую систему анализируются нравственные концепции, социальное и мистическое значение любви, модель идеального правителя, а также путь духовного совершенствования человека. Цикл «Хамса» оказал существенное влияние на формирование восточного романического эпоса, отражая универсальные эстетические и философские ценности через зрелость поэтической формы, многослойность сюжета и синтез гуманистических идей.

Среди кыргызских народных эпосов можно выделить эпос «Олжобай и Кишимжан», который по ряду жанровых признаков соответствует романическому жанру. Его можно рассматривать как переходный тип между классическим социально-героическим эпосом и романическим жанром. В данном эпосе ярко проявляется индивидуализация героя. В отличие от героического эпоса, здесь в центр повествования помещен не масштабный идеал, а личная судьба героя. Олжобай представлен не только как символический защитник народа, но и как человек, стремящийся к любви и личному счастью. Его действия определяются прежде всего любовными и бытовыми мотивами, а не ханским статусом или героической миссией. Идеи любви, брака и создания семьи формируют ядро сюжетного движения. Развитие сюжета напрямую связано с любовной историей Олжобая и Кишимжан. В некоторых версиях целью пути героя является преодоление препятствий и прохождение испытаний, направленных на соединение с возлюбленной. Однако замысел родителей не реализуется, и сюжет продолжается через судьбу сына Олжобая Акбергена. Это демонстрирует унаследованный драматизм, характерный для романического эпоса. В композиционной структуре явно проявляются авантюрные элементы. События развиваются скорее эпизодически, чем по строгой причинно-следственной связи. Например, после смерти отца Олжобай возвращается на родину из-за унижений со стороны Кудакена, а затем снова отправляется в путь. Такая структурная открытость является важной чертой романического эпоса. Здесь меняется и функция героизма: если в классическом эпосе герой борется за народ и землю, то в «Олжобай менен Кишимжан» героические действия служат разрешению личной судьбы и достижению любовной цели. Сюжетный смысл демонстрирует поворот героического пафоса в личностно-романтическое направление [2]. Сила лирического начала также приближает эпос к роману. Например, внутренние переживания Кишимжан – любовь, стыд, печаль, надежда – подробно описаны, что углубляет передачу психологического состояния героини. Финальная трагедия объясняется жизненно-социальными причинами (жадность, недальновидность и злонамеренность Кудаке), что демонстрирует усиление реалистической мотивации, а не мифической. В сюжетной структуре эпоса заметно уменьшение формульных повторов и архаических мотивов, характерных для традиционного устного эпоса. Это позволяет

рассматривать произведение как трансформированную форму, соединенную с реальными историческими условиями, отдаляющую его от чисто эпического времени.

В романических эпосах конфликт носит общественно-моральный и психологический характер, а духовная эволюция героев является основным движущим мотивом сюжета. В качестве примера можно привести эпосы «Олжобай и Кишимжан», «Саринжи Бөкөй», «Гүлгаакы», «Жаңыл мырза», «Кыз Сайкал» и поэму «Ак Мөөр». Несмотря на то, что эти произведения формировались в XVII–XIX вв., отождествлять их исключительно с эпохой калмак-джунгаров некорректно. В романических эпосах исторические события имеют фоновый характер, а основной акцент делается на человеческих чувствах и моральном выборе. Они объединены общими мотивами, такими как: эпоха и социальная жизнь; чистые намерения при создании семьи; тема Родины, любви, брака и жизненных испытаний; личная судьба человека и его свобода выбора в жизни. В кыргызском эпическом наследии романический жанр формирует особый художественно-эстетический слой. В отличие от героического эпоса, в произведениях этого типа центральное место занимает не историческая воинская доблесть, а внутренняя жизнь человека, чувство любви, судьба, личный выбор, а также противоречия и препятствия в социальной среде. В перечисленных эпосах, несмотря на наличие исторических элементов, жанровое ядро формируется через любовь, личную судьбу и противоречие между общественными нормами и индивидуальными желаниями. Здесь индивидуальный драматизм преобладает над героическим масштабом.

Кыргызский романический эпос и поэмы представляют собой самостоятельную форму, выделившуюся из героического эпоса через жанровую эволюцию, сосредоточенную на индивидуальной драме и теме любви. Например, в сюжетной композиции рассматриваемых эпических произведений видно использование мотивной системы и формульных элементов, заимствованных из структуры эпоса «Манас». Е.М. Мелетинский отмечал, что в формировании романа лиро-эпические формы, эллинистическая любовная поэзия, новая комедия, псевдоисторические повествования и предания играли важную роль [4, с. 9–11, 114]. Эта теоретическая позиция о переработке народных форм может служить методологической основой для понимания жанровой природы эпоса «Олжобай менен Кишимжан». Архаические элементы в эпосе практически не сохранились. Можно выделить только: знание языка тетеревов у Олжобая и Кишимжана, мотив символического дерева, а также способность Кудаке к магии «жайчы» (умение изменять сезон, вызывать холод, бурю и другие природные явления).

Такие кыргызские эпосы, как «Гүлгаакы», «Жаңыл мырза», «Кыз Сайкал», хотя и относятся к героическим, в контексте рассматриваемой темы обнаруживают черты, характерные и для романического жанра. Подобные особенности наблюдаются также в эпических традициях других народов Центральной Азии: в казахском эпосе «Кыз Жибек», таджикском «Рустам и Сухроб», общетюркском «Алпамыш», в узбекской эпической традиции, связанной с именем «Алишер Навои». В этих произведениях героические мотивы переплетаются со сказочными и лирическими элементами, любовными сюжетами, драматизмом, индивидуальной судьбой персонажей и идеей стремления к свободе, что позволяет говорить о наличии признаков романического жанра. Следует отметить, что в ряде эпических произведений народов Центральной Азии героический и мифологический масштаб нередко оказываются доминирующими, в то врем как романтический и психологический пласты раскрыты менее глубоко. Тем не менее во многих из названных произведений особое внимание уделяется личной судьбе героев, мотиву любви, внутреннему драматизму и трагическому началу, в результате чего героическая функция соединяется с духовным выбором личности.

Кроме того, художественная природа кыргызских эпосов обнаруживает определенное созвучие с древними культурными традициями Ближнего Востока: стилистические параллели прослеживаются с лиро-эпическими и героическими элементами таких произведений, как «Шахнаме», «Антара» и «Аль-Кисса» и т.д. В этом контексте эпосы тюркских народов, хотя и

развивались в рамках героической эпической традиции, могут рассматриваться как особое художественное явление, в котором глубоко отражено романическое содержание.

Список источников и литературы:

1. Античный роман: Сб. статей / Под ред. М.Е.Грабарь-Пассек. М.: Наука. 1969.
2. Кедейкан. Олжобай менен Кишимжан: Эпостор / А. Акматалиевдин жалпы редакциясы менен; Түз. Т. Казиев. (Серия «Эл адабияты», 9-том). Бишкек: Шам, 1997. 424 б. (на кыргыз. яз).
3. Лорд А.Б. Сказитель. М.: Вост. лит., 1994. 369 с.
4. Мелетинский Е.М. Средневековый роман: Происхождение и классические формы. М.: Наука, 1983. 304 с.

© Орозобекова Ж.К., 2026

УДК 398.22(=512.121:=512.141)

Турдыбаев К.К.
г. Нукус, Республика Каракалпакстан Республики Узбекистан

СЮЖЕТНЫЕ И ОБРАЗНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ В КАРАКАЛПАКСКОМ ДАСТАНЕ «ЕДИГЕ» И БАШКИРСКОМ ЭПОСЕ «ИДУКАЙ И МУРАДЫМ»

Аннотация. *В статье в сравнительно-типологическом аспекте исследуются сюжетно-композиционные, мотивные, образные и идейные параллели в каракалпакском дастане «Едиге» и башкирском эпосе «Идукай и Мурадым». Анализируются борьба за государственную власть в эпоху Золотой Орды, формирование образа Едиге (Идукая), противостояние хана и батыра, отношения отца и сына, ответственность потомка перед народом, идея защиты родной земли, а также художественное воссоздание исторической памяти в эпическом сознании. В статье обосновывается, что сюжетное сходство не означает тождественности содержания двух эпических произведений.*

Ключевые слова: *дастан «Едиге», эпос «Идукай и Мурадым», ногайский период, Золотая Орда, эпический сюжет, сюжетные параллели.*

Turdybayev K.K.
Nukus, Republic of Karakalpakstan, Republic of Uzbekistan

PLOT AND CHARACTER PARALLELS IN THE KARAKALPAK DASTAN «EDIGE» AND THE BASHKIR EPIC «IDUKAY AND MURADYM»

Abstract. *This article examines plot and compositional structures, motifs, characters, and thematic parallels in the Karakalpak dastan "Edige" and the Bashkir epic "Idukay and Muradym" from a comparative-typological perspective. It analyses the struggle for political power during the Golden Horde period, the formation of the image of Edige (Idukay), the conflict between the khan and the batyr, father–son relationships, the responsibility of descendants to their people, the idea of defending the homeland, and the artistic reconstruction of historical memory within epic consciousness. The article argues that similarities in plot do not imply that the two epic works are identical in content.*

Keywords: *dastan "Edige", epic "Idukay and Muradym", Nogai era, Golden Horde, epic plot, plot parallels*.

В устном народном творчестве тюркских народов исторические эпосы занимают особое место. В эпических произведениях исторические события не просто излагаются, но и отражают многовековую духовную жизнь народа, его нравственные ценности. К числу таких произведений относятся каракалпакский дастан «Едиге» и башкирский эпос «Идукай и Мурадым». В основе сюжета обоих произведений лежат политические противоречия, связанные с историей Золотой Орды, борьба за власть, вопросы ответственности личности перед народом и представления о справедливости.

В фольклористике исследуются взаимосвязи каракалпакской, ногайской, казахской, татарской и башкирской версий эпоса «Едиге», их общие сюжетные основы и национальные особенности. Важным научным источником для сравнительного изучения каракалпакских вариантов, понимания традиции устного исполнения и механизмов сохранения эпического сюжета является труд Карла Райхла «Edige: A Karakalpak Heroic Epic as Performed by Jumabay Bazarov» [1].

Главным героем в них является Едиге (Идукай) – беклярбек Золотой Орды, основатель Ногайской Орды. В эпосах его образ выходит за рамки исторической личности и приобретает черты отважного защитника народа, героя, подвергающего критике справедливость ханской власти и соединяющего в себе мужество, мудрость и рассудительность – исторические сведения, народные представления, традиционные мотивы и художественный вымысел тесно переплетаются [2; 3]. В эпическом развитии образа Едиге особое место занимает его противостояние с ханом Тохтамышем. Если в историческом сюжете этот конфликт связан с вопросами власти, политического влияния и государственного управления, то в эпосе он может интерпретироваться как противоборство справедливости и произвола, интересов народа и стремления к личной власти. В каракалпакском эпосе противостояние Тохтамыша и Едиге не ограничивается уровнем личной вражды двух персонажей. Оно позволяет поднять более широкие философские вопросы, такие как: ответственность правителя, защита благосостояния народа и взаимосвязь государственной власти со справедливостью [4; 5]. В башкирском эпосе образ Идукая также представлен в противостоянии с ханской властью. Особое значение в башкирской традиции имеет трактовка Идукая как защитника народных интересов [6].

В понимании связей между каракалпакской и башкирской эпическими традициями важную роль играет историко-культурное пространство ногайского периода. После распада Золотой Орды среди тюркских групп, населявших пространство Дешт-и-Кыпчака, происходили постоянные передвижения населения, а с ними обмен сюжетами, жырау, преданиями. Они переходили из одной культурной среды в другую, сохраняя общие черты и приобретая новые особенности [2; 7; 8]. Недостаточно объяснять этот процесс исключительно прямым заимствованием сюжета одним народом у другого. Распространение эпических произведений во многих случаях было связано с миграциями, родовыми связями, школами жырау, устной передачей произведений и общим историческим опытом. Поэтому сходства каракалпакского дастана «Едиге» и башкирского эпоса «Идукай и Мурадым» необходимо рассматривать как результат национального переосмысления общего эпического наследия [8].

Сопоставляя варианты каракалпакского дастана «Едиге», Карл Райхл показывает, что в устной эпической традиции важную роль играют не только сохранение сюжета, но и путь обучения исполнителя, отношения между учителем и учеником, а также практика точного воспроизведения отдельных эпизодов. Это обстоятельство указывает на необходимость учитывать при изучении параллелей между эпосами двух народов не только сюжетную основу, но и исполнительскую традицию, благодаря которой произведения сохранялись и передавались последующим поколениям [1].

В обоих эпосах художественная значимость главного героя определяется не только его личными качествами и воинскими способностями. Его отношение к народу, государству, хану и последующим поколениям непосредственно влияет на развитие сюжета. Для понимания образа главного героя в каракалпакском дастане «Едиге» необходимо рассматривать во взаимосвязи его происхождение, период юности, умственные способности, храбрость и отношения с носителями власти. Общественное положение героя не дается в готовом виде, а раскрывается в процессе противостояний, испытаний и принимаемых им решений. В башкирском эпосе «Идукай и Мурадым» героическая сущность Идукая также раскрывается через его отношения с ханской властью, стремление защищать народ и твердость – в отстаивании собственной позиции. Сюжетная параллель здесь заключается в соединении личной силы героя с общественной ответственностью. Он выступает не просто как батыр, стремящийся к победе, а как эпическая личность, принимающая решения, влияющие на жизнь народа, и осмысливающая содержание справедливости [2; 6].

Одна из наиболее значимых сюжетных параллелей в эпосах «Едиге» и «Идукай и Мурадым» – противостояние главного героя и хана. Образ хана в эпосе символизирует государственную власть, приказ, политический порядок и статус правителя, тогда как образ батыра воплощает представления о народной справедливости, свободе суждений, личной ответственности и нравственной стойкости. Рассматривать это противостояние исключительно как личный конфликт хана и батыра будет неверным. В его основе лежат более глубокие вопросы: источник власти, ответственность правителя перед народом, критерии справедливости и цели, которым должна служить сила.

В каракалпакском дастане противостояние Едиге и Тохтамыша тесно связано с историческими событиями. Конфликт хана и батыра ускоряет развитие сюжета и способствует раскрытию позиции главного героя. В башкирском эпосе выступление Идукая против хана связывается с защитой народных интересов, что усиливает общественную миссию главного героя. Противостояние хану здесь может выступать не просто как стремление к личной мести или власти, а как художественное воплощение защиты народного достоинства и справедливости. Таким образом, данная сюжетная параллель в обоих эпосах приводит к нравственной оценке власти: положение правителя определяется не силой, находящейся в его распоряжении, а тем, в каких целях он ее использует.

При сопоставлении каракалпакского дастана «Едиге» и башкирского эпоса «Идукай и Мурадым» особого внимания заслуживает проблема отношений между поколениями. Уже само название башкирского эпоса, в котором наряду с именем Идукая присутствует имя его сына Мурадыма (исторического Нураддина), свидетельствует о значимой роли преемственности поколений в содержании произведения. Эпическое внимание направлено не только на героические деяния отца, но и на продолжение его дела, становление сына и сохранение наследия предков. Образ Мурадыма может рассматриваться как художественный знак связи между поколениями. Он позволяет обратиться к вопросам передачи исторической памяти отца, родовой и общественной ответственности, а также традиций героизма будущим поколениям. Вместе с тем образы Мурадыма/Нурадина нельзя отождествлять по всем характеристикам. Их место в сюжете, раскрытие характера и формы принятия отцовского наследия должны определяться только на основе сопоставления конкретных вариантов произведений. Отношения отца и сына в обоих эпосах могут выходить за рамки семейной связи и охватывать вопросы сохранения исторической памяти народа, продолжения героических традиций и формирования нравственной ответственности будущих поколений.

Взаимосвязь образов Едиге и Идукая является одной из наиболее значимых проблем сравнительного изучения двух эпосов. Несмотря на общую историческую основу этих образов, их эпическое содержание сформировалось под влиянием художественного

мышления соответствующих народов. Сходство каракалпакского дастана «Едиге» и башкирского эпоса «Идукай и Мурадым» не ограничивается общими сюжетными основами. В художественной структуре обоих произведений прослеживаются общие направления, связанные с идеализацией героя, идейным содержанием конфликта, народными представлениями о справедливости и отношениями между поколениями. Вместе с тем влияние национальной эпической среды проявляется в содержании образов. Каждый народ воспринимает общего героя через призму собственной исторической памяти, общественного опыта и художественных традиций. Образ Едиге в каракалпакском дастане связан с текстовыми, языковыми и исполнительскими особенностями, сохранившимися в каракалпакской традиции жырау. Образ Идукая в башкирском эпосе, в свою очередь, обогащен национальным эпическим сознанием башкирского народа. Следовательно, национальное своеобразие не исключает общности сюжета, а, напротив, расширяет возможности его развития. Общая эпическая основа становится фундаментом для создания самостоятельного художественного мира разных народов.

В образе эпического героя отражается представление народа об идеальном человеке. Однако путь превращения героя в национальный идеал не является одинаковым. Один народ может уделять в эпосе больше внимания политическим решениям батыра, другой – его миссии защитника народа или ответственности перед последующими поколениями. Поэтому при сопоставлении национальных вариантов один образ следует рассматривать не как точную копию другого, а как самостоятельное художественное воплощение общей историко-эпической традиции. Такой подход имеет одинаковое значение для сравнительного изучения фольклорного наследия обоих народов: он позволяет выявить как общие черты, так и сохранить в анализе национальные особенности каждого произведения.

В обоих эпосах сохранилась память об общей исторической эпохе. Однако в устной традиции каждого народа эта память приобрела особое художественное содержание. Если образ Едиге в каракалпакском дастане связан с особенностями повествования каракалпакской школы жырау, то образ Идукая в башкирском эпосе обогащен представлениями и художественными принципами башкирской национальной эпической традиции.

Сравнительный анализ показывает, что общее эпическое наследие может иметь одинаково важное значение в духовной жизни нескольких народов. Общие сюжеты свидетельствуют об исторических связях между народами, а национальные особенности отражают их самостоятельный художественный мир, эстетические идеалы и духовный опыт. В рамках международного научного сотрудничества сопоставление вариантов двух эпосов, совместная публикация их текстов, создание сюжетных указателей и документирование исполнительских традиций посредством аудио- и видеоматериалов представляют собой важные направления дальнейших исследований.

Список источников и литературы:

1. Reichl K. Edige: a Karakalpak heroic epic as performed by Jumabay Bazarov / Ed. and transl. by K. Reichl. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2007. 498 p. (Folklore Fellows' Communications; № 293).

2. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос: избранные труды. Л.: Наука. Ленинградское отд., 1974. 727 с.

3. Алламбергенова Г.К. Каракалпакский дастан «Едиге» с точки зрения зарубежных ученых: некоторые вопросы проблемы сбора, публикации и изучения // Илим ҳәм жәмийет = Science and Society. 2020. № 2–1. С. 83–86. [Электронный ресурс]. URL: https://journal.ndpi.uz/ss/ru/article/view/2020-2-1-039

4. Низаматдинов Ж.М. Каракалпакский народный эпос «Едиге» и некоторые аспекты его поэтики // Илим ҳәм жәмийет = Science and Society. 2026. № 5–2. С. 88–91. [Электронный ресурс]. URL: https://journal.ndpi.uz/ss/ru/article/view/2026-5-2-026

5. Azimova A. Karakalpak Dastans // Eurasian Music Science Journal. 2019. № 2. P. 1–22. DOI: https://doi.org/10.52847/EAMSJ/vol_2019_issue_2/A2.

6. Баязитова Р.Р. Башкирский эпос «Идукай и Мурадым» как этноисторический источник // Ногайские эпосы и феномен Мурын жырау = Ноғайлы жырлары және Мұрын жырау феномені: Материалы II Международной научно-практ. конференции. Актау: Каспийский гос. ун-т технологий и инжиниринга им. Ш. Есенова, 2014. [Электронный ресурс]. URL: https://yu.edu.kz/wp-content/uploads/2020/06/zhinak-muryn-zhyrau-1.pdf

7. Юсупов Ю.М. История Башкортостана XV–XVI вв. (социально-политический аспект). Уфа: Гилем, 2009. 192 с.

8. Allambergenov K. Ер Едіге, «Едіге» эпосы, Алтын Орда және Мауереннахр дәуірі тарихы жайында бір-екі ауыз сөз // Türkoloji. 2013. № 65–66. Б. 3–11. [Электронный ресурс]. URL: https://dergipark.org.tr/tr/pub/ayt/article/1164216.

© Турдыбаев К.К., 2026

УДК 398

Хакимьянова А.М.
г. Уфа, Россия

ПЕСЕННОЕ НАСЛЕДИЕ ЯХЬИ АКМУРЗИНА В КОНТЕКСТЕ БАШКИРСКОЙ СЭСЭНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *В статье на основе фольклорных материалов, собранных научным сотрудником Института истории, языка и литературы Н. Д. Шункаровым в 1965 г. в деревне Блявтамак Медногорского района Оренбургской области, рассматривается творческая личность народного певца-сказителя Яхьи Акмурзина (Яхья-йырау). Анализируются жанрово-тематический репертуар исполнителя, его манера исполнения, роль в сохранении и передаче песенных традиций башкирского народа. Особое внимание уделяется вопросам преемственности сэсэнского искусства, локальной специфике бытования эпических и лирических песен, а также историко-культурному контексту формирования репертуара.*

Ключевые слова: *башкирский фольклор, сэсэн, йырау, народные песни, баит, музыкальная традиция, устное народное творчество*.

Khakimyanova A.M.
Ufa, Russia

THE SONG HERITAGE OF YAKHYYA AKMURZIN IN THE CONTEXT OF THE BASHKIR SESEN TRADITION

Abstract: *Based on folklore materials collected by N.D. Shunkarov, a researcher at the Institute of History, Language and Literature, in 1965 in the village of Blyavtamak, Mednogorsk District, Orenburg Region, the article examines the creative personality of the folk singer-narrator Yakhyya Akmurzin (Yakhyya-yyrau). It analyses the performes genre-thematic repertoire, his manner of performance, and his role in preserving and transmitting the song traditions of the Bashkir people. Particular attention is paid to the continuity of sesen art, the local specificity of the existence of epic and lyric songs, as well as the historical and cultural context of the formation of the repertoire.*

Keywords*: Bashkir folklore, sesen, yyrau, folk song, bait, musical tradition, oral folk art.*

Народная песенная традиция башкир представляет собой одну из наиболее ярких и самобытных составляющих духовной культуры народа. С древнейших времен у башкир существовал институт народных певцов-сказителей, которых народ почтительно называл *«йырау»*. Это понятие было шире, чем просто обозначение певца: *йырау* – это самобытный мастер-исполнитель, знаток истории, хранитель мелодических традиций, обладатель импровизаторского искусства (дара сэсэнства). Народ почитал их, и само слово *«йырау»* воспринималось в широком смысле, включая в себя не только вокальное мастерство, но и знание местности, истории песен и обычаев.

На протяжении столетий певцы-сказители выступали не только как исполнители, но и как хранители исторической памяти, носители этнического самосознания, трансляторы обычаев и обрядов. Их искусство объединяет слово, мелодию, исполнительское мастерство и импровизацию. Сэсэны и йырау жили в разных регионах расселения башкир, сохраняя и культивируя местные песенно-мелодические традиции, на основе которых развивались своеобразные для каждой местности песни и способы их исполнения. Институт йырау выполнял функции не только эстетические, но и социально-коммуникативные, историко-мемориальные и воспитательные.

В народной памяти свято хранятся имена таких сэсэнов, как Ерянсе, Кубагуш, Акмурза, Карас, Махмут, Баик-сэсэн, Ишмухамет Мырзакаев и Габит-сэсэн Аргынбаев. К их числу примыкает и Яхья-сэсэн Акмурзин – хранитель традиции, чье творчество синтезирует личное исполнительское мастерство и коллективную память башкир-усерген Оренбургско-Яицкого региона.

Яхья Файрузович Акмурзин родился 20 октября 1894 г. в крестьянской семье в деревне Блявтамак Медногорского района Оренбургской губернии. Семейное предание возводит его род к прадеду, Узбеку Акмурзину, башкиру из племени усерген, участнику Отечественной войны 1812–1814 годов. Узбек Акмурзин отличился воинской доблестью в ряде сражений, за что был произведен в чин урядника и награжден Георгиевским крестом и медалью «В память войны 1812 года» [1, с. 120]. Это свидетельствует о глубоких исторических корнях семьи и ее связи с воинским прошлым башкирского народа, массово участвовавшего в наполеоновских войнах.

Всю жизнь Я.Ф. Акмурзин («Яхья-бабай») провел в родной деревне, работал в колхозе, вырастил пятерых детей. Он пользовался глубоким уважением односельчан не только как трудолюбивый и справедливый человек, но и как признанный носитель песенного дара. Он свободно владел башкирским, русским и казахским языками, что отражало поликультурную среду региона. Яхья-сэсэн принадлежал к старшему поколению: родился в конце XIX в., вырос в трудные дореволюционные времена, сам познал тяготы той эпохи и в восемь лет осиротел – потерял мать. С малых лет он общался со взрослыми, жадно слушал воспоминания людей, ставших наставниками и старейшинами народа, и запоминал их, ничего не упуская. Он старался быть похожим на таких искусных певцов, как Фазлый, таких знаменитых кураистов, как Юнус, и скрипачей, как Сайфулла, живших в те времена.

В 1959 г., возвращаясь из фольклорной экспедиции от тук-соранских башкир Оренбургской области, с Я.Ф. Акмурзиным случайно встретился научный сотрудник Института истории, языка и литературы, фольклорист Нигмат Шункаров. В 1965 г., с целью записи сведений о сэсэне, исследователь совершил повторную поездку в оренбургские края. Спустя некоторое время после этой поездки в газете «Совет Башкортостаны» («Советская Башкирия») была опубликована статья Нигмата Шункарова «Пять дней у сэсэна» («*Сәсән янында биш көн*») [2]. В 1971 г. исполнителя пригласили в Уфу на республиканскую конференцию по музыкальному фольклору, где его выступление произвело глубокое впечатление на специалистов.

К моменту записи Яхье Акмурзину было уже за семьдесят, однако он, по свидетельству фольклориста, «будто совсем не изменился, как и прежде, бодрый и в отличном настроении» [2, № 111]. Репертуар певца формировался в рамках устной традиции и оказался необычайно

богатым: часть песен унаследована от родственников по отцовской линии, часть выучена от сельского скрипача Сайфуллы. В официальной самодеятельности Акмурзин не участвовал – его искусство бытовало в естественной среде, на семейных и деревенских торжествах. Песенное наследие Я. Акмурзина, зафиксированное в 44 произведениях (включая 4 баита), отличается жанровым разнообразием и масштабом. Оно включает фольклор не только родной деревни, но и близлежащих селений, что свидетельствует о роли певца как интегратора локальной традиции.

Центральным элементом заметок Н. Шункарова является развернутая характеристика исполнительского стиля Яхьи Акмурзина. Прежде всего его внимание привлекает внешний облик и мимика певца: поза певца («подогнув ноги, садится, охватывает обеими руками колени»), устремленный вдаль взгляд создают образ глубокой сосредоточенности и погружения в «великую думу». «Человеку, наблюдавшему со стороны, облик Яхьи Акмурзина во время пения напоминал бы статную фигуру глубоко задумчивого человека, сидящего неподвижно», – пишет Н. Шункаров [2, №114]. Исполнительская манера характеризуется исследователями как сдержанная, лишенная внешней эффектности: принципиально важным было не демонстрировать силу голоса, а «показывать душу» песни. Пение отличалось ровностью, мягкостью звукоизвлечения и глубокой осмысленностью, создавая эффект вдохновенной импровизации. Эта манера полностью соответствовала эстетике жанра «узун-кюй» (долгий напев), где ценятся глубина содержания, повествовательность и слияние слова с напевом. Я. Акмурзин блестяще передавал архитектонику песен Оренбургского области, отличающуюся уравновешенностью всех компонентов.

Отдельно Н. Шункаров фиксирует отношение певца к тексту: «Акмурзин подчинил тексты… своей манере, отточил, отшлифовал, расставив каждое слово на свое место...», – пишет он в своих заметках [2, №114]. Это указывает на высокую степень индивидуальной обработки фольклорного материала, его «авторское» присвоение в рамках канона.

Тематический репертуар Яхьи Акмурзина, по наблюдению Н. Шункарова, отличается необычайным богатством и внутренней упорядоченностью: в отличие от обычной практики, когда старцы во время записи поют то, что первым приходит на ум, сэсэн выстраивает программу по тематическому принципу, словно перебирая в кладовой памяти песни, посвященные той или иной теме, и, исполняя их одну за другой по собственному плану. Это свидетельствует о системном, осознанном владении традицией, а структура и содержание репертуара отражают историю и менталитет народа. Репертуар певца может быть условно разделен на три тематических блока.

Первый блок составляют исторические песни о «несгибаемых» мужчинах (*баш бирмәҫ ирҙәр*): в центре – образы батыров, боровшихся за интересы народа. При прослушивании этих песен перед глазами встают герои, не щадившие себя в борьбе за свободу и счастье: Вахит, «в одиночку вышедший навстречу вражескому войску»; Гадибек, не отрекшийся от своих слов даже на каторге; Буранбай, который в сибирских скитаниях, тоскуя по народу и друзьям, «писал письмо за письмом» и, «хоть врагов было много, никогда не выдавал тайны». Парень по имени Гадибек Насиров из деревни Байгазак на реке Губерля, перед тем как его сослали в Сибирь на двенадцать лет, исполняет песню, в которой призывает односельчан, пришедших его провожать, не склонять головы перед тяготами мира, не сдаваться:

Аҡ болотҡай сығар, ай ел ҡыуар,
Саф ямғырҡай яуып ер йыуар.
Беҙ китә тип, дуҫтар, моңаймағыҙ,
Бәлки, беҙҙән дә артыҡтар тыуар.
(«*Ғәҙебәк Насир*»).

Белое облако выйдет – ветер сгонит,
Чистый дождик прольется, землю омоет.
Не печальтесь, друзья, что мы уходим,
Быть может родятся те, кто будет лучше нас.
(«Гадибек Насир»).

Шункаров интерпретирует эти исторические песни как отражение трех форм классового протеста: физического противостояния, перераспределения имущества и идеологической борьбы против несправедливых законов [3, № 111].

По словам аксакалов деревни Блявтамак, лучшие воины рода Усерген, возвращаясь после Отечественной войны 1812 г., входили в родную деревню с песней «*Бағалмам*».

Возможно, эта мелодия была знакома и воинам 28 башкирских полков, прошедших через ту войну. Яхъя Акмурзин рассказывает, что в той войне участвовал и его дед; значит, он – потомок воина той эпохи. «А теперь спою самую любимую песню моего деда», – говорит он и запевает протяжную песню «*Ерән ҡашҡа*» («Караковый конь») [2, № 113]:

Башҡорт һыбайлары ятып йоҡлай,	*Башкирские всадники спят,*
Өҫ кейемкәйләрен ябынып.	*Укрывшись верхней одеждой,*
Ерән ҡашҡа атҡайым да,	*Мой рыжий конь,*
Башын сайҡай малҡайым.	*Покачивает головой.*
Алдарында һолоһо бөтһә,	*Мое сердце в клочья рвется,*
Һыҙыла йөрәк майҡайым.	*Коль овса нет пред тобой.*
Йоҡлап ҡына ятып төшләр күрә,	*Спят и видят сны,*
Тыуып үҫкән ерен дә һағынып...	*Скучая по родным местам...*

Ко второму блоку песен Я. Акмурзина относятся лирические песни о женской доле («Салимакай», «Газизакай», «Мадинакай»), часто сопровождаемые этиологическими легендами. В них раскрываются любовь, тоска и социальное бесправие женщины. Песни «*Тәскирә*», «*Мәҙинәкәй*», «*Ынйы*», «*Карлуғас*», «*Сафия*», «*Ғәйнифәрхи*», «*Ғилминур*» в исполнении Яхьи-сэсэна показывают горькую судьбу башкирских женщин до Октябрьской революции: двойной гнет, невозможность выбрать спутника жизни и покорность «судьбе, написанной на лбу»:

Ебәк кенә баулы күк ҡарсыға,	*Сизый ястреб с шелковой веревкой,*
Мәҙинәкәй һылыу, бөҙрә сәсем,	*Мадинакай красавица, кудрявые волосы,*
Осоп ҡына ҡуна бит ҡаяға	*Летит и садится на скалу.*
Ғәзиз генә булған аҙ ғүмерҙәр,	*Короткая, но дорогая наша жизнь,*
Мәҙинәкәй һылыу, бөҙрә сәсем,	*Мадинакай красавица, кудрявые волосы,*
Үтеп кенә бара бит заяға.	*Проходит ведь напрасно.*

Третий блок составляют баиты и топонимические предания. Н. Шункаров фиксирует глубокую укорененность жанра баита в локальной традиции, связанную с конкретным местом – «*Бәйет әйткән түш*» («Склон горы, где сказывали баиты»). Я. Акмурзин выступает и как хранитель топонимических легенд, объясняющих происхождение названий местности. Репертуар баитов сэсэна также охватывает самые разные темы. Одни из них призывают не забывать матерей, видящих в своих детях «свет очей». Так, *«Ана бәйете»* («Баит о матери») содержит наставления и поучения; другие воспевают красоту природы – *«Урал бәйете»* («Баит об Урале»). А *«Бесән бәйете»* («Баит о сенокосе»), который исполняют перед началом сенокосных работ, благодаря своему особому напеву, пользуется у слушателей особой любовью. Он также исполнял в стиле баитов произведения из сборников, вышедших до Октябрьской революции, также и сочинения крупных писателей, адаптируя их под традиционный напев. Например, баиты, взятые из книги башкирского поэта М. Акмуллы и ходившие под общим названием «Баит Акмуллы», мы слышали и в других местах, но в исполнении Яхьи Акмурзина они звучат особенно самобытно. Даже знакомые мелодии Яхья Файрузович исполняет по-своему, своим тягучим голосом, накладывая на этот голос множество оттенков и, словно искусный художник, украшая их разными узорами, с помощью мелодии (*моң*) умеет воссоздать перед глазами волшебную картину. Говоря о старинных песнях, невозможно не упомянуть и следующее: подчас одна и та же песня в разных местах интерпретируется или исполняется по-разному, обогащаясь местными историческими событиями и эпизодами. Например, упомянутые выше песни «Гадибек Насир» и «Баик» в долинах Курагана и Беляу воспринимаются именно так, как исполнял их Яхья Акмурзин. В других регионах они исполняются несколько иначе.

Заслуга Нигмата Шункарова состоит в том, что он не только зафиксировал тексты и мелодии, но и создал развернутый портрет исполнителя, описав его манеру, быт и среду бытования фольклора. Его записи 1965 г. имеют непреходящее значение для фольклористики: они фиксируют конкретный репертуар Яхьи-йырау и одновременно показывают механизмы

бытования, передачи и трансформации песенной традиции в локальной среде. История рода усерген, легенды о происхождении песен, топонимические предания – все это создает многомерную картину народной культуры, в центре которой стоит фигура певца-сказителя. Благодаря этим материалам мы можем изучить не только сам репертуар, но и контекст, в котором существовала традиция, а публикация в газете «Совет Башкортостаны» сделала их доступными широкой общественности и способствовала популяризации башкирского народного творчества.

Спустя полвека после записей Н. Шункарова, в 2019 г. в Уфе вышло учебное пособие *«Яхья йырау = Башҡорт халыҡ йырҙары»,* составителем и автором вступительной статьи которого стал композитор и педагог Айрат Кубагушев. Пособие полностью основано на репертуаре Яхъи Акмурзина, собранном и записанном в 1965 г. фольклористом Н.Д. Шункаровым; нотацию выполнил композитор Камиль Рахимов. Как отмечает А. М. Кубагушев, исполненные Я. Акмурзиным песни отличаются глубокой содержательностью музыкально-поэтического образа и жанрово-стилевым богатством. В репертуаре певца исследователь выделяет общенациональные песни *(«Буранбай», «Ерән ҡашҡа», «Салимакай»*), песни местного происхождения (*«Гадебак Насир», «Баик»*) и песни усергенского рода (*«Шафик», «Габдельвахит», «Зульхабира», «Мадинакай»*), которые относит к группе ареальных, характеризующихся локальностью возникновения и бытования. При этом местные песни заметно отличаются от широко распространенных версий: песня *«Гадебак Насир»* в исполнении Я. Акмурзина и мелодией, и словами иная, нежели одноименная песня Куюргазинского района и берегов Юшатыря, а «Баик» не имеет ничего общего с широко известной песней того же названия. И в общенациональных, и в ареальных песнях наблюдается слияние общенациональных башкирских песенно-стилевых черт с местными исполнительскими приемами [3, с. 18–19].

Творчество Яхьи-йырау убедительно демонстрирует, что сэсэнское искусство не является лишь пережитком прошлого, а представляет собой живую, развивающуюся традицию, способную отвечать на вызовы времени и выполнять важные социальные и культурные функции. Сохранение и изучение наследия таких мастеров, как Яхья Акмурзин, остается актуальной задачей современной фольклористики и этномузыкологии.

Список источников и литературы:

1. Усманов А.Н. Башкирский народ в Отечественной войне 1812 года. Уфа, 1964. 139 с.
2. Шоңҡаров Н.Д. Сәсән янында биш көн (халыҡ таланттары) // Совет Башҡортостаны, 1969. № 111–114.
3. Яхья йырау = Башҡорт халыҡ йырҙары / Министерство культуры РБ, Республиканский учебно-методический центр по образованию; сост. А.М. Кубагушев. Уфа: РУМЦ, 2019. 108 с.: ил.

© Хакимьянова, 2026

УДК: 811. 512. 141′ 373:39 (= 512. 141)

Хусаинов С.М.
г. Уфа, Россия

М.И. УМЕТБАЕВ ОБ ЭТНОНИМАХ БАШКИРСКОГО НАРОДА

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *Как известно, существует более 30 версий толкования этнонима «башкорт». По одной из распространенных версий, элемент «ҡорт» связывают или с «пчелами», или с «волком». В данной статье рассматривается версия М. Уметбаева, который впервые из башкирских авторов поднял эту проблему.*

Ключевые слова: *Этноним «башкорт», этимология этнонима, версии этнонима, этнографические записи М. Уметбаева.*

Khusainov S.M.
Ufa, Russia

M.I. UMETBAEV ON THE ETHNONYMS OF THE BASHKIR PEOPLE

Abstract. *It is well known that there are more than 30 different interpretations of the ethnonym «Bashkort». According to one common theory, the element «qort» is associated either with «bees» or with a «wolf» –this being a form of folk etymology. This article examines the theory proposed by M. Umetbayev, who was the first among Bashkir authors to address this issue.*

Keywords: *The ethnonym "Bashkir," the etymology of the ethnonym, versions of the ethnonym, and ethnographic records by M. Umetbaev*.

Каждый народ всегда интересовался вопросами своего происхождения, а также этимологией своего самоназвания. Но происхождение народа и его этнонима – вещи не одного порядка. В статье «Проблема тюрко-башкирского этногенеза» Г.Б. Хусаинов писал, что за длительную историю башкирского народа его самоназвание, возможно, сменилось не один раз. В разные исторические эпохи «изменялись названия союзов, государств, а также этнонимов» [9, с. 314]. По подсчету языковеда Т.М. Гарипова, существуют 35–36 версий этимологии слова «башкорт» [4, с. 4–28]. По одной из народных этимологий, в этнониме «*башкорт*» выделяют корень *ҡорт*, который переводят либо как «пчела», либо как «волк» (в огузской группе тюркских языков «ҡорт» означает «волк»). Первая версия обосновывается распространением у башкир пчеловодства, которым они занимались издревле. Вторая – легендой о том, что башкир на Урал в давние времена привел волк. По ней, «башкорт» переводят как «главный волк» или «волк – вожак». Есть версии, где «баш» переводят как «голова». Еще в X веке Ибн-Фадлан, совершая путешествие в Волжскую Болгарию, проходя недалеко от кочевий башкир в самарских степях, писал, что у них был обычай после победы над противником забирать его голову с собой, возможно, в знак подтверждения своей победы. Схожие обычаи имелись у печенегов. В русских летописях зафиксированы случаи, когда печенеги делали из черепа противника чашу и пили из нее кумыс. Известно, что часть предков башкирских родов пришла на Южный Урал со стороны Казахстана и Средней Азии в составе огузо-печенежского союза, что может объяснять схожесть обычаев. Известно, что предки венгров – «хунгары» ушли с Приуралья в Паннонию в VIII – IX веках. С ними на запад ушла и часть башкир. На территории проживания современных венгров найден кувшин, где выгравирован всадник, держащий в руках отрубленную голову. Некоторые историки считают, что на кувшине изображен башкирский воин.

Развитие идей просветительства среди тюрко-мусульманских народов Российской империи во второй половине XIX в. стимулировало возрастание интереса к проблеме происхождения тюркских народов и их этнонимов. В Башкортостане одним из первых этой проблемой стал заниматься М.И. Уметбаев (1841–1907). Хорошо знавший арабский, персидский, турецкий и старотюркский языки, он был знаком с рукописными сочинениями восточных авторов, в которых находила отражение данная проблема. Он подходил к изучению этнонимов башкир и их появлению на исторической арене с точки зрения историка-археографа. В работе «Башкиры» он уделяет внимание некоторым различиям в этнографии и языке оседлых и кочевых башкир [8, с. 191]. В связи с празднованием 300-летия г. Уфы в 1886 г. городской глава Волков Дмитрий Семенович поручил М. Уметбаеву подготовить серию статей о коренных жителях края – башкирах. В них просветитель показал хорошее знание восточных историко-литературных источников. Замечая крайнюю скудость местных источников, отражающих историю башкир, он начинает изучать шежере отдельных башкирских племен и родов, например, племени табын. Исследователь обращает внимание на то, что среди памятников письменности светского характера, встречающихся в крае,

подавляющее большинство составляют поэтические произведения, а исторические крайне редки. Одной из причин этого он считает господство давних традиций восточной письменности. «В прозе же сочинений и во всей Башкирии должно быть очень мало. Вообще азиатцы склонны писать в стихах, а потому и в самих медресах ученики в свободное время забавляются сочинением романсов и любовных стихов» [3, с. 117]. Исследователи творчества М. Уметбаева А.Х. Вильданов и Г.С. Кунафин пишут, что, видя отсутствие в башкирской исторической литературе каких-нибудь серьезных трудов, просветитель «не свел причины этого явления лишь к различным стихийным бедствиям, многочисленным войнам, восстаниям, вредительской деятельности миссионеров и другим субъективным моментам» [2, с. 135]. Главную причину отсутствия у башкир исторических трудов ученый объяснял отсутствием у них одного из главных стимулов для развития письменной культуры – политической организации (т.е. своего государственного устройства) [6, с. 7]. М. Уметбаев допускал и неоднократно отмечал в своих трудах участие в этногенезе башкирского народа монгольских и финно-угорских этнических групп. Он связывал этноним «башкорт» с этнонимом «унгар». Так, в «Материалах к истории г. Уфы» Д.С. Волкова, собранных к 300-летию г. Уфы, хранящихся в Научном архиве УФИЦ РАН, в разделе «События в Уфимском крае до основания г. Уфы» приведены выписки из рукописи Уметбаева, который был переводчиком. В них М. Уметбаев пишет: «Башкиры еще под властью болгар начали называться «баш-унгар», то есть главный югор, наконец «башгур» и испорченное название «башкурт». В последнем вместо буквы «г» принято «к» и добавлена лишь буква «т». Киргизы до настоящего времени называют башкир «иштяками» по имени какого-то хана, родоначальника. В турецкой истории Куних Эль-Ахбар (Т. I. С. 42) упомянуто, что башкиры имели более 70 городов и много крепостей, а ислам приняли в 530 году гиджры (1152 г.)» [3, л. 3]. В сокращенном виде текст данного сочинения под названием «Материалы, касающиеся истории Уфы» приведен и в книге М. Уметбаева «Ядкарь». В ней говорится: «Башкиры входят в ряд группы народов «гажам», говорящих на тюркотатарском языке. Русские называли башкир «югорами» («югурами»). В истории Абулгази названы «угырами». А сами башкиры называли себя «унгарами». Они издревле жили на обеих сторонах Уральских гор». Сегодняшняя Уфимская губерния была центром их земельных владений» [8, с. 195]. Его утверждение о том, что в древности башкиры назывались «унгарами», возможно, исходит и из того, что недалеко от родного села М. Уметбаева существует старинный башкирский аул «бишул» или «бишаул унгар» («пять сыновей» или «пять деревень унгаров»). Уметбаев выражал сожаление по поводу того, что башкирский край в научно-историческом плане еще мало изучен. В данном труде он пишет: «Русские же ориенталисты при направлении в дальние регионы страны, проходя даже через наш край, не записывали сочинения ученых-мулл, увлекающихся творческой деятельностью. А ведь среди них были люди, занимающиеся сочинением стихов, нравственно-этических трактатов и работавших в различных сферах наук. Например, в годы работы мударриса Абдрахмана Оренбургское Каргалы, являясь центром духовных и светских наук, ничем не уступало самой Бухаре» [8, с. 205]. Зная, что у башкир еще можно встретить знатоков края, фольклора народа, владельцев редких старинных рукописных памятников, он приводит одну из легенд о местности Канлыкуль. «Возле деревни Ирныкши Стерлитамакского уезда (Архангельский район РБ – С.Х.), на правом берегу Агидели есть высохшее озеро, называемое Канлыкуль, сплошь заросшее камышами. У него также сохранилась легенда» [8, с. 204–205]. Сокрушаясь по поводу того, что безвозвратно могут исчезнуть бесценные памятники старины, он пишет: «Однако, из-за нехватки времени я не могу заниматься сбором подобных легенд, песен-уленов (эпических поэм – С.Х.), литературных памятников в целом у современных башкир Уфимской губернии. Для этого надо вдоль и поперек обойти всю губернию. А в Башкирии памятников литературы, особенно поэтических произведений и песен, достаточно много. Однако их собрано очень мало» [8, с. 205]. После М. Уметбаева происхождением этнонима «башкорт» занимались и другие авторы края. Среди них отметим выдающегося нашего соотечественника Мурада Рамзи, создавшего грандиозный труд «Талфик аль ахбар ва талких аль-асар фи вакаи Казан ва Булгар

ва мулюк ат-татар». Родился он в башкирском ауле Альмет-Мулла Байларской волости Мензелинского уезда Оренбургской губернии в 1855 г. Этот историк связывал этноним «башкорт» с названием кыпчакской степи «Бузкыр» («что означает Белая степь»), находившейся на территории современного Казахстана [7, с. 79]. Его мнение о том, что «царство Башкурд, называемое Бузкыр» было известно и как Великая Хунгария [7, с. 80], также перекликаются с версией М. Уметбаева. После М. Уметбаева исследованием проблем происхождения башкирского народа и его этнонима занимались такие историки, этнографы и языковеды, как М. Хадыев, Р. Фахретдинов, С. Мирас, А. Валиди, а также их последователи Н.А. Мажитов, Р.З. Янгузин, Н.В. Бикбулатов, Ф.Г. Хисамитдинова и другие. Однако окончательная точка в решении данной задачи еще не поставлена. Как писал Р.Г. Кузеев в своей книге «Происхождение башкирского народа», «приходится признать справедливость положения о том, что абсолютная и окончательная этимология любого слова принципиально недостижима, особенно этнонима народа с чрезвычайно сложной историей происхождения» [5, с. 407]. Но наука не стоит на месте. Есть основание полагать, что при комплексном использовании современных научных методик и средств, данная проблема рано или поздно будет успешно решена. Однако на данном этапе нельзя отбрасывать в сторону ни одну из версий. В том числе и версию М. Уметбаева, как одного из тех, кто впервые в новое время поднял эту проблему и по-своему пытался ее решить.

Список источников и литературы:

1. Антропология и популяционная генетика башкир. Уфа, 1987. 128 с.

2. Вильданов А.Х., Кунафин Г. С. Башкирские просветители-демократы XIX века. М: Наука, 1981. 256 с.

3. Волков Д.С. Материалы к истории г. Уфы. Т. 1, 2-е дополнение (рукопись). Ф. 23. Оп. 1. 395.

4. Гарипов Т.М. Новые версии происхождения этнонима башкорт // Башкирская этнонимия. Уфа: Гилем, 1987. 202 с.

5. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. М.: Наука, 1974. 572 с.

6. Кунафин Г.С. Творческие горизонты Мухаметсалима Уметбаева // Этапы и особенности развития просветительства в Башкортостане и России: филологические, философские, историко-культурные, педагогические, историко-культурные, педагогические и правовые аспекты. Уфа: РИЦ БашГУ, 2016. 570 с.

7. Рамзи М. Талфик аль-ахбар ва талких аль асар фи вакаи Казан ва Булгар ва мулюк ат-татар. Т. 1. Уфа: 2017. 600 с.

8. Уметбаев М. Ядкарь. Стихотворения, публицистические, историко-этнографические произведения, переводы, образцы народного творчества. Уфа: 1984. 288 с. (на башк. яз.).

9. Хусаинов Г.Б. Проблема тюрко-башкирского этногенеза // Башкироведение. Уфа: Гилем, 2004. 540 с.

© Хусаинов С.М., 2026

УДК 398(=512.141):94(470) “1238/1480”

Хусаинова Г.Р.
г.Уфа, Россия

ОБ ОТРАЖЕНИИ ИСТОРИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ XIII–XV вв. В БАШКИРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН № ГЗ 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *Исторические события XIII–XV вв. нашли некоторое отражение в таких жанрах башкирского фольклора, как эпос, предания и легенды, песни. Особо значимым произведением является эпос «Идукай и Мурадым», где повествуется о противостоянии народных батыров – отца Идукая и сына Мурадыма – власти золотоордынских ханов,*

прежде всего Тохтамыша. В национальных версиях общетюркского эпоса «Едигей» четко видны интересы местного эпоса и их специфика. В башкирской версии, например, Идукая и его отца Баба-Тукляса приписывают к башкирской земле, даже имя Едигея звучит по башкирскому складу речи – Иҙеүкәй, а сына его зовут Мурадым; упоминаются местные топонимы: Нарыстау, Котлы-кая, гора Кунгак, славный Урал, имена батыров Кыпсак, Катай, Табын, Юрматы.

Ключевые слова: *Золотая Орда, башкирский народ, Идукай и Мурадым, общетюркский эпос, национальная специфика.*

Khusainova G.R.
Ufa, Russia

ON THE REFLECTION OF HISTORICAL EVENTS OF THE 13th–15th CENTURIES IN BASHKIR FOLKLORE

Abstract. *The historical events of the 13th–15th centuries are reflected to some extent in such genres of Bashkir folklore as the epic, legends and tales, and songs. A particularly significant work is the epic "Idukay and Muradym," which tells the story of the struggle of the people's batyrs – Idukay's father and Muradym's son – against the power of the Golden Horde khans, primarily Tokhtamysh. In the national versions of the pan-Turkic epic 'Edigei,' the interests and specific features of the local epic tradition are clearly visible. In the Bashkir version, for instance, Idukay and his father Baba-Tuklyas are associated with the Bashkir land; even the name 'Edigei' is adapted to Bashkir phonetics as 'Idukay,' and his son is named Muradym. Furthermore, the epic mentions local toponyms such as Narystau, Kotly-kaya, Mount Kungak, and the glorious Ural Mountains, as well as the names of Bashkir heroes from the Kypchak, Katay, Tabyn, and Yurmaty tribes.»*

Keywords: *Golden Horde, Bashkir people, Idukay and Muradym, pan-Turkic epic, national specificity.*

В 1206 г. Чингисхан в короткие сроки объединил в рамках единого централизованного и военизированного государства кочевые, полукочевые монголо- и тюркоязычные этносы Монголии и начал беспрецедентный в мировой истории путь по созданию великой империи, выросшей на территориях от Алтая до Дуная, включающих Среднюю Азию, Крым, Кавказ, Булгарское ханство, Башкирию и др. [11, с. 324–325].

События той эпохи оставили отпечаток в материальной и духовной культуре башкир. Он особенно хорошо заметен в одинаковых формах оружия (сабли, наконечники стрел), орудиях труда (серпы, топоры, тесла), украшениях одежды, ремней как башкир, так и народов Средней Азии, Казахстана и Нижнего Поволжья.

По исследованиям башкирских историков, золотоордынское время в Башкортостане началось в XIII в. со вторжения кочевых племен вместе с монголо-татарами. С ними пришла в Башкортостан новая культура Золотой Орды, новая идеология. Совместное проживание с башкирами вело к интеграции пришлых племен в башкирский этнос при сохранении ими отдельных элементов собственной идентичности. Поскольку башкиры имели более развитую экономику и общественно-политическую и культурную среду, хорошо приспособленную к местным физико-географическим особенностям Южно-Уральского региона, они сумели впитать в себя новые этнокультурные компоненты. Нововведением в культуре башкир золотооордынского времени является появление повсюду по Южному Уралу сложных кирпичных и каменных архитектурных сооружений мавзолеев (*кәшәнә*) над могилами выдающихся людей, которые строились в полном соответствии с канонами исламской культуры. В Башкортостане сохранились два каменных надгробия, датирующиеся XIV в.: одно принадлежит Кукляру сыну Буги (Чекмагушевский район), второе – мавзолей Хусаинбека близ Чишмов. Надписи на них – свидетельство того, что башкиры вместе с исламом приняли арабскую письменность. Надо полагать, письменная культура была достоянием привилегированной части общества, а потребность людей в художественной и научной литературе удовлетворялась народным творчеством [9, с. 75–76].

Историческая память сохранила и донесла до нас отзвуки трагической эпохи татаро-монгольского нашествия в судьбе башкирского народа через его фольклор. В башкирском устно-поэтическом творчестве эпос, исторические легенды и предания, песни являются поэтической формой изложения истории народа, в том числе золотоордынского периода. В жанре эпоса ярким примером сказанному является башкирский эпос «Идукай и Мурадым» [4, с. 45–188]. Данный эпос скрупулезно исследован известным башкирским фольклористом Н.Т. Зариповым. Им проведено текстологическое сравнение не только башкирских версий и вариантов эпоса «Идукай и Мурадым», но и известных изданий других тюркоязычных народов [8, с. 255–341; 4, с. 333–366; 5, с. 305–355]. Сюжет сказания об Идеге – общий для ряда тюркоязычных народов: ногайцев, казахов, каракалпаков, татар и др. Историческое содержание эпоса во всех его версиях очерчивается междоусобицей и борьбой между Токтамышем, Идиге и Тимуром, т.е. интриги претендентов на престол заменены, как писал В.М. Жирмунский, «личными отношениями между Токтамышем, несправедливым и жестоким ханом, и Идеге, его мудрым вельможей и храбрым военоначальником, на стороне которого народные симпатии". А личные противоречия между несправедливым ханом и его честным вассалом являются типичным конфликтом для эпоса феодальной эпохи» [7, с. 378]. В национальных версиях общетюркского эпоса «Едигей» четко видны интересы местного эпоса и ее специфика. В башкирской версии, например, Идукая и его отца Баба-Тукляса приписывают к башкирской земле, даже имя Едигея звучит по башкирскому складу речи – *Иҙеүкәй*, а сына его зовут Мурадым; упоминаются местные топонимы: Нарыстау, Котлы-кая, гора Кунгак, славный Урал, имена батыров Кыпсак, Катай, Табын, Юрматы. В одном башкирском варианте родным краем отца Идукая является гора Нарыс-тау возле реки Демы (находится в современном Альшеевском районе Башкортостана), где он был погребен после смерти и «Из могилы вытекает ручей, который, по поверью народа здешних мест, выбивается "из пуповины" святого и лечит от многих болезней» [4, с. 360]. Современные информанты тоже утверждают, что могила Идукая находится на горе Нарыс-тау [ПЗА 2017]. По казахским преданиям, Идеге похоронен на одной из вершин горного хребта Улу-тау, что в Карагандинской области Казахстана. Ныне он называется Идеге-тау и является священным для местного населения [7, с. 374].

В Башкортостане же есть Гора Мурадыма (*Мораҙым тауы*), находящаяся между аулами Туркмен и Тупен Зилаирского кантона. После смерти отца Мурадым якобы перекочевал в долину реки Туялас, где и скончался. Гора, на которой он захоронен, названа его именем, а могила – могилой Мурадым-хана. Башкиры, живущие в окрестностях, с большим почтением относятся к этой горе [4, с. 361]. В другом башкирском варианте отец Идукая – Баба Тукляс кочевал в долинах горы Кунгак (Мелеузовский район), зимовал в долинах Туяласа (Баймакский район).

Существенная особенность башкирских версий, как отмечает Н.Т. Зарипов, связана с образом главного героя: во-первых, отсутствует мотив чудесного рождения; во-вторых, у Идукая – неординарный ум, проявившийся еще в детстве, когда он мудро решал споры между людьми, в третьих, в эпосе Идукай – справедливый судья, а не темник Золотой Орды. Главным мотивом заговора Туктамыша против Идукая является то, что он его боится. Стремление уничтожить Идукая вынуждает последнего уйти к Сытмыр-хану, получить от него помощь и вернуться, чтобы разрушить ханское гнездо Туктамыша.

Башкирская версия названного эпоса повествует о борьбе башкирского народа против властителей Золотой Орды, Идукай убивает Туктамыша не за ханскую власть, а за его бесчеловечность по отношению к народу. Кубаир идеализирует Идукая и характеризует его как борющегося за справедливость в стране, то есть борьба Идукая против Туктамыша идет на фоне борьбы за освобождение страны, Урала, исторической родины башкир, из-под ига Золотой Орды [6, с. 255].

Когда Туктамыш бесславно пал,
Вздохнул, наконец, свободно Урал, – говорится в кубаире.

Социальные мотивы в кубаире «Идукай и Мурадым» связаны с устойчивой памятью народа о своей драматической истории в период татаро-монгольского нашествия. Башкирские сэсэны-сказители, которым в силу традиции эпического творчества была свойственна идеализация героев исторического прошлого, хранили эту память, передавая из поколения в поколение [4, с. 15].

Национальная специфика башкирской версии эпоса «Идеге» проявляется также в присутствии в ней героического образа Мурадыма (Нуретдина), внебрачного сына Идукая от рабыни Туктамыша Ганаки, который, узнав от приемной матери о своих родителях, гонимых Туктамыш -ханом, скрывается на Урале – родине отца. Оказавшись на летовке Шагали-бия в тот момент, когда верноподданный Туктамыша лукаво оповещал своих сородичей о злодее Сытмыр-хане, идущем якобы войной на Урал, Мурадым во главе пятитысячного войска Шагали-бия отправляется на войну против Сытмыр-хана. Мурадым, как и его отец Идукай, не борется за власть, за ханство, его одолевают думы о свободе Урала, о единстве башкирских племен.

Во всех национальных версиях эпоса имеет место конфликт между отцом и сыном после разгрома Туктамыша из-за ханской дочери. Башкирские сэсэны по-своему решили конфликт между главными героями. Они не только примирили их на почве признания сыном своих «грехов» перед отцом, но и придумали целую серию эпизодов о совместных действиях по очищению страны от продажных биев и объединению башкирских родов, чтобы отстоять независимость родной земли – извечной мечты народа. В кубаире значительное место занимают оптимистические мотивы, связанные с борьбой за свободу страны от власти ханов Золотой Орды, тем не менее он заканчивается трагической смертью героев – защитников родной земли, потому что смесь героического и трагического – одна из характерных особенностей кубаира «Идукай и Мурадым». В междуусобной борьбе за власть и ханство в Орде перестает существовать потомство и Туктамыша, и Идукая. Как пишет башкирский исследователь, по своему идейно-эстетическому содержанию кубаир «Идукай и Мурадым» – произведение сложное, местами противоречивое: с одной стороны, он идеализирует батыров, борющихся за свободу родной Земли, с другой – напоминает, насколько пагубны для народов войны из-за власти [6, с. 260].

Необходимо отметить и то, что исторический Едигей не совпадает с его характеристикой в эпосе вообще и с образом Идукая в башкирском кубаире «Идукай и Мурадым» в частности. И вообще по Н.Т. Зарипову, это эпическое сказание сложилось под влиянием насущных исторических потребностей национального развития. Оно – поэтическое творение многих поколений сэсэнов в русле давней эпической традиции, пронизанное идеями объединения башкирских племен в борьбе за свою независимость [4, с. 23].

Песенное творчество башкирского народа, как и героический эпос, имеет древнее происхождение, о чем свидетельствуют некоторые старинные песни. Конкретную историческую основу имеет песня «Боягым-хан», которая повествует об убийстве Боягым-хана Акхак Тимером, т.е. в ее основу положена идея борьбы против ханов-угнетателей.

У башкир сохранилась песня под названием «Алтын Урҙа» (Золотая Орда), в которой лирический герой песни сообщает о своих чувствах при посещении столицы Золотой Орды. Долговечность песни, надо полагать, обусловлена особенностью ее мелодии в стиле протяжной песни узун-кюй (*оҙон көй*) [10, с. 309].

Историческая память народа донесла до наших дней отзвуки трагической эпохи татаро-монгольского ига также через предания и легенды. По наблюдениям известного башкирского фольклориста Ф.А. Надршиной, башкирские предания, относящиеся к периоду монгольского нашествия, по характеру сюжетов разнотипны: часть из них построена на описании боевых событий, эпизодов сражений, другие – многоаспектны. К последним относятся предания, рассказанные информантами, умело вводящими в свое повествование сведения, почерпнутые ими из разных источников – фольклорных и книжных. Имеют место также сюжеты, повествующие об общественно-политической жизни башкир в составе Золотой Орды [10, с. 311]. В преданиях монгольское нашествие изображается как жестокая черная сила,

уничтожающая все на своем пути. В них встречаются эпизоды жестокого отношения завоевателей к местному населению. В предании «Биксура», например, седобородого Карагай-атая высекли перед всем его родом; обезглавили всех мужчин, рост которых был чуть выше лошадиного колена; женщин и девушек пленили [2, с. 99]. В сюжете под названием «Бошман-Кыпсак-батыр» повествуется о том, как вражеский хан пытался подкупить батыра, но тот не повиновался, подался в горы, леса, а когда его войско было окружено из-за одного предателя, хан снова предложил стать одним из его военоначальников. После отказа батыр был казнен [2, с. 100]. В рассказе «Последний из Сартаева рода», дошедшем в письменном изложении, описан героизм сартаевцев, уничтоженных до последнего своего представителя, но не покорившихся пришельцам [2, с. 106–111]. В башкирском фольклоре есть также несколько легендарных преданий, связанных с именем среднеазиатского эмира-завоевателя Тамерлана: «Хромой Тимур», «Как Аксак Тимер понял свою ошибку» [2, с. 105–106], которые «построены на вымысле, проблема же историзма, то есть степень соответствия рассказанных событий действительности, реальна лишь в общем плане» [10, с. 314]. В предании, записанном в 1967 г. в Абзелиловском районе Башкортостана фольклористом Б.Г. Ахметшиным, в обобщенной форме повествуется об ожесточенной борьбе местного населения с вражеским войском, о героизме башкир в неравной схватке, как говорится в предании: «Когда монголы подступили к нашим землям, башкиры все как один поднялись против пришельцев. Но силы были слишком неравны, и предкам нашим пришлось уйти в леса. И воевали они как партизаны, много-много лет. С тех пор про башкир пошла слава как об отчаянных воинах. Недаром Батый-хан не посмел вступить с ними в войну и дал приказ отрядам обойти Башкирию и Урал стороной» [1, с. 69–70].

В преданиях описание борьбы отдельных башкирских родов против завоевателей, картин сражений, кровопролитий освещены на фоне конкретных географических мест и в связи с именами конкретных личностей. Персонажи же их предстают не как общенародные, общенациональные герои, а как батыры определенного рода, родового подразделения: батыр карагай-атайского аймака рода буляр Биксура – сын старика Сармана; катаец Сураман, его отважная жена, их сыновья Акман и Токман – об этих именах нет письменных свидетельств, но запечатленные в памяти сородичей, они «устами» преданий передавались из века в век, от поколения к поколению.

Покорение башкир сделалось для монголов одной из главных задач. Без ее решения они не могли продолжать свои завоевания на западе, в частности, вести походы на Русь. В 1229 – 1230 гг. Субэдэй предпринял ряд походов на башкир и соседних с ними кипчаков. Об этих войнах сохранились легенды и у монголов, и у башкир. Судя по всему, Субэдэй не смог выполнить задания, так как война потом возобновилась. «Сокровенное сказание монголов» признает, что башкиры оказали монголам упорное сопротивление.

В 1236 г. у башкир побывал венгерский монах Юлиан, который был движим поисками древней прародины венгров. Помимо этого, он явно выполнял разведывательное и дипломатическое поручение Римского папы Григория IX относительно Монгольской державы. Юлиан сообщал Папе, что татары (то есть монголы) живут по соседству с башкирами. Они воевали друг с другом 14 лет, но монголы так и не смогли покорить башкир. Поэтому они заключили договор о дружбе и союзе, по которому башкиры вступали в войско монголов и участвовали в их дальнейших завоеваниях.

В некоторых исторических преданиях осуждаются представители знати, получившие ханские грамоты на право владения землей, и поддерживающие политику золотоордынских ханов.

Комплексное изучение фольклорных материалов показывает неоднозначный характер отношений башкир с Золотой Ордой. Наряду с преданиями о непримиримой борьбе башкир с татаро-монголами, имеются сюжеты, повествующие о наличии контактов иного порядка, которые определены отечественными историками как договорные отношения [2, с. 33].

Произведения устного народного творчества о татаро-монгольском нашествии представляют большой интерес как в познавательном, так и в эстетическом отношениях.

Несмотря на наличие творческого вымысла, они художественно отражают типические явления реальной жизни. Многие сведения, сохранившиеся в них, являются бесценными.

Список источников и литературы:

1. Ахметшин Б.Г. К вопросу об изучении этногенетических преданий-легенд башкир // Фольклор народов РСФСР / Отв. ред. Т.М. Акимова, Л.Г. Бараг. Уфа: Изд-во БГУ, 1976. Вып. 3. С. 65–72.

2. Башкирские исторические предания и легенды / Авт.-сост. Ф.А. Надршина. Уфа: Китап, 2015. 528 с.

3. Башкирское народное творчество. Т. 2: Предания и легенды / Сост., автор вступ. ст. и коммент. Ф.А. Надршина. Уфа: Китап, 1987. 573 с.

4. Башкирское народное творчество. Т. 10: Исторический эпос / Сост., автор вступ. ст. и коммент. Н.Т. Зарипов. Уфа: Китап, 1999. 392 с.

5. Башкирское народное творчество. Том 5. Исторические кубаиры, сказания / Сост., автор вступ. ст, комментариев и словаря Н.Т. Зарипов. Уфа: Китап, 2000. 392 с. (на баш. яз.).

6. Галин С.А. Башкирский народный эпос. Уфа: Аэрокосмос и ноосфера, 2004. 320 с.

7. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. 726 с.

8. Идукай и Мурадым. Исторический эпос / К изданию подготовил Н.Т. Зарипов. Уфа: Китап, 1994. 352 с. (на баш. яз.).

9. История Башкортостана с древнейших времен до наших дней: В 2-х т. / И.Г. Акманов, Н.М. Кулбахтин, А.З. Асфандияров и др.; под ред. И.Г. Акманова. Т. 1. История Башкортостана с древнейших времен до конца XIX в. Уфа: Китап, 2004. 488 с.

10. Надршина Ф.А. Отражение средневековой истории башкир в устном народном творчестве // История башкирского народа: в 7-ми т. / Гл. ред. М.М. Кульшарипов; Ин-т истории, языка и литературы УНЦ РАН. Уфа: Гилем, 2012. С. 307–318.

11. Сальманов А.С. К вопросу о вхождении башкирского объединения табын в Монгольскую империю // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. Т. 1. № 3. С. 323–330.

© Хусаинова Г.Р., 2026

УДК 745/749

Чебодаева М.П.
г. Абакан, Россия

ОБРАЗ БОГИНИ УМАЙ (ЫМАЙ) В ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОМ ИСКУССТВЕ ХАКАСОВ

Аннотация: *В статье рассматривается иконография Богини Умай (ЫМай), известная с эпохи бронзы в Хакасско-Минусинской котловине (окуневская археологическая культура (II тыс. до н. э.)). Богиня Умай была любимой и почитаемой богиней в искусстве тюркских народов Евразии – казахов, киргизов, алтайцев и хакасов, о чем свидетельствуют многочисленные памятники средневековых изваяний из Казахстана, Кыргызстана, предметы из кости и наскальные рисунки из Сулекской писаницы (Хакасия). Основными признаками богини была трехрогая корона тиара. В декоративно-прикладном искусстве хакасов с богиней Умай связан орнамент «трилистник» в народной вышивке и орнамент «прата» и «тартхана», который использовали при декорировании спинки на женских шубах «тон» и женских халатах «сикпен».*

Ключевые слова: *богиня Умай (ЫМай), иконография богини, орнамент «трилистник», «прат», «тартхан».*

Chebodaeva M.P.
Abakan, Russia

THE IMAGE OF THE GODDESS UMAI (YMAI) IN THE DECORATIVE AND APPLIED ARTS OF THE KHAKAS

Abstract. *The article examines the iconography of the Goddess Umay (Ymyay), which has been known since the Bronze Age in the Khakass-Minusinsk Basin (the Okunev archaeological culture (2nd millennium BC)). The Goddess Umay was a beloved and revered deity in the art of the Turkic peoples of Eurasia – the Kazakhs, Kyrgyz, Altaians, and Khakasses, as evidenced by numerous monuments of medieval sculptures from Kazakhstan and Kyrgyzstan, bone objects, and rock paintings from the Sulek Rock Art Site (Khakassia). The main features of the goddess were a three-horned crown tiara. In the decorative and applied art of the Khakas, the goddess Umai is associated with the «shamrock» ornament in folk embroidery and the «prata» and «tarthana» ornament, which was used to decorate the backs of women's «tone» fur coats and «sikpen» women's robes.*

Keywords: *the goddess Umai (Ymyai), the iconography of the goddess, the "trefoil" ornament, "prat" and "tarkhan".*

Образ Богини-Матери – главного женского божества – известен в большинстве мифологий мира. Как правило, образ Богини-Матери соотносится с женским началом в природе. Вероятнее всего, самые ранние образы Богини-Матери – верхнепалеолитические «Венеры» – фигурки зрелых, полностью сформировавшихся женщин на последних месяцах беременности найдены в неолитических и энеолитических стоянках в Европе.

Богиня-Мать для хакасов была связана с богиней Умай (*ЫмаЙ*) и занимает одно из центральных мест в хакасском пантеоне богов. В связи с этим можно высказать предположение, что богиня Умай прошла художественную трансформацию образа в изобразительном искусстве Хакасии: реалистический (окуневское искусство), образ птицы лебедя или утки (тагарское искусство), переходный образ женщины-птицы (таштыкское искусство), реалистический образ женщины в трехрогой короне «тиаре» с сосудом в руке и символический – «трилистник» и «мировое древо» (кыргызское искусство), была богиней плодородия (с окуневского времени) и войны (кыргызское время), покровительствовала детям и воинам. Она считалась супругой бога Неба Тенгри и сестрой богини Огня *От Иней*.

Образ богини Умай получил широкое развитие в декоративном искусстве хакасов: в гравировке на камне и кости, монументальной и мелкой пластике, художественной обработке металла и дерева, народной вышивке.

В исторической науке ведется дискуссия о времени формирования культа Умай у хакасов. По мнению этнографа Л.П. Потапова, «Почитание Умай, видимо – очень древний культ, сложившийся у кочевников задолго до того времени, каким он датируется руническими надписями. Об этом говорит и его тесная связь с культом огня, то есть одним из древнейших культов первобытности, также хорошо сохранившимся у многих современных тюркских народов Сибири и Средней Азии» [1, с. 279–280].

Богиня-Мать Умай в Хакасско-Минусинской котловине известна еще с периода эпохи бронзы Окуневской культуры. В 1945 г. в Абакане перед Никольской церковью в могильнике впервые были обнаружены две костяные пластинки с изображением женщин. Позднее аналогичные находки были обнаружены в могильнике Черновая VIII; в районе автотрассы Абакан-Сорск в могильнике, получившем название Уйбат V; в могильниках Верхний Аскиз I, в кургане № 1 и др.

В таштыкском искусстве образ богини Умай приобрел переходный образ женщины-птицы или крылатой женщины (Умай-лебедь, Умай-утка). На сегодняшний день известно два иконографических образа Умай-птицы. Первый был найден в 1989 г. археологом С.Г. Скобелевым в древнетюркском кургане около с. Койбалы в Бейском районе Хакасии, второй стала случайная находка в Астраханской области.

С художественной точки зрения находка золотых подвесок из с. Койбалы позволила выделить богиню Умай в образе женщины-птицы. Умай-птица – мифическое существо с женской головой и крыльями лебедя. Она наделена суровым выражением лица, словно непроницаемым для мирских соблазнов, отчего ее образ становится еще более таинственным. Руки сложены на груди. На шее богини ожерелье с тремя подвесками в виде креста (символ бога Тенгри) – знак принадлежности к небесной семье. На голове богини – головной убор, трехрогая корона «тиара», и ожерелье с одной подвеской в виде креста (символ бога Тенгри). На подвеске присутствует главный признак Умай – трехрогая корона «тиара». В ее руках помещается сосуд. Главным же признаком Умай в этот период являются крылья. В представлениях хакасов *Хуу* – лебедь, – это сказочная птица, которая гнездится в воздухе, красивая женщина, спускающаяся с неба, птица-мать и т. д.

О почитании богини Умай как богини войны в эпоху Кыргызского каганата (VI–IX века) свидетельствуют найденные в 1877 г. на озере Алтын Кель крестьянином с. Иудино Е.Ф. Корчаковым две плиты с енисейской рунической надписями, рассказывающими о кыргызском кагане Барс-беке.

В эпитафии Алтын Кель-I говорится о покровительнице кыргызских воинов богине Умай: «Десять лун она носила (меня), моя мать! Она принесла (меня) моему элю. Я утвердился на земле благодаря моей доблести. Я храбро сражался с многочисленным врагом и покинул мой эль, (оставив) его в раскаянии. Увы! Своим младшим и старшим братьям Вы снимали-сгружали верблюжьи вьюки (с дарами). Тем, что было на земле – моими деяниями и моей доблестью, – я, Барс, не пресытился! Без отца Вы героем были! Когда псы преследовали (дичь), Вы проносились мимо кочевий! Сгинь, (дух) смерти со своей младшей братией! О, Барс, не покидай (нас)! Увы! Наше звание..., наш бег – Умай!, мы храбрые воины (нашего рода-племени!...» [2, с. 261].

Композиции с изображением богини Умай древнетюркского времени можно разделить на многофигурные (с мотивами погребального и свадебного обряда с участием богини Умай и бога Тенгри), двухфигурные (сидящие на троне бог Тенгри и богиня Умай) и однофигурные (образы богини Умай). В это время образы богини Умай имеют иконографию как богини войны и богини плодородия.

Двухфигурные композиции в виде сидящих на троне бога Тенгри и богини Умай обнаружены на Сулекской писанице (Хакасия), в Суттуу-Булак (Кыргызстан) и в комплексе Когалы (Казахстан). Образы богини Умай в иконографии богини войны и плодородия найдены в долине р. Малого Кемина, в ущелье Далпаран (Киргизия), у с. Майтобе (Казахстан) и в п. Сузак (Казахстан).

Многофигурная композиция поминальной сцены с богиней Умай изображена на известном Кудыргинском валуне (Горный Алтай), а свадебный обряд – на войлочном ковре (V Пазырыкский курган, Горный Алтай).

В 1924–1925 гг. в низовьях р. Чулышман (Горный Алтай) экспедицией Русского музея под руководством С. И. Руденко был раскопан могильник Кудыргэ (V–VI вв. н. э.). Ученые обратили внимание лишь на один памятник этого могильника – каменный валун, который в науке получил название «Кудыргинский валун». Данный памятник получил широкое освещение в науке.

В 1974 г. историком Г.В. Длужневской был поставлен вопрос об иконографии богини Умай у древних тюрков. По ее признанию, поводом для интерпретации главной фигуры как богини Умай в сцене, изображенной на Кудыргинском валуне, послужило предание рода меркит, записанное в начале 1920-х годов этнографом Н.П. Дыренковой у телеутов. В предании говорится о спасении предка рода старухой по имени Уч Мусту Бай Оны, которая за спасение мужчины из рода потребовала от него принести в жертву солового жеребенка. Имя этой старухи в переводе звучало как «трехрогая, священная».

Относительно сюжета, запечатленного на «Кудыргинском валуне», исследователи ведут многочисленные дискуссии. Одни относят сюжет к области социальных отношений древних тюрок – А.Н. Бернштам (1946), А.А. Гаврилова (1965), С.В. Киселев (1951), Л.П. Потапов

(1953), другие придерживаются мифологических представлений – Л.Р. Кызласов (1949), Г.В. Длужневская (1978) и В.Ф. Янборисов (1984) [3].

В 1949 г. первым ученым, атрибутировавшим образ богини Умай на Кудыргинском валуне, стал археолог Л.Р. Кызласов. Он писал: «По моему убеждению, это первый и пока единственный памятник, донесший до нас изображения древнетюркских божеств так, как они представлялись древним алтайским тюркам. Не надо забывать только, что камень лежал в засыпке могилы ребенка, и тогда многое может проясниться. В самом деле, основная центральная фигура всей сцены – сидящая женщина в роскошной, судя по орнаментике, одежде, с серьгами в ушах и трехрогой тиарой на голове. Величина ее фигуры (в сравнении с изображениями стоящих в ряд коней и спешенных коленопреклоненных всадников) совершенно необычна и подчеркнуто выделена. Важная, уверенная и величественная осанка всей фигуры и особенно необыкновенный трехрогий головной убор говорят не об исключительной знатности и привилегированном положении этой женщины, а о ее божественности. Это, конечно, Умай – женское почитаемое шаманистами божество, покровительница детей и плодородия; современными алтайцами-шаманистами она почиталась вплоть до 20-х гг. XX в.» [4, с. 49].

Построенная по диагонали композиция отличается ясностью, наличием подробностей и при этом чрезвычайной выразительностью. Умай изображена в роскошном и пышном халате, судя по выбитой орнаментике на одежде, с серьгами в ушах и трехрогой короной «тиаре» на голове. Древний художник изобразил богиню красивой женщиной: широкие брови, большие глаза, прямой нос, серьги в ушах с драгоценными каменьями. Фигура Умай, величественная по сравнению с другими изображениями, подчеркнуто выделена среди стоящих в ряд коней и коленопреклоненных всадников. Важная, уверенная и величественная осанка фигура богини и особенно трехрогая корона «тиара» говорят о ее значимости в похоронной обрядности детей в тюркское время и привилегированном положении этой богини.

С предельной жизненностью представлены окружающие ее персонажи, в частности, ребенок, стоящий справа от Умай. По воззрениям древних тюрок, умершие дети после смерти попадали под защиту богини Умай. Богатая одежда ребенка указывает на его знатное социальное происхождение. Колчан и лук, изображенные при ребенке, – атрибуты богини Умай, известные еще со скифо-тагарского времени. Обращает на себя внимание и одиноко стоящая внизу маленькая лошадка с распущенным по земле поводом, которая, скорее всего, была предназначена для умершего ребенка. Любопытно, что эта лошадка оседлана, как и остальные, но имеет заплетенный хвост, о чем свидетельствуют насечки и форма хвоста, в сравнении с распущенным хвостом верхнего коня.

На ритуальной сцене присутствуют только мужчины – два всадника и шаман. Неизвестный художник хотел передать в других персонажах, присутствующих на сцене, разнообразные оттенки охвативших их чувств. Все они изображены коленопреклоненными и, видимо, просят богиню Умай быть благосклонной к умершему ребенку. Жизненная конкретность изображенной сцены сочетается здесь с монументальной значимостью образов, с исключительной глубиной драматического содержания. Сцена на Кудыргинском валуне – исключительная по своему символизму и художественному мастерству. Значение этого замечательного памятника в том, что этот первый памятник древнего искусства, иллюстрирующий мифологию и пантеон богов древних тюрок.

В период Кыргызского каганата (VI–IX вв.) образ богини Умай стал более символичным и превратился в растительный мотив с изображением «трилистника» – символа «древа жизни» и женского плодородия, который заметен в народном искусстве енисейских кыргызов и в сохранившейся, прежде всего, художественной обработке металла. Трилистник в виде трехлепесткового цветка был широко распространен в мировом искусстве (ахеменидском, греческом, сасанидском, римском, византийском и скифском искусстве Алтая и Тувы). Орнамент трилистника – символ богини Умай был обнаружен на стремени из Уйбатского чаатаса (VI – пер. пол. X вв.).

Культ «мирового древа» у хакасов сложился в глубокой древности. Истоки его восходят к Окуневской археологической культуре. Один из самых ранних мотивов изображения «мирового древа» встречается на Окуневских каменных изваяниях, среди них изваяние «Киме тас», изваяние с горы Изых, Ширинское изваяние и др.

Изображения свидетельствуют, что культ богини Умай и «мирового древа» были взаимосвязаны друг с другом. Этот факт признается многими учеными. В памятниках изобразительного искусства «мировое древо» выступает в символическом осмыслении. К числу священных деревьев у хакасов относились береза, лиственница и тополь, а также ряд растений, в частности ирбен (чебрец) и можжевельник.

Традиция енисейских кыргызов изображать орнамент «трилистник» и «мировое древо» на металлических бляшках нашла свое продолжение в хакасской народной вышивке. Так, орнаменты «трилистник» и «мировое древо» встречаются на женских праздничных и белых шубах (*ах тон*), женских халатах (*сикпен*), платьях (*когонек*), безрукавках (*сигидек*), рукавицах (*мелей*), женской обуви и кисетах.

Со временем трехрогая корона «тиара» богини Умай трансформируется и находит отражение в хакасском орнаменте «прат» и «тартхан», которым украшались женские праздничные и белые шубы «*ах тон*» и сикпены. Праты и тартханы на женских шубах и сикпенах составляют совершенно самобытное украшение, аналогов нельзя найти в культурах других тюркских народов.

Сначала на шубе «тон» или халате «сикпен» делались тартханы, которые исполняли две функции: во-первых, они соединяли спинку с подолом с собственно клиньями, во-вторых, были декоративным украшением.

Этнограф Ю.А. Шибаева подробно описала технологию изготовления тартханов: «Глубокие и поэтому толстые складки шубы скрепляются тартханами (тартхан – от слова «тартыл» – перетягивающая, стягивающая) цветными шелковыми нитками (*онніг чібек*), по верху каждого центрального клина (*сабыг*), у самого шва, соединяющего спинку с подолом на руках прошиты ровные строчки крупными стежками «*козен*» (козен – от слова кози – сшивать крупными стежками, наметывать), которые прошивают насквозь заложенные овчинные складки и одновременно собирают их в мелкие сборки; строчки редких швов проходят в несколько рядов (от 4 до 6), одна над другой; стежки в них располагаются в шахматном порядке. Нитки пропускаются через овчину и концы каждой спускаются по обе стороны так, что в них образуются разноцветные кисточки (чача ед. число). Ширина каждого тартхана здесь 5–7 см, а длина кисточек около 10 см, всего их на шубе 5. В крайних тартханах верхний ряд прошит синей шелковой нитью, затем следует красная нить и ниже – зеленая; у второго и четвертого тартхана другой порядок чередования нитей; зеленая, ниже синяя, потом красная и т.д., и наконец, тартханы бывают разной величины, число строчек в них варьируется от 2 – 3 до 10, кисточки то совсем короткие, то до 2,0 см длиной» [5, с. 23–24]. Затем выше тартханов по нижнему краю верха спинки шубы, у самого ее шва делались праты – матерчатые аппликации (из парчи, шелка или бархата) – или вышивка гладью. Размер пратов составлял приблизительно 5х5 см, их количество было всегда нечетным (три или пять).

Таким образом, богиня Умай была любимой и почитаемой богиней в древнем искусстве тюркских народов Евразии: казахов, киргизов, алтайцев и хакасов. Поскольку же во всех случаях в этой роли выступает женщина, изображенная с рядом признаков – с трехрогой короной «тиарой» на голове, с сережками в ушах, держащая в руках кувшин или цветок. В декоративно-прикладном искусстве хакасов образ богини Умай (*ЫмаЙ*) имеет архаическое происхождение с периода бронзового века и получил многовековое развитие в монументальной и мелкой пластике, художественной обработке металла, вышивке и гравировке по камню и кости.

Список источников и литературы:

1. Бернштам А.Н. Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок VI–VIII в. М., Л., 1946. 210 с.

2. Гаврилова А.А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М., Л., 1965. 144 с.

3. Длужневская Г.В. Еще раз о «Кудыргингском валуне» (К вопросу об иконографии Умай у древних тюрков) // Тюркологический сборник. 1974. М., 1978. С. 230–237.

4. Киселев С.В. История Южной Сибири, М., Л. 1951. 635 с.

5. Кляшторный С.Г. Стелы Золотого озера // Тюркология. К 70-летию академика А.Н. Кононова. Л., 1976. С. 258–267.

6. Кызласов Л.Р. К истории шаманских верований на Алтае // Краткие сообщения института ИМК. 1949. Вып. XXIX. С. 48–54.

7. Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. М., Л., 1953. 444 с.

8. Потапов Л.П. Умай-божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник 1972. М., 1973. С. 265–286.

9. Шибаева Ю.А. Одежда хакасов. Абакан: Хакас. кн. изд-во, 2008. 138 с.

10. Янборисов В.Ф. К семантике антропоморфных изображений на валуне из могильника Кудырге // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: тезисы докладов областной научной конференции по антропологии, археологии и этнографии. Омск. 1984. С. 153–164.

© Чебодаева М.П., 2026

УДК 82(470.57).43

Юнусова Ф.Б.
г. Уфа, Россия

СЛУЖЕНИЕ ПОЭЗИИ (О ТВОРЧЕСТВЕ К. КИНЬЯБУЛАТОВОЙ)

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН № ГЗ 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация: *Челябинская земля дала башкирской литературе много выдающихся деятелей, среди которых Салям Галимов, Хай Мухамедьяров, Даян Кадир, Рамазан Шагалиев и другие. В этой плеяде достойное место принадлежит известной башкирской поэтессе Катибе Каримовне Киньябулатовой.*

Ключевые слова: *башкирская литература, поэзия, публицистика, очерк, Катиба Киньябулатова.*

Yunusova F.B.
Ufa, Russia

SERVING POETRY (ON THE WORK OF K. KINYABULATOVA)

Abstract. *The Chelyabinsk region has given our literature many outstanding literary and cultural figures. Salyam Galimov, Khay Mukhamedyarov, Dayan Kadir, Ramazan Shagaliev, Katiba Kinyabulatova, and others—they are all natives of the Argayash district. She earned her place in Bashkir poetry as a tender lyricist and a soulful poetess.*

Keywords: *Bashkir literature, journalism, essay, philosophy, ethics, Katiba Kinyabulatova*.

Челябинская земля подарила башкирской литературе много выдающихся деятелей литературы и культуры, среди которых Салям Галимов, Хай Мухамедьяров, Даян Кадир, Рамазан Шагалиев и другие. В этой плеяде известная башкирская поэтесса Катиба Киньябулатова занимает одно из почетых мест [9, с. 537].

Катиба Каримовна Киньябулатова родилась 15 сентября 1920 г. в деревне Мавлютово Аргаяшского района Челябинской области в семье учителя. После окончания Кулуевской семилетней школы в 1933 г. она училась на Уфимском рабфаке, в 1939 г. поступила на

факультет башкирского языка и литературы Башкирского государственного педагогического института им. К. Тимирязева. С началом Великой Отечественной войны она вынуждена была оставить институт, который потом окончила заочно. С 1941 г. в течение двенадцати лет преподавала в Кулуевской средней школе в Челябинской области, одновременно заведовала учебной частью. В 1953 г. приехала в Уфу, работала в редакции журнала «*Әҙәби Башҡортостан*» («Литературный Башкортостан»), ныне это журнал «Агидель». В 1961–1963 гг. обучалась на Высших литературных курсах в Москве [9, с. 538]. После их окончания К. Киньябулатова вернулась в Уфу. Многие годы была главным редактором популярного журнала «Башкортостан кызы». Она не оставила и литературную деятельность. В тот период вышли ее книги «Я пою» («*Мин йырлайым*», 1968), «Звезды пляшут» («*Йондоҙҙар бейей*», 1969), «Зови меня» («*Саҡыр мине*», 1969), «Лирика» (1975).

К. Киньябулатова росла среди белоствольных берез, вечнозеленых сосен и елей, пила воду из прозрачной реки Миасс, слушая трели соловья и восхищаясь каменными идолами, которые донесли свою неразгаданную тайну до наших дней. «Мама была портнихой, шила на всю деревню, прекрасно пела. Отец работал учителем, много читал, особенно любил декламировать стихи, вложил в мое сердце неиссякаемую любовь к литературе, к природе; он часто говорил: "Нужно любить природу, дочь моя. Коль любишь природу, даже камни раскроют тебе свою вековую тайну"», – вспоминала свое детство К. Киньябулатова [6, с.13]. Задушевные песни бабушки Марзии, баиты, которые она произносила нараспев, – все это врезалось в душу ребенка, оставив неизгладимый след. В семье было пятеро детей: четыре дочери и сын. Отец мечтал дать им образование, чтобы они принесли пользу своему народу, нашли свое счастье на родине предков. Но судьба распорядилась по-своему. В 1938 г. отца по ложному доносу арестовали и расстреляли.

Активная творческая деятельность К. Киньябулатовой относится к послевоенному периоду. Ее детские книги – «Первые цветы», «Белая козочка – золотое копытце», «Аниса», «Голос отца» – говорят о тонком знании особенностей психологии детей, их интересов: именно это во многом и обеспечило ее книгам успех. В автобиографии Катиба Каримовна писала: «Я поэтесса-мать, воспитавшая десятерых подаренных судьбой детей и, поставившая на ноги». Жизнь без конца посылала испытания талантливой поэтессе. Рано умерла сестра Галия, и Катиба взяла на воспитание ее малолетнюю дочь. Младший братишка Катибы Уран (впоследствии известный поэт-песенник) тоже рос в семье К. Киньябулатовой. Когда умер муж сестры Мухлисы и она снова вышла замуж, две ее племянницы тоже переехали в семью писательницы. Кроме того, Катиба Каримовна воспитала еще и четверых детей сестры Энжекай, очень рано ушедшей из жизни.

В стихотворении «Разве лишним назовешь?», посвященном сестре Мухлисе, есть такие строки:

С восьмерыми я живу – не тужу,
С восьмерых счастливых глаз не свожу.
И моей тревоги тень разгоняют каждый день
Соловьи мои, мой беркут-олень.

(Перевод Н. Матвеевой).

Талантливая писательница не только воспитывает детей, но и продолжает трудиться как журналист, повышает свой профессиональный уровень, учится на Высших литературных курсах в Москве. Она всегда ищет возможность пополнить свои знания, приобрести новых друзей. «Вот и на литературных курсах училась вместе с талантливой, очень тонкой поэтессой Новеллой Матвеевой, – вспоминает Катиба Каримовна. – Она много меня переводила...» [6, с. 13]. Позднее переводы стихов, выполненные Новеллой Матвеевой, вошли в книгу К. Киньябулатовой «Травинка» (1965). Эти были первые ее стихи в переводе на русский язык.

К. Киньябулатова – автор более чем трех десятков книг для взрослых и детей. В поэзии она – тонкий лирик, с изящностью и простотой слога умеющая передать искренность чувств, открыть глубинные оттенки человеческой души. В ее стихах течет жизнь природы, меняются ее краски, присутствуют человеческие переживания, особенности чувств людей. Она создала

целую галерею ярких образов из истории башкирского народа и своих современников. Башкирский народный поэт Р. Бикбаев высоко оценил творчество К. Киньябулатовой и писал: «В башкирской литературе у Катибы Киньябулатовой – свое место, своя ниша, свой родник, собственный неповторимый мир – светлый и мелодичный, который не утрачивает своего колорита даже в испытаниях времени» [1, с. 103].

В поэзии К. Киньябулатовой особое место занимает тема любви, семьи и материнства. Ее стихи проникнуты глубиной первой любви молодой девушки, тревожными переживаниями молодой невестки, томительными ожиданиями вдовы и бесконечной нежностью матери к своему ребенку. Чувство любви может быть и пылким, как в стихотворении «Зови меня», и очень терпеливым, как в стихотворении «Стою у побережья», и печальным, как в стихотворении «Когда часы пробили в полночь».

Зови же меня, зови
Из дали огромной!
Где бы ты ни был, зови меня –
я приду.
Днем ли ненастным,
Ночью ли темной-претемной,
В снежный буран зови меня –
я приду.
(Перевод Н. Матвеевой) [3, с. 46–47].

В современной поэзии размышления личности о стремлении достойно жить, о цели жизни, о своем предназначении часто оказываются связанными с проблемой счастья [11, с. 40]. К. Киньябулатова искренне делится своими переживаниями.

Тот счастлив, кто смеется, говорят…
Что ж, я не спорю, это так, возможно…
Но почему-то счастлив мой бывает взгляд
В час одинокой грусти бестревожной.
Когда грущу в тиши, когда огонь угас,
Душа переливается, как море:
Я вспоминаю доброту сердец и глаз,
Я думаю, друзья мои, о вас –
Я счастлива, и – прочь, любое горе!
(перевод Ю. Андрианова) [7, с. 40].

В свое время русский критик А. Макаров писал: «Стихи К. Киньябулатовой отличаются сдержанностью душевных богатств женщин, испытавших много трудностей» [9, с. 540]. Любовь матери к ребенку глубоко и нежно изображена в стихотворениях «Поздний весенний буран с мокрым снегом», «Идет белый и пушистый снег», «Голубь», «Я – очень ответственная». В лирической поэме «Дитя – луч» К. Киньябулатова психологически тонко, по-матерински сдержанно и емко сумела показать мучительные переживания, надежды матери, потерявшей на войне двух сыновей.

Пейзажная лирика К. Киньябулатовой полна радости и печали. Это мир чистоты и красоты. Эти неповторимые стихотворные строки помогают глубоко чувствовать духовное богатство человека и красоту родных просторов, Уральских гор, природу побережья Миасса, уфимских пейзажей, летних, осенних зорь и весенних ночей. Поэтесса глубоко размышляет, однако не философствует, а печалится и вдохновляется:

В аул возвращаюсь родной,
Ликуя – ах, боже ты мой!
Звезда улыбается мне
В заветной моей стороне.
Тех звезд мириады! Они
В улыбке друг другу сродни.

Домой провожают меня,
Небесную тайну храня.
(Перевод Н. Матвеевой).

В своих стихах К. Киньябулатова также активно использует обычные изобразительные средства из народного творчества и традиционных образов восточной поэзии. При всем многоцветье утонченных и мягких красок поэтесса остается в своем творчестве бойцом, чей голос может подниматься до высот гражданского звучания. Именно об этом свидетельствуют такие стихотворения, как «Навечно», «Судьбе», «Партия» «Я знаю» и др. Как бы не печалилось ее перо, выводя скорбные строки о тревогах мира и человеческого сердца, творчество поэтессы является оптимистическим, оно лучится светом лиловой зари и малинового заката, дышит благоуханием зелени, шелестом тихих вод и щебетом певчих птиц:

Здравствуй, земля моя,
Сердца гнездовье.
В дебрях лесов и излучинах рек!
Утро – счастливого дня предисловье –
Здравствуй! Да быть тебе чистым вовек!
(Перевод Н. Матвеевой).

Именно таким – чистым, возвышенным и справедливым – страждет воспринимать мир душа поэтессы. Жизненность, богатая гамма чувств и спокойная искренность, простота и философская задумчивость – характерные черты творчества К. Киньябулатовой [10, с. 247].

В 1960–1970 гг. К. Киньябулатова работала в жанрах прозы. В повести «Слово живым» (1971) она создала героический образ погибшей в Великой Отечественной войне башкирской девушки, от имени которой и идет повествование. Биография героини повести, как и биография самой Катибы Киньябулатовой, прочно связана с историей страны, с ее бедами и радостями. Повести для детей «Голос отца» (1964), «Внучка партизана» (1974) также посвящены событиям военного лихолетья. В процессе своего творчества К. Киньябулатова продолжала писать стихи, сказки для детей «Аниса», (1960), «Беркут» (1966), «Золотой ключик», «Айгузель» (1970). Она переводила на башкирский язык произведения А. Пушкина, А. Мицкевича, А. Барто.

К 90-летию поэтессы была издана книга «Ветераны», включающая стихи, поэмы, повесть и рассказы. В них – глубокие раздумья поэтессы о судьбах своего народа, призыв к высоким нравственным ценностям, яркое проявление духовных сил и поиск женского счастья. Она связала воедино опыт прошлого, реалии настоящего и устремленность своих земляков в будущем.

Многочисленные утраты оставили на ее лице след сеточкой морщин, но она всегда была молода душой. «Когда наступила осень моей жизни, само собой, рождается вопрос: как же я прожила свою жизнь, счастлива ли я своей судьбой? Я отвечаю кратко: «Счастлива!» Счастлива тем, что была предана своему народу, своей стране, своим творчеством верно служила своей Отчизне», – писала К. Киньябулатова в предисловии к одной из своих книг [7, с. 8].

В Челябинской области, в деревне Сардаклы, есть родник, который называют родником Марзии. По преданию, его выкопала бабушка писательницы Марзия. Этот источник дает силу уставшему путнику, является местом встреч влюбленных, щедро потчует живительной влагой жаждущих. Так и творчество Катибы Киньябулатовой – источник для всех страждущих. Оно утешает, дает пищу для раздумий и надежду на лучшее будущее. В стихотворении «Стать бы поющею птицей» она писала:

Будь я птицей певчей, быстрокрылой –
Славила бы песнею своей
Матерей, что в муках одарили
Жизнью вечною богатырей.

Родина моя, Башкортостан мой,
Мне бы превратиться в соловья,
Воспевать тебя я не устану,
Родина великая моя! [8, с. 3].

К. Киньябулатова награждена орденом «Знак Почета» (1961); она заслуженный работник культуры Башкортостана (1980). За книгу стихов для детей «Быль это или сказка?» удостоена премии имени Х. Давлетшиной (1989); ей присвоено звание «Почетный гражданин Аргаяшского района Челябинской области» (1990).

Список источников и литературы:

1. Бикбаев Р.Т. Птица души родного края // Агидель. 2000. № 9. С. 103 (на башк. яз.).
2. История башкирской литературы: Литература советского периода (конец 50-х – начало 90-х гг. XX в.). Т.3. Уфа, 2015. 696 с.
3. Киньябулатова К.К Травинка. Стихи и поэма. М.: Советский писатель, 1965. 180 с.
4. Киньябулатова К.К. Минуты. Стихи. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1968. 180 с.
5. Киньябулатова К.К. Я счастлива. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1968. 87 с.
6. Киньябулатова К.К. Избранные книги. Стихи, баллады, поэмы. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1970. 303 с. (на башк. яз.).
7. Киньябулатова К.К. Дыхание матери. Стихи. Поэмы. Баллады. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1980. 240 с. (на башк. яз.).
8. Киньябулатова К.К. Превратилась бы в птичку певчую. Стихи, поэмы. Уфа: Китап, 2005. 225 с.
9. Хусаинов Г.Б., Юнусова Ф.Б. Катиба Киньябулатова. История башкирской литературы. Т. 3. Литература советского периода (конец 50-х – начало 90-х гг. XX в.). Уфа: Китап, 2015. 695 с.
10. Писатели земли башкирской. Справочник / Сост.: Р.Н.Баимов, Г.Н. Гареева, Р.Х. Тимергалина. Уфа, 2006. С. 247.
11. Фазылова Ф.С. Нравственно-этические проблемы в современной башкирской поэзии (II половина XX – начало XXIII века). Уфа: Башк. энцикл., 2017. 144 с.

© Юнусова Ф.Б., 2026

УДК 821.51

Юсупова Л.Р.
г. Казань, Россия

МИРОВОЕ ДЕРЕВО КАК УНИВЕРСАЛИЯ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ: ОТ МИФА К ЛИТЕРАТУРЕ

Аннотация. *В статье рассматривается архетип мирового дерева как системообразующий элемент духовной культуры народов Евразии, объединяющий мифологические, фольклорные и литературные традиции. На материалах бурятской, якутской, алтайской и эвенкийской традиций анализируется семантика священного дерева как оси мира и источника жизни. Прослеживается трансформация мифологического образа в литературные формы, в частности в творчестве бурятского поэта Улзытуева и якутского писателя Гоголева. Делается вывод о преемственности архетипических структур в системе «миф – фольклор – литература».*

Ключевые слова: *мировое дерево, архетип, духовная культура Евразии, бурятская мифология, якутский эпос, литературная трансформация.*

Yusupova L.R.
Kazan, Russia

WORLD TREE AS A UNIVERSAL OF SPIRITUAL CULTURE OF EURASIAN PEOPLES: FROM MYTH TO LITERATURE

Abstract. *The article examines the archetype of the world tree as a system-forming element of the spiritual culture of Eurasian peoples, unifying mythological, folklore and literary traditions. Based on Buryat, Yakut, Altai and Evenki materials, the semantics of the sacred tree as the axis of the world and the source of life is analyzed. The transformation of the mythological image into literary forms is traced, particularly in the works of the Buryat poet Ulzytuev and the Yakut writer Gogolev. The conclusion is drawn about the continuity of archetypal structures in the system «myth – folklore – literature».*

Keywords: *world tree, archetype, spiritual culture of Eurasia, Buryat mythology, Yakut epic, literary transformation*.

В эпоху глобализации, способствующей нивелированию самобытных культурных кодов, вопрос сбережения и передачи духовного достояния евразийских этносов становится критически важным. Фундаментом этнического самосознания является неразрывная связь языка, устного народного творчества и художественной литературы, где данные компоненты не только дополняют друг друга, но и формируют единый механизм трансляции ценностей [3]. Ключевую роль в этом процессе играют архетипы – устойчивые ментальные структуры, способные адаптироваться к меняющимся историческим реалиям.

Среди многообразия евразийских архетипов особое место занимает концепт мирового дерева, выступающего в роли вертикальной оси, объединяющей три уровня мироздания. Почитание священных деревьев прослеживается в мифоэпическом наследии практически всех народов региона [5]. Несмотря на общность данного символа, его интерпретации в разных культурах обладают уникальными чертами, что открывает широкие возможности для сравнительного анализа. Данное исследование направлено на изучение механизмов функционирования архетипа мирового древа в триаде «миф – фольклор – литература» на примере культур Сибири и Центральной Азии. В задачи работы входит исследование семантического наполнения архетипа в мифологии, классификация его фольклорных вариаций, описание способов его переосмысления в литературных текстах.

В традиционных культурах Сибири и Центральной Азии дерево выступает не просто объектом почитания, но структурообразующим элементом космологической модели. Корни дерева уходят в землю, ветви устремлены к небу, что делает его отражением сущности двух миров и посредником между «низом» и «верхом» [5]. Эта вертикальная ориентация обеспечивает сакральную связь между сферами бытия.

В бурятской мифологической традиции, основанной на принципе «единства всего», дерево предстает как вертикальная ось, соединяющая три мира, и одновременно как источник жизненной силы и изобилия [7]. Уникальными конкретизациями этого архетипа выступают *сэргэ* (коновязный столб), *тоонто* (место рождения, буквально – «пуповина земли») и *сулдэ* (жизненная сила). Эти три понятия образуют семантическое поле, в котором дерево функционирует не как метафора, а как онтологическая реальность, определяющая связь человека с родовым пространством.

Якутская эпическая традиция олонхо дает наиболее развернутое воплощение архетипа в образе *Аал Луук Мас* – Восьмиветвистой Священной Изобильной Березы. Это дерево растет посреди *алааса* (сенокосно-пастбищного угодья) и скрывает в себе добрый дух хозяйки «изначальной земли» *Аан Алахчын Хотун* [5]. Показательно, что в олонхо священное дерево выполняет не только космологическую, но и социальную функцию: богатырь *Эр Соготох* приходит к Священной Березе, чтобы узнать о своем происхождении и предназначении стать

родоначальником племени. Дерево здесь выступает как медиатор между миром богов и миром людей, обеспечивая легитимацию социального порядка.

В алтайской эпической традиции мотив связи человека и дерева приобретает форму выкармливания младенца. В эпосе «Маадай-Кара» герой подвешивает колыбель сына к четырем березам, растущим на горе, с напутствием: «Четыре березы эти / Пусть матерью тебе будут, дитя мое» [5]. Сок березы, капающий в рот младенца, замещает материнское молоко, что указывает на архаические представления о растительном происхождении жизни.

Эвенкийские и нанайские мифы развивают тему рождения человека из дерева в еще более радикальной форме. В легендах чумиканских и верхнезейских эвенков говорится: «Было дерево, оно треснуло пополам. Оттуда вышли два человека. Один мужчина, другая женщина» [5]. Первый человек, обозначаемый как «родоначальник», рождается из березы (нанайцы) или находится у корней лиственницы (негидальцы). Дупло дерева функционирует как аналог лона, утробы – в дупле родился Кыпчак, родоначальник кыпчаков [5].

Таким образом, в мифологических системах народов Евразии архетип дерева обнаруживает двойственную природу: с одной стороны, это космологическая универсалия (ось мира), с другой – конкретный этнокультурный символ, наделенный специфическими значениями плодородия, материнства и родовой преемственности. Трансформация мифологического мировоззрения в фольклорную традицию характеризуется переходом архетипа из категории фундаментальной онтологической реальности в плоскость сюжетного инструментария. Несмотря на адаптацию к требованиям нарратива, фольклорные произведения продолжают транслировать глубинные пласты мифологического мышления.

Исследования статистических закономерностей в распространении евразийских фольклорных мотивов позволяют выделить два ключевых ареала – западный и восточный, рубеж между которыми пролегает в границах Восточной Европы [1]. В этой системе русский фольклор выступает в качестве связующего звена (медиатора) между двумя культурными полюсами. Данная дихотомия отчетливо прослеживается и в специфике распределения растительной символики. Сюжет «Путешествующая девушка и ее братья-помощники», зафиксированный от Сахалина до Урала, включает мотив чудесного превращения: убегая от опасного существа, персонаж бросает гребень, который превращается в густой лес [6]. Этот мотив, имеющий параллели в североамериканских традициях, указывает на древние пласты культурного взаимодействия, предшествующие сложению современных этнических общностей.

В фольклорных текстах дерево утрачивает статус абсолютной космологической вертикали, но сохраняет функцию медиации – теперь уже не между мирами, а между персонажами и пространствами повествования. Лес становится границей между «своим» и «чужим», местом инициации и трансформации. Так архетипическое содержание переходит из плана онтологии в план сюжетной динамики. Исследование взаимосвязи фольклора и литературы показывает, что «фольклоризм» существует на разных уровнях образов, мотивов, сюжетов, жанров и мелодических моделей [9]. Литература не просто заимствует фольклорные элементы, но перерабатывает их в соответствии с индивидуальными творческими задачами, что приводит к обогащению обоих полюсов взаимодействия. Литература, будучи индивидуальной и уникальной по своей природе, вступает с фольклором в сложные отношения, которые исследователи определяют как «множественные связующие нити» [9]. Архетипические структуры, укорененные в мифологическом сознании, в литературном произведении получают новую жизнь, обогащаясь индивидуально-авторскими смыслами.

В бурятской литературе наиболее последовательное воплощение архетипа дерева обнаруживается в творчестве поэта Улзытуева. Дерево у него сохраняет архетипические характеристики центра мира и источника жизни, но эти характеристики конкретизируются через образы отдельных деревьев – лиственницы, березы, сосны [7]. Показательно, что растительная образность у Улзытуева находится в тесной связи с орнитологической: птица как воплощение животной жизни дополняет и усиливает значения дерева. Такая корреляция восходит к мифологическому синкретизму, в котором все формы жизни были взаимосвязаны.

В якутской литературе, в частности в творчестве Гоголева, архетип дерева реализуется через образы «дабайыы» – восхождения или вознесения. Мировое дерево здесь выступает не только как пространственная вертикаль, но и как вектор духовного роста персонажа, его качественного изменения [8]. Трансформация архетипа приводит к тому, что дерево становится символом внутреннего преображения, что указывает на углубление психологической составляющей по сравнению с мифологическим прототипом.

Сравнительный анализ бурятской и якутской литературных традиций показывает общую закономерность: архетипическое содержание не исчезает, но переходит на новый уровень функционирования. Если в мифе дерево было объективной реальностью космоса, а в фольклоре элементом повествования, то в литературе оно становится средством выражения авторской философии, инструментом художественного исследования человека.

Проведенный анализ позволяет сделать несколько выводов. Во-первых, архетип мирового дерева выступает системообразующим элементом духовной культуры народов Евразии, обеспечивая преемственность между различными уровнями культурной традиции. Во-вторых, универсальность архетипа не исключает его этнокультурной специфики: в бурятской, якутской, алтайской и эвенкийской традициях дерево наделяется конкретными значениями, отражающими особенности хозяйственного уклада, социальной организации и религиозных представлений. В-третьих, трансформация архетипа в системе «миф – фольклор – литература» представляет собой не деградацию сакрального содержания, а его переосмысление в новых семиотических условиях.

Современные исследования языкового сознания подтверждают, что базовые этноментальные ценности обладают значительной устойчивостью и не подвержены быстрым изменениям даже в условиях модернизации [4]. Это дает основания полагать, что архетипические структуры, подобные мировому дереву, будут продолжать функционировать в духовной культуре народов Евразии, обеспечивая связь времен и поколений. Сохранение языка, фольклора и литературы в их живом взаимодействии представляет собой необходимое условие поддержания этой связи.

Список источников и литературы:

1. Березкин Ю.Е. Восточнославянский фольклор в европейском и евразийском контексте // Антропологический форум. 2017. № 31. С. 3–25.

2. Горина Т.И., Кефели В.Б. Восприятие проблем сохранения национально-культурной идентичности в общественном сознании жителей Республики Тыва // Теория и практика общественного развития. 2025. № 1. С. 80–88.

3. Ментальность русских и казахов: евразийский контекст // Материалы конгресса. 2019. С. 236–238. [Электронный ресурс]. URL: https://xn--h1aauh.xn--p1ai/wp-content/uploads/2019/12/JAIRO_Congress_Volume_I_2019.pdf (дата обращения: 06.10.2026).

4. Семантические доминанты языковой ментальности казахов, русских и киргизов // Сборник научных трудов. Ужгород, 2015. С. 21–25. [Электронный ресурс]. URL: https://dspace.uzhnu.edu.ua/jspui/bitstream/lib/21470/1/sbornik-ykm-2015.pdf (дата обращения: 06.10.2026).

5. Эпическое наследие в культуре народов Центральной Азии: архетипическое и современное. Горно-Алтайск: АГУ, 2020. С. 101–115. [Электронный ресурс]. URL: https://bolshoy-altay.asu.ru/upload/iblock/96e/mztz4ha5h08tks22kwvns4upkhngaism/Epicheskoe-nasledie-v-kulture-narodov-TSentralnoy-Azii-_-arkhetipicheskoe-i-sovremennoe.pdf (дата обращения: 06.10.2026).

6. Berezkin Yu. Stories about the travelling girl and her helpful siblings // Folklore: Electronic Journal of Folklore. 2025. Vol. 75. P. 35–60.

7. Kim Yon Ran. Study on Archetype of Tree in Eurasian Mythology and Literature: Focusing on Buryat Mythology and Ulzytuev Literature // KCI. 2024. [Электронный ресурс]. URL: https://www.kci.go.kr/kciportal/ci/sereArticleSearch/ciSereArtiView.kci?sereArticleSearchBe

an.artiId=ART003189752 (дата обращения: 06.10.2026).

8. Kim Yon Ran. Study on Archetype of Tree in Eurasian Mythology and Literature: Focusing on Yakut Mythology and Gogolev Literature. 2024. Vol. 64. P. 5–38.

9. Pylypchuk S. «Multiple linking cords»: correlation of folklore and literature in Ivan Franko's scholarly argumentation // Корейский институт. 2014. Vol. 38. No. 3. P. 3–24.

10. Siikala A.-L. Myth and Mentality: Studies in Folklore and Popular Thought. Helsinki: Finnish Literature Society, 2002. 317 p.

© Юсупова Л.Р., 2026

СЕКЦИЯ 5

ЯЗЫКОВЫЕ КОНТАКТЫ И КУЛЬТУРНЫЙ ТРАНСФЕР В ЕВРАЗИЙСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

УДК 94(575.1): 811.222.7'276

Аллабердиева Л.А.
г. Мары, Туркменистан

ХОРЕЗМИЙСКИЙ ЯЗЫК В ДИПЛОМАТИЧЕСКОЙ И ПОВСЕДНЕВНОЙ ПРАКТИКЕ ХОРЕЗМА ЭПОХИ МАМУНИДОВ

Аннотация. *В статье рассматриваются этнолингвистические особенности и социокультурные традиции хорезмского общества в эпоху правления династии Мамунидов (конец X – начало XI вв.). На основе анализа нарративных, нумизматических и правовых источников освещается процесс бытования хорезмийского языка в условиях исламизации региона и его адаптации к арабо-графической письменной системе. Особое внимание уделено функционированию хорезмийского языка в качестве закрытого языка высшей государственной канцелярии и дипломатической переписки. На основании сведений Абу-л-Фазла Бейхаки о характере секретных депеш хорезмшаха Мамуна II выдвигается и аргументируется тезис об автохтонном хорезмском происхождении династии Мамунидов.*

Ключевые слова: *Хорезм, Мамуниды, хорезмийский язык, хорезмийская письменность, этнокультурная идентичность, дипломатическая переписка.*

Allaberdiyeva L.A
Mary, Turkmenistan

KHWARAZMIAN LANGUAGE IN THE DIPLOMATIC AND EVERYDAY PRACTICE OF KHWARAZM IN THE MA'MUNID ERA

Abstract. *The article examines the ethnolinguistic features and socio-cultural traditions of Khwarazmian society during the reign of the Ma'munid dynasty (late 10th – early 11th centuries). Based on the analysis of narrative, numismatic, and legal sources, the study highlights the functioning of the Khwarazmian language amidst the region's Islamization and its adaptation to the Arabic-script writing system. Special attention is paid to the role of the Khwarazmian language as a restricted code of the state chancery and diplomatic correspondence. Based on the accounts of Abu'l-Fazl Bayhaqi regarding the secret dispatches of Khwarazmshah Ma'mun II, the paper advances and substantiates the thesis on the autochthonous Khwarazmian origin of the Ma'munid dynasty.*

Keywords: *Khwarazm, Ma'munids, the Khwarazmian language, Khwarazmian script, ethnocultural identity, diplomatic correspondence.*

Население исторического Хорезма обладало выраженной этнокультурной самобытностью, ключевым маркером которой выступал самостоятельный хорезмийский язык, обладавший собственным алфавитом и развитой системой письменности, восходившими к арамейской графической традиции. В современной иранистике и историческом языкознании данный язык классифицируется как восточноиранский, генетически наиболее близкий к авестийскому и согдийскому лингвистическим пластам. В период развитого Средневековья (XI–XIII вв.) в результате интенсификации этноязыковых процессов и масштабной

тюркизации региона хорезмийский язык постепенно вытесняется из активного употребления, уступая место формирующемуся хорезмско-тюркскому языковому комплексу [3, с. 246].

Корпус источников, фиксирующих бытование хорезмийского языка и его письменной фиксации, традиционно систематизируется по четырем основным категориям: 1) Эпиграфические и хозяйственно-административные документы из раскопок Топрак-калы; 2) Легенды на нумизматических памятниках местных династий; 3) Надписи на костяных оссуариях из зороастрийских некрополей (в частности, памятника Ток-кала); 4) Короткие торевтические надписи и фразы на серебряных сосудах и предметах утвари [2, с. 166–167].

Несмотря на то, что исследовательский интерес к хорезмийской языковой традиции возник еще в XIX в., ограниченный объем сохранившегося источникового материала и фрагментарность имеющихся графических образцов существенно затрудняют полную реконструкцию орфографической нормы, фонетического строя и лексико-грамматических правил хорезмийского языка. Тем не менее, его сохранение в качестве языка бытового общения, эпиграфики и узкоспециальной терминологии в эпоху Мамунидов свидетельствовало о высокой степени устойчивости местной автохтонной культурной традиции.

Отсутствие последовательного литературного развития хорезмийского языка в исламский период и крайне ограниченное число сохранившихся письменных памятников в историографии традиционно связываются с масштабными социокультурными и политическими трансформациями, последовавшими за завоевательными походами арабского военачальника Кутейбы ибн Муслима в начале VIII в. Важнейшие сведения об этих событиях и их воздействии на местную интеллектуальную элиту приводит выдающийся хорезмский ученый-энциклопедист Абу Рейхан Бируни в своем фундаментальном труде «Памятники минувших поколений».

Анализируя последствия установления новой административно-политической системы и утрату институциональной памяти, Бируни фиксирует: *«…Когда Кутейба ибн Муслим завоевал Хорезм во второй раз, после отпадения [от ислама] его жителей, он сделал над ними царем Аскаджамука ибн Азкаджавара ибн Сабри ибн Сахра ибн Арсамуха и поставил его шахом. Управление [этой страной] вышло из рук потомков Хосроев, но шахское достоинство осталось за ними, так как оно было у них наследственным. А летосчисление персов перешло на эру хиджры по обычаю, [принятому] у мусульман. И уничтожил Кутейба людей, которые хорошо знали хорезмийскую письменность, ведали их предания и обучали [наукам], существовавшим у хорезмийцев, и подверг их всяким терзаниям, и стали [эти предания] столь сокрытыми, что нельзя уже узнать в точности, что [было с хорезмийцами даже] после возникновения ислама»* [4, с. 48].

Разрыв преемственности в книжной культуре и ликвидация традиционного сословия хранителей знания (писцов и жречества) привели к глубокой трансформации способов трансляции исторической памяти в хорезмском обществе, сместив акцент с письменного документирования на устную традицию и заучивание текстов наизусть. Как свидетельствует далее Бируни: *«…Затем, после того, как Кутейба ибн Муслим-аль-Бахили погубил хорезмийских писцов, убил священнослужителей и сжег их книги и свитки, хорезмийцы остались неграмотными и полагались в том, что им было нужно, на память. Когда время продлилось, они забыли то, о чем было разногласие, и запомнили [лишь то], о чем [все] были согласны»* [4, с. 63].

Несмотря на существенный урон, нанесенный книжной культуре и институциональным центрам грамотности в период арабского завоевания, хорезмийский язык сохранял свою значимость и продолжал выполнять важные коммуникативные и официальные функции в исламскую эпоху. Ярким подтверждением его высокого статуса в системе государственной символики выступает нумизматический материал династии Афригидов. Чеканя на серебряных дирхемах имена и титулы наместников Хорасана арабской графикой в знак признания вассалитета или политического союза, сами хорезмшахи продолжали помещать собственную правительственную титулатуру и имена на монетах с использованием традиционного

хорезмийского алфавита. Хотя цельные нарративные тексты или административные акты на хорезмийском языке этого периода к настоящему времени археологически не зафиксированы, нумизматическая эпиграфика убедительно демонстрирует устойчивость автохтонной графико-лингвистической традиции в официальном государственном репрезентативном дискурсе.

Вместе с тем хорезмийский язык сохранял базовые позиции в сфере повседневного вербального общения населения. Доказательством его активности в социокультурной жизни региона даже в позднесредневековый период (вплоть до XIII в.) выступают межстрочные глоссы, термины и отдельные фразы, вкрапленные в региональные юридические трактаты по мусульманскому праву (фикху). Наличие подобной хорезмийской лексики в процессуальных и судебных документах свидетельствует о том, что местный язык обладал практической юридической силой, активно применялся в ходе судебных разбирательств и выступал неотъемлемым элементом судопроизводства и повседневной правовой культуры хорезмского общества [1, с. 203–209].

В процессе интеграции региона в орбиту исламской цивилизации произошла адаптация местной языковой традиции к новым социокультурным реалиям, выразившаяся в формировании арабо-хорезмийской письменности – графической системы, использовавшей модифицированный арабский алфавит для фиксации хорезмийской речи. Один из ранних примеров фиксации этой традиции представлен в трудах Абу Рейхана Бируни, который впервые систематизировал и зафиксировал арабской графикой династическую хронологию хорезмшахов [4, с. 47–48], а также традиционную хорезмийскую астрономическую и календарную терминологию [4, с. 62].

Особое значение для характеристики государственно-административного статуса языка в период правления династии Мамунидов (конец X – начало XI вв.) имеют свидетельства газневидского историка Абу-л-Фазла Бейхаки. Согласно его сообщениям, хорезмшах Абул Аббас Мамун II ибн Мамун (1009–1017) вел секретную государственную и дипломатическую переписку со своими послами и доверенными лицами непосредственно на хорезмийском языке. Впоследствии, после завоевания Хорезма султаном Махмудом Газневи в 1017 г., эти архивные документы были затребованы султанской канцелярией и переведены на персидский язык (фарси-дари) [5, с. 812–813].

С высокой долей вероятности данные дипломатические депеши и секретные акты составлялись именно на хорезмийском языке с применением арабо-хорезмийской графической системы. Это свидетельствует о том, что при Мамунидах хорезмийский язык не только сохранял статус живого средства повседневного общения, но и активно функционировал в качестве закрытого языка высшей государственной канцелярии и дипломатической переписки, выступая важным инструментом обеспечения государственной безопасности и сохранения автохтонной политической культуры.

Широкое бытование и уникальная лингвистическая специфика хорезмийского языка в X в. и в последующую эпоху Мамунидов находили яркое отражение в сочинениях мусульманских географов, путешественников и хронистов, рассматривавших Хорезм как особый историко-культурный регион с выраженной локальной идентичностью.

Арабские авторы единодушно подчеркивали этнолингвистическую обособленность Хорезма от смежных иранских и тюркских ареалов. Так, географ Абу Абдаллах Макдиси (Мукаддаси) в своем труде «Ахсан ат-такасим фи ма‘рифат ал-акалим» отмечал, что речь жителей Хорезма отличалась крайней сложностью и оставалась совершенно непонятной для уроженцев соседних областей [7, с. 185]. Выдающийся картограф и географ Абу Исхак Истахри в «Масалик ал-мамалик» прямо констатировал эксклюзивный ареальный статус этого языка, указывая, что хорезмийская речь не используется нигде за пределами самого Хорезмийского оазиса [6, с. 180].

Особую выразительность этнографическим наблюдениям придал багдадский путешественник и дипломат Ахмад Ибн-Фадлан, посетивший регион в 921–922 гг. В своих «Записках» («Рисала») он оставил образное описание фонетики хорезмской речи, сравнивая

ее специфический темп и интонационный рисунок с «щебетанием скворцов и кваканьем лягушек» – метафорой, часто применявшейся арабскими авторами при столкновении с незнакомой восточноиранской фонетической системой [8, с. 58].

Совокупность данных свидетельств подтверждает, что в эпоху Мамунидов автохтонный хорезмийский язык оставался главным средством повседневной коммуникации абсолютного большинства населения региона. Вместе с тем источниковедческий анализ позволяет зафиксировать и внутреннюю этнолингвистическую дифференциацию оазиса. В частности, язык населения Кердера (северной, приаральской периферии Хорезма) исследователи обоснованно выделяют в качестве самостоятельного диалекта или особого локального наречия, отражавшего интенсивные контакты между автохтонным земледельческим населением и кочевыми племенами Приаралья.

Проведенное исследование этнолингвистической и социокультурной специфики хорезмского общества в эпоху Мамунидов (конец X – начало XI в.) позволяет сделать следующие ключевые выводы:

1. Устойчивость автохтонной традиции: несмотря на катастрофический разрыв письменной и книжной преемственности, вызванный арабским завоеванием в VIII в. и зафиксированный в трудах Абу Рейхана Бируни, автохтонный хорезмийский язык продемонстрировал высокий потенциал социокультурной выживаемости. В эпоху Мамунидов он продолжал выступать не только как основной языковой маркер местной идентичности и средство повседневного общения, но и как самостоятельное локальное наречие с диалектальными особенностями (в частности, в зоне Кердера).

2. Административно-дипломатический статус: в период правления династии Мамунидов произошла успешная адаптация автохтонного языка к новым графическим формам. Формирование арабо-хорезмийской письменности позволило использовать хорезмийский язык в сфере государственного управления, судопроизводства (что подтверждается юридическими глоссами в памятниках фикха) и в закрытой дипломатической переписке хорезмшахов (согласно свидетельствам Абу-л-Фазла Бейхаки).

3. Определяющая роль в культурном диалоге Евразии: признание арабо-мусульманскими географами и путешественниками (Макдиси, Истахри, Ибн-Фадланом) уникальности и обособленности хорезмской речи подчеркивает особый статус Хорезма как важнейшего историко-культурного оазиса Евразии. В эпоху Мамунидов регион смог гармонично соединить автохтонное восточноиранское наследие с передовыми научными и общественно-политическими достижениями исламского мира, создав уникальную модель синтеза традиций и инноваций.

4. Автохтонное происхождение династии Мамунидов: важнейшим историографическим следствием анализа дипломатической практики эпохи является уточнение генезиса правителей Гурганджа. Факт ведения секретной государственной переписки хорезмшахом Абу-л-Аббасом Мамуном II со своими послами непосредственно на хорезмийском языке (зафиксированный Абу-л-Фазлом Бейхаки) служит веским косвенным доказательством автохтонного происхождения Мамунидов. Выбор хорезмийского языка в качестве закрытого кода высшей власти демонстрирует, что правители династии не являлись ни иноплеменными арабскими наместниками, ни представителями персидско-хорасанской элиты (парсов), а происходили из местной хорезмской среды. Это подтверждает статус династии Мамунидов как органичной локальной власти, глубоко укорененной в автохтонной социокультурной и языковой традиции региона.

Список источников и литературы:

1. Desmond Durkin-Meisterernst. “Khwarezmian in the Islamic Period”, Islamisation de l’Asie Centrale: processus locaux d’acculturation du VIIe au XIe siècle, ed. Ètienne de la Vaissière, Paris 2008. S. 199–213.
2. Henning W.B. “The Choresmian Documents”, Asia Major, Londra 1965, C. XI/2. S. 166-179.
3. Togan Zeki Velidi. “Hârizm”, İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1987, C. V/1. S. 240–257.

4. Абу Рейхан Бируни. Избранные произведения. Т. I [Памятники минувших поколений] / Перевод и прим. М.А. Салье, Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1957. 486 с.
5. Абу-л-Фазл Байхаки. История Мас'уда (1030–1041) / Перевод с персидского, введение, комм. и прил. А.К. Арендса. Изд. 2-е, доп. М., 1969. 1007 с.
6. Ал-Истахри. Извлечение из "Китаб месалик ал-мемалик" / Ал-Истахри. Перевод С. Волина. Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. I. VII–XV вв. Арабские и персидские источники. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1939. С. 167–180.
7. Ал-Макдиси. Извлечение из «Ахсан ат-такасим фи-марифат ал-акалим». Перевод С. Волина. Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. I. VII-XV вв. Арабские и персидские источники. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1939. С. 184–208.
8. Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / Перевод и комм; под ред. академика И.Ю. Крачковского. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1939. 193 с.

© Аллабердиева Л. А., 2026

УДК 811.512.164'373.7

Бекджаев Т.Б.
г. Ашхабад, Туркменистан

РОЛЬ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДА В ВОЗНИКНОВЕНИИ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ (НА ПРИМЕРЕ ТУРКМЕНСКОЙ ФРАЗЕОЛОГИИ)

Аннотация. *Быт, мировоззрение и духовная культура народа играют важнейшую роль в формировании фразеологизмов туркменского языка. Значительная часть духовных ценностей, созданных народом на протяжении веков, воплотилась во фразеологических единицах и передается из поколения в поколение. Под влиянием фольклора, классической литературы, традиций, религиозных верований и искусства возникли десятки фразеологизмов. Источники происхождения большинства этих единиц могут быть выявлены в результате специализированных лингвистических, этимологических и этнографических исследований.*

Ключевые слова: *туркменский язык, фразеологизм, духовная культура, религия, фольклор.*

Bekjayev T.B.
Ashgabat, Turkmenistan

THE ROLE OF THE PEOPLE'S SPIRITUAL CULTURE IN THE EMERGENCE OF PHRASEOLOGICAL UNITS (ON THE EXAMPLE OF TURKMEN PHRASEOLOGY)

Abstract. *The way of life, worldview, and spiritual culture of a people play a crucial role in the formation of the phraseological units of the Turkmen language. A significant part of the spiritual values created by the people over the centuries has been embodied in phraseological units and passed down from generation to generation. Dozens of idioms have emerged under the influence of folklore, classical literature, traditions, religious beliefs, and art. The origins of most of these units can be identified through specialized linguistic, etymological, and ethnographic research.*

Keywords: *the Turkmen language, phraseological unit, spiritual culture, religion, folklore.*

Устойчивые выражения, или фразеологизмы, которые встречаются почти во всех языках мира, имеют чрезвычайно большое значение для отражения национальных особенностей народа, говорящего на данном языке. Во фразеологизмах заключен богатый исторический опыт народа, связанный с его бытом и культурой. Их правильное и уместное использование

придает речи неповторимое своеобразие, особую выразительность, художественность и остроту.

Изучение состава и истории туркменских фразеологизмов позволяет раскрыть характерные стороны национальной культуры народа, которые отличают ее от культур других народов. Историко-этимологические исследования фразеологизмов дают возможность более глубоко понять их значения и безошибочно использовать их в речи.

При рассмотрении источников происхождения фразеологических единиц туркменского языка можно констатировать, что значительная их часть сформировалась на основе сказок, легенд, притч, а также религиозных текстов. Так, во «Фразеологическом словаре туркменского языка» фразеологизм *«Айы достлугы»* (соотв. *«медвежья услуга», «медвежья дружба»* дефинируется как «корыстные отношения, дружба, основанная на пустяках, поверхностная дружба» [4, с. 21]. В туркменской народной традиции бытует следующее предание: *«В древние времена человек и медведь стали друзьями. Однажды медведь пригласил человека к себе в гости. После совместной трапезы человек лег отдохнуть и уснул. В это время на лицо спящего человека села муха. Медведь несколько раз прогонял ее, однако муха снова возвращалась на лицо человека. Сильно разозлившись и намереваясь уничтожить муху, медведь принес большой камень и бросил его на нее. В результате муха улетела, а человек погиб».* Данное повествование получило широкое распространение среди народа, послужив основой для формирования фразеологизма «айы достлугы». Сюжет, связанный с происхождением фразеологизма «айы достлугы», встречается также в творчестве одного из великих мыслителей и поэтов Востока – Джалаледдина Руми (1207–1273). В его произведении «Притча о глупце, который подружился с доброжелательным медведем» [1, с. 92], вошедшем в поэму «Маснави», повествуется о следующих событиях: *«Один медведь, сражаясь со змеей, обессилел и потерял все свои силы. Человек пришел ему на помощь и помог одолеть змею. В знак благодарности медведь стал преданным защитником человека и всюду следовал за ним. Заметив это, один путник сказал:* "*Не доверяй этому грубому существу, дружба с глупцом хуже вражды*". *Человек, подружившийся с медведем, ответил ему:* "*Ты просто мне завидуешь*". *Позже, когда человек спал, медведь сторожил его покой. На лицо спящего то и дело садилась муха. Разгневанный медведь взял огромный камень и обрушил его на голову человека. В результате из-за глупости медведя человек погиб».*

В современном туркменском языке активно используется фразеологизм *«Меҗнун болмак»* (букв. *стать как Меджнун*). Он имеет значения: «обезуметь, сойти с ума, стать безумным, лишиться рассудка» [4, с. 259]. Слово «Меҗнун» в составе фразеологизма указывает на то, что оно берет свое начало из рассказов о Лейле и Меджнуне. Сюжет «Лейли и Меджнун», основанный на стихах о Меджнуне, возникших в арабской литературе примерно в VII веке, на протяжении столетий превратился в великолепные произведения в творчестве великих классиков Востока: Низами Гянджеви (1141–1209), Амира Хосрова Дехлеви (1253–1325), Абдурахмана Джами (1414–1492), Алишера Навои (1441–1501), Мухаммеда Физули (год смерти 1555/56) и Нурмухаммеда Андалыба (1660–1740). Согласно этому сюжету, молодой человек из арабского племени Бани Амир, чье настоящее имя было Кайы́с, влюбляется в девушку по имени Лейла. Из-за того, что отец Лейли выступил против, Меджнун не смог на ней жениться. Вследствие этого Меджнун лишается рассудка, уходит в пустыню и живет среди животных. Лейла также заболевает из-за разлуки с Меджнуном и умирает. Услышав о смерти Лейли, Меджнун долго оплакивает ее у ее могилы и там же умирает. Его хоронят рядом с Лейли.

В туркменском языке встречается фразеологизм *«Хатам болмак»* (букв. *быть Хатамом*), который означает «быть щедрым, великодушным». Человека, не жалеющего своего имущества и бескорыстно раздающего его людям, либо того, кто в ущерб себе отдает последнее нуждающемуся, называют *«Хатам Тай ялы»* (букв. *подобный Хатаму Тай*). Имя Хатама широко известно в туркменском фольклоре и письменной литературе как символ абсолютной щедрости. Личность, упоминаемая во фразеологизмах «Хатам болмак» и «Хатам Тай ялы», – это реальный исторический персонаж. Хатам ибн Абдулла ибн Сагд ат-Тай –

представитель арабского племени Тай, легендарный своей щедростью человек, живший примерно в VI в. Он прославился не только великодушием, но и красноречием, а также поэтическим талантом, оставив после себя некоторое стихотворное наследие. На всем Востоке он известен под именем Хатам Тай. Многие поэты уподобляли ему тех людей, которых они восхваляли за щедрость [2, с. 933].

Среди фразеологизмов, возникших на основе жизнедеятельности, характера, доблести и деяний исторических личностей, также присутствуют выражения *«Рүстем болмак»* (букв. *стать как Рустам*) и *«Рүстем гелмек»* (букв. *прийти Рустамом*). Они имеют значения «одержать верх, превзойти соперника, победить». Рустам, сын Заля и Рудабы в эпосе Фирдоуси «Шахнаме», является одним из главных героев восточных народных преданий. Он совершил множество подвигов во времена правления Кей-Кубада, Кей-Кавуса и Кей-Хосрова. Его доблесть подробно описана в «Шахнаме». В литературе и народном творчестве Рустам считается символом храбрости и героизма. Как пишет М. Чарыев, образ Рустама сложился в Центральной Азии: «В фольклоре и литературе восточных народов такие качества, как бесстрашие, мужество и отвага, широко разрабатывались на примере образов отца и сына – Заля и Рустама. Множество легенд и рассказов о них сохранилось до сих пор. Некоторые ученые соседних народов утверждают, что первоначальное место возникновения образа Рустама связано с древними саками, которые жили на территории Центральной Азии» [5, с. 123]. В современном туркменском языке слово «*рүстем*» (рустам) подверглось семантическому расширению и может иметь также значение «преодолеть, победить».

Ряд фразеологизмов связан с религиозными представлениями. Примером может служить зафиксированная во «Фразеологическом словаре туркменского языка» единица *«баша дүшен товкы»,* которая дефинируется как *«обрушившаяся на голову беда, изнурительная забота, хлопоты»* [4, с. 92]. Генезис данного фразеологизма восходит к преданиям об Адаме (Адам ата). Согласно одному из них, после того, как Всевышний сотворил Адама, явился Азазель (до падения) и в знак презрения плюнул на него. Джавриилу (Джебраилу) от Бога поступило повеление: *«Убери этот плевок и обрати его в ошейник проклятия (товкы нәлет)».* Из-за отказа поклониться Адаму Азазель был назван Иблисом (шайтаном), а «ошейник проклятия» был возложен на его голову.

В знаменитом памятнике XIV в. «Кысас аль-Анбия» («Сказания о пророках»), написанном Насреддином Рабгузи по этому поводу приводятся следующеие слова: *«Всевышний сказал:* “*О Адам! Я сотворил тебя Своей десницей. Я вдохнул в тебя дух от Себя. Я оказал тебе милость, обучив названиям всех вещей. Я велел ангелам пасть ниц перед тобой. Ради тебя Я сделал Азазеля побиваемым шайтаном (шайтан ар-раджим), лишил его небесного венца и возложил на него ошейник проклятия. Я совлек с него райские одежды и облачил в одеяние бедствия. Он стал твоим вечным врагом. Никогда не слушай его слов и не вступай с ним в беседу. Есть древо, именуемое Шаджарат аль-Мамнуа (запретное древо). Не приближайся к нему. Оберегай себя от зла шайтана*» [3, с. 68]. Слово, встречающееся в формах *towky* / *towka*, употребляется в значениях *“узы, западня, кольцо/ошейник”* [2, с. 387].

«Алының арыны Ахметден алмак (чыкармак)» (букв. *брать (вымещать) месть Али с Ахмета*, *за провинность Али мстить Ахмеду*) – наказывать невиновного, вымещать свой гнев на чем-либо или ком-либо другом, мстить кому-то другому вместо виновного. В этом фразеологизме присутствуют имена собственные *«Aly»* (Али) и *«Ahmet»* (Ахмет). Первое из них – это Али ибн Абу Талиб ибн Абд аль-Мутталиб ибн Хашим. Он считается символом храбрости и доблести в исламе. Ахмет – это одно из имен пророка Мухаммеда, имеет значение «самый восхваляемый, прославленный».

«Хыдыр ата ялы» (букв. *как Хыдыр-ата*) говорится о человеке, который оказал помощь в трудной ситуации, пришел на выручку в тяжелый день. *«Хыдыр диениң хырс чыкмак»* (букв. *то, что назвал Хыдыром, оказалось злом*) – то, что считалось хорошим, оказалось плохим; не оправдать ожиданий, обмануться. *Хыдыр (Hydyr), Хыдыр-ата* среди туркмен известен как благословенная личность, указывающая путь заблудшим и оказывает помощь. В туркменской классической литературе он чаще всего известен под именем Хызр (*Hyzyr*). Согласно

преданиям, Хыдыр жил во времена пророка Мусы (Моисея). Также встречаются упоминания о том, что настоящее имя Хыдыра – Уталийа, а также Илийайухан [2, с. 986].

Еще один пласт туркменской фразеологии связан с именем пророка Нуха (Ноя). Согласно религиозным преданиям, пророк Нух поместил в построенный им ковчег по паре каждого вида живых существ, благодаря чему они спаслись во время всемирного потопа, уничтожившего все остальное человечество и земную фауну. С этим космогоническим сюжетом следующие фразеологизмы: *«Нухуң гәмиси»* (букв. *ковчег Нуха / Ноев ковчег*), *«Нухуң тупаны»* (букв. *потоп Нуха / всемирный потоп*) и *«Нух эйямы»* (букв. *эпоха Нуха)*, употребляющиеся в значении глубокой древности; *Нухуң гәмиси* (*Ноев ковчег*) – ковчег, в который во время всемирного потопа были собраны пары живых существ (каждой твари по паре); *Нухуң тупаны* (*всемирный потоп*) – всемирный потоп, времена всемирного потопа; *Нух эйямы* (дөври) (*времена Ноя*) – 1. Время, когда жил пророк Ной. 2. В стародавние времена. Фразеологизмы, в составе которых имеется слово Нух (Ной), в большинстве своем используются в значении ʻочень давно, в древние временаʼ. В туркменском языке выражение «Времена пророка Ноя» употребляется в том же значении.

В составе фразеологизмов также можно встретить топонимы. Например, *«Мүсүрде ша боландан, Кенганда геда бол»* (букв. *чем быть шахом в Египте, лучше быть нищим в Кенгане*), смысл которого заключается в том, что лучше быть нищим на своей родине, чем жить хорошо и царствовать в чужой, далекой стране. Возникновение его связано с жизнеописанием пророка Юсуфа (Иосифа), двенадцатого сына пророка Якуба (Иакова). Кенган – это название родины пророка Юсуфа, а Миср (*Мүсүр;* Египет) – название страны, где он царствовал.

Таким образом, изучение генезиса фразеологизмов туркменского языка позволяет получить ценные научные сведения об их происхождении и историческом развитии. Фразеологические единицы отражают менталитет и мировоззрение народа, его религиозные представления.

Список источников и литературы:

1. Җелаледдин Румы. Ашгабат: Түркменистан, 2011. 252 с.
2. Мередов А. Магтымгулының дүшүндиришли сөзлүги. Гонбед Кабус: Ашык Данеш, 1997. 1273 с.
3. Рабгузы Насреддин. Кысасы Рабгузы (Кысасыл энбия). Ашгабат: Мирас, 2004. 472 с.
4. Түркмен дилиниң фразеологик сөзлүги. Ашгабат: Ылым, 1976. 400 с.
5. Чарыев М. Магтымгулы ве халк дөредиҗилиги. Ашгабат: Ылым, 1983. 152 с.

© Бекджаев Т.Б., 2026

УДК 101.5(59)

Беленов Н.В.
г. Самара, Россия

К ВОПРОСУ О ЗАИМСТВОВАНИЯХ ИЗ ЯЗЫКА ВЯДА В ЧУВАШСКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация. *В статье предпринята попытка найти в чувашском языке заимствования из языка народности вяда / веда, который упоминался в ряде разнородных источников средних веков, а затем был полностью ассимилирован чувашами до появления первых научных этнографических описаний народов Поволжья. Автор проводит обзор основных проблем, связанных с выделением вядских заимствований в чувашском языке, намечает пути их решения и приходит к выводу, что язык народа вяда мог быть близок мордовским языкам или даже быть одним из мордовских языков. На примере разбора частицы отрицания «ан» продемонстрирована методика выделения вядского субстрата в чувашском языке.*

Ключевые слова: *чуваши, чувашский язык, вяда, финно-угорские языки, заимствования.*

Belenov N.V.
Samara, Russia

ON BORROWINGS FROM THE VYADA LANGUAGE IN THE CHUVASH LANGUAGE

Abstract. *The article attempts to find in the Chuvash language borrowings from the language of the Vyada / Veda people, which was mentioned in a number of diverse sources of the Middle Ages, and then was completely assimilated by the Chuvash, before the appearance of the first scientific ethnographic descriptions of the peoples of the Volga region. The author provides an overview of the main problems associated with the allocation of Vyad loanwords in the Chuvash language, outlines ways to solve them. Attention is paid to the issue of determining the nature of the Vyada language. The author comes to the conclusion that the language of the Vyada people could be close to the Mordovian languages or even be one of the Mordovian languages. The article also provides examples of lexemes, which, according to the author, can be attributed to a cluster of borrowings from the Vyada languages in the Chuvash language.*

Keywords: *Chuvash, the Chuvash language, Vyada, Finno-Ugric languages, loanwords.*

В статье рассматривается вопрос выделения в чувашском языке лексического пласта заимствованных лексем, которые можно сопоставить с языком народа вяда.

Этноним *вяда / веда* на территории Среднего Поволжья упоминается в ряде разнородных источников, относящихся к позднему средневековью. Пожалуй, наиболее информативным среди них является «Слово о погибели Русской земли», где по интересующей нас теме находим: *«Буртаси, черемиси, вяда и моръдва бортьничаху на князя великого Володимера»* [3]. Народ вяда, проживающий по соседству с мордвой и черемисами упоминается и у монаха доминиканца Юлиана, посетившего земли по течению реки Волги, включая Волжскую Булгарию, накануне и во время монгольского нашествия в поисках прародины венгров. Юлиан лично побывал на земле *вяда* (у него *Veda* и *Wedin*), а затем узнал о ее разорении монголами, о чем упомянул в своих записях [1].

Наконец, город с названием *Vedasuar* фиксируется в Среднем Поволжье (более точную локализацию определить сложно) на карте Фра Мауро, созданной в середине XV в.

Несмотря на распространенную точку зрения о том, что вяда являлись финно-уграми, у нас недостаточно фактов, чтобы утверждать, что язык народа вяда действительно относился к финно-угорским языкам. Известно, что в позднем средневековье на этой территории бытовали финно-угорские и тюркские языки. Особняком стоят буртасы, дискуссии о языковой принадлежности которых далеки от завершения, однако, поскольку они упомянуты в одном и том же письменном источнике цитированном нами выше, рядом с вядью, отождествлять эти два народа невозможно. Кроме того, сама форма рассматриваемого этнонима имеет известные подтвержденные аналогии в числе этнонимов носителей финно-угорских языков, например, народ *водь* (самоназвание *vad'd'a*).

Что касается самого этнонима и его вариаций, то А.В. Соловьев предполагал, что форма через [е] у Юлиана передает имя народа как Veda и обусловлена влиянием владения автором сербо-хорватским языком [7].

Нам представляется более естественным объяснять альтернации вяда/веда особенностями вокализма мордовских языков, в которых вариативность а/э/я широко представлена. Таким образом, Юлиан мог услышать этноним от носителей э-овых диалектов мордвы, кроме того, мы можем лишь догадываться о вокализме самого вядского языка, среди носителей которого Юлиан побывал. Возможно, самоназванием данного народа тоже был вариант через [е]. Сравним хотя бы экзоэтноним чувашей, известный в некоторых говорах эрзянского языка - *ветьке*, который также косвенно подтверждает факт ассимиляции данного народа чувашами.

Объем данной статьи не позволяет нам подробно остановиться на всех аспектах дискуссии о характере вядского языка, отметим лишь, что, мы солидарны с мнением о близости вядского языка к мордовскому, хотя прямое отождествление академиком М.Н. Тихомировым вяды с вадской мордвой вряд ли может быть принято[8]. Уточненную гипотезу о месте вядского языка среди финно-угорских мы приведем в конце статьи.

Выделение именно вядского лексического субстрата в чувашском языке сталкивается с двумя основными сложностями: во-первых, мы не располагаем какими-либо точными сведениями о самом вядском языке; во-вторых, в чувашском языке вообще достаточно представителен пласт финно-угорских заимствований – главным образом из марийского языка. Заимствования в чувашском из мокшанского и эрзянского языков, а также из пермских, незначительны. Исходя из сказанного, наиболее логичный путь исследования следующий: выявление в чувашском финно-угорских лексических элементов, отличных, прежде всего, от марийских, с их дальнейшей этимологизацией. Рассмотрим теперь несколько лексем, а также частиц чувашского языка, для которых мы предполагаем вядское происхождение. Частицу отрицания в повелительном наклонении *ан* в чувашском языке В.Г. Егоров относит к заимствованию из пермских языков, где сохраняется *эн* – в удмуртском и коми [5]. Здесь отметим, что вопрос о былом расселении носителей пермских языков и плотности их языковых контактов с чувашами достаточно сложный, но очевидно, что, например, число чувашизмов в удмуртском языке на порядок больше, чем удмуртизмов в чувашском. По нашему мнению, необязательно связывать появление частицы *ан* в чувашском языке именно с пермскими языками. В тех же мордовских языках фиксируются следующие примеры частиц отрицания: *а, ай* – у эрзи (последнее – перед гласными [а] или [э]), *аф, аш* – у мокши, *ат* – у шокши.

Также обратим внимание на частицу отрицания в первом лице в финском языке: *en*. По нашему мнению, частица *ан* – заимствование из какого-то финно-угорского языка, влияние которого на чувашский было столь велико, что заимствованные элементы проникли даже в грамматику. Таким языком (исключая марийские, где частицы отрицания иные) мог быть только язык вяды.

Представляет интерес в свете рассматриваемой нами темы и такая лексема чувашского языка, как *лачака* – ‘болото’, ‘топкое место’. В диалектах также встречаются значения ‘тина’, ‘ил’. В мордовских и марийских языках праформа для этой лексемы не обнаруживается, авторы этимологических словарей чувашского языка также обходят данную лексему вниманием, однако этимология звукоподражательного *лач* отчасти может быть отнесена и к *лачаке*. Впрочем, М.Р. Федотов лексему *лач* относит к финно-угорским заимствованиям в чувашском языке, приводя небесспорные соответствия в мордовских, марийских и удмуртском языках [9].

По нашему мнению, здесь имеет смысл обратиться к материалам других финно-угорских языков, в частности, к прибалтийско-финским, где *lätäkkö* - ‘лужа’ в финском языке.

Рассмотрим также чувашскую лексему *лубашка (лобашка)*, для которой Н.И. Ашмарин дает значения ‘углубление’, ‘яма’ и в некоторых говорах ‘небольшой овраг’ [2]. Согласно материалам наших полевых исследований говоров чувашей Самарского Поволжья, лексема *лубашка / лобашка* в значении ‘овраг вообще’ используется в говорах верховых и средне-низовых чувашей; у низовых чувашей Самарского Поволжья данный географический термин либо не встречается, либо имеет значение, указанное Н.И. Ашмариным. К этимологии данной лексемы мы считаем уместным привлечь: *lomp* – ‘лужа’ в эстонском языке; *lampi* – лексема для обозначения прудов в литературно-письменном финском языке; в материалах Э. Леннрота по Северной Финляндии и Карелии для нее встречаются значения ‘озеро’, ‘заливное озеро’ [11]. Вероятно, эта же лексема лежит в основе названия эрзянского села Лобаски: форма ойконима в говоре местных жителей – *Ламбаськe* [6].

Разумеется, какие-либо выводы о характере языка вяда на столь ограниченном материале делать было бы преждевременно. Можно лишь высказать весьма смелое предположение о том, что данный язык мог быть, с одной стороны, близок мордовским языкам, а с другой –

прибалтийско-финским, как это, в частности, предполагается некоторыми исследователями для мерянского языка [10]. Здесь же необходимо добавить, что связи самих мордовских языков с прибалтийско-финскими языками представляются не менее тесными, чем с марийскими, что неоднократно отмечалось финно-угроведами [4]. Дальнейшие исследования в области выявления и этимологии подобного рода финно-угорских заимствований в чувашском языке обещают быть весьма продуктивными.

Список источников и литературы:

1. Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив. Том 3. М., Л., 1940. С. 71–112.
2. Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. 8. Казань: Народный Комиссариат по Просвещению Чувашской АССР, 1935. 355 с.
3. Бегунов Ю.К. Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели Русской земли». М., Л., 1965. 231 с.
4. Гордеев Ф.И. Историческое развитие лексики марийского языка. Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1985. 144 с.
5. Егоров В. Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чувашкнигоиздат, 1964. 355 с.
6. Инжеватов И.К. Топонимический словарь Мордовской АССР. Названия населенных пунктов. Саранск: НИИЯЛИ, 1987. 263 с.
7. Соловьев А.В. Заметки к «Слову о погибели Рускыя земли». М., Л.: Изд-во АН СССР, 1958. 40 с.
8. Тихомиров М.Н. «Где и когда было написано "Слово о погибели Русской земли"» // ТОДРЛ. 1951. Т. 8. С. 235–246.
9. Федотов, М. Р. Этимологический словарь чувашского языка: в 2-х т. Т. 1: А – Ритаван. Чебоксары: ЧГИГН, 1996. 470 с.
10. Хелимский Е. А. Наследие северо-западной группы финно-угорских языков в субстратной топонимии и лексике: Реконструкции, историческая фонетика, этимология // Вопросы ономастики. 2006. № 3. С. 38–51.
11. Lönnrot E. Elias Lönnrotin matkat I: 1828–1839. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjapainon Osakeyhtiö, 1902. 455 s.

© Беленов Н.В., 2026

УДК 811.512.141'373.21:811.161.1

Бухарова Г.Х.
г. Уфа, Россия

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ТОПОНИМОВ В ОНОМАСТИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН
№ 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *Статья посвящена исследованию актуальных лингвистических и методологических проблем функционирования топонимов в ономастическом пространстве Республики Башкортостан. Автор анализирует характерные примеры искажения облика географических названий. В работе подробно рассматриваются случаи вариативности написания топообъектов, а также типичные ошибки, встречающиеся в их употреблении как на башкирском, так и на русском языках. В результате исследования обосновывается необходимость унификации нормативно-справочной базы и разработки единого, научно выверенного подхода к кодификации национальных топонимов в регионе.*

Ключевые слова: *топонимика, башкирский язык, русский язык, языковые контакты, географические названия, кодификация, Республика Башкортостан.*

Bukharova G.Kh.
Ufa, Russia

CURRENT PROBLEMS IN TRANSFERRING BASHKIR TOPONYMS INTO THE RUSSIAN LANGUAGE

Abstract. *The article is devoted to the study of current linguistic and methodological problems concerning the functioning of toponyms within the onomastic space of the Republic of Bashkortostan. The author analyzes characteristic examples that illustrate the distortion of both the graphic and phonetic forms of geographical names. The paper examines in detail cases of spelling variability of toponymic objects, as well as typical errors occurring in their usage in both the Bashkir and Russian languages. As a result of the research, the necessity of unifying the regulatory and reference framework and developing a unified, scientifically proven approach to the codification of national toponyms in the region is substantiated.*

Keywords: *toponymy, the Bashkir language, the Russian language, language contacts, geographical names, codification, the Republic of Bashkortostan.*

В условиях официального башкирско-русского двуязычия функционирование региональной топонимии остается одной из ключевых проблем языковой политики Республики Башкортостан. Грамотное регулирование языковых процессов в области топонимии имеет важное значение для сохранения культурного своеобразия республики и обеспечения точности официального документооборота на государственных языках.

В башкирской топонимии зафиксированы этапы этногенеза, материальной и духовной культуры башкирского народа. Она хранит в себе ценнейший пласт культурно-исторической информации: сведения о населении края в древности, о родоплеменном делении башкир, миграционных процессах, языковых контактах, особенностях ландшафта, хозяйства и т.п. Искажение графического и фонетического облика топонима при его функционировании как на башкирском языке, так и при передаче на русский язык ведет к безвозвратной потере его исконного этимологического значения, деформации исторической памяти и разрушению уникального национального топонимического пространства. Совершенно очевидно, что передача башкирских топонимов на русский язык не должна сводиться к механической замене слов одного языка словами другого, ибо имя собственное «связано с внеязыковой действительностью бесчисленными нитями-корешками, которые нужно тщательно беречь при пересаживании его в почву другого языка; оборвете корешки, и растение увянет» [2, с. 298].

Актуальность проблемы корректного функционирования башкирской топонимии на государственных языках обусловлена как необходимостью сохранения регионального лингвокультурного наследия в условиях глобализации, так и задачей исправления исторически накопленных ошибок при функционировании топонимов как на башкирском языке, так при их передаче на русский язык. Важное значение имеет также устранение некорректной фиксации наименований в картографических материалах и кадастровых реестрах, что напрямую связано с преодолением разнобоя в официальной документации и на объектах дорожно-транспортной инфраструктуры. Все это требует глубокого научно-теоретического переосмысления и адаптации закономерностей функционирования топонимических единиц к современным реалиям. Исследование закономерностей функционирования башкирских топонимов в двуязычной среде находится на стыке теоретической ономастики, социолингвистики и прикладной картографии, и имеет ключевое значение для сохранения региональной идентичности и унификации географических наименований.

Проблемы функционирования башкирских топонимов на письме уходят в дореволюционный и советский периоды, когда башкирские топонимы массово записывались

«на слух» русскоязычными землеустроителями и регистраторами, не знавшими башкирский язык. Известный башкирский языковед Дж.Г. Киекбаев первым обратил внимание на то, что топонимы нельзя фиксировать как случайные звуковые сочетания. Вопросы, связанные со сбором, систематизацией и правописанием географических названий, впервые рассматривались именно в его работах. В дальнейшем на эту проблему обратили внимание башкирские языковеды А.А. Камалов, З.Г. Ураксин, Р.З. Шакуров, Ф.Г. Хисамитдинова и др. Проблема функционирования топонимов являлась для них не просто теоретической, но и прикладной задачей, имеющей государственное значение. Однако до настоящего времени в башкирском языкознании вопрос фиксации, нормализации и передачи (особенно на русском языке) башкирских топонимов носит дискуссионный характер. Обзор трудов и словарей-справочников топонимов по данной проблеме также показывает принципиальное методологическое разногласие между учеными в вопросах нормализации и кодификации топонимов.

Дж.Г. Киекбаев, рассматривая прикладные аспекты башкирской топонимики, особо подчеркнул, что в башкирских географических названиях отражены местные диалектные особенности башкирского языка, которые должны быть сохранены и в их написании. Например, название реки Елем в диалектной форме *Еҙем, Талды-Булаҡ* вместо литературного *Таллы-Булаҡ*, *Тыратау* вместо *Торатау* он считал правильным [4, с. 160–162]. Как основоположник башкирской диалектологии, Дж.Г. Киекбаев предложил фиксировать топоним в его местном (диалектном) звучании, не приводя к единому литературному стандарту. Он категорически возражал против искусственного сглаживания локальных фонетических черт в угоду академическим стандартам. С его точки зрения, фиксация названий в их аутентичном местном звучании научно обоснована, так как сохраняет уникальный историко-диалектный пласт региона.

По мнению же Р.З. Шакурова, топонимы должны фиксироваться на письме строго по нормам башкирского литературного языка, а не на его отдельных диалектах. Это позволит устранить разнобой в написании однотипных объектов в разных районах республики, хаотичность в картографии, энциклопедиях и официальных документах. Признавая историческую ценность диалектов, Р.З. Шакуров настаивал на строгом подчинении орфографии топонимов нормам башкирского литературного языка.

В башкирской топонимии Южного Урала сохранился древний дотюркский субстрат (иранский, финно-угорский). Дж. Г. Киекбаев предостерегал от попыток искусственно «исправлять» такие названия под правила современной башкирской лексики, требуя фиксировать их в той исторически сложившейся фонетической форме, которую им придал башкирский язык. Так, например, написание топонима *Ергән* в форме «*Зиргән*» является историческим вариантом фиксации топонима в башкирском языке. Дж.Г. Киекбаев в своих исследованиях по топонимике и лексикологии башкирского языка рассматривал именно форму «*Зиргән*». Он связывал название горы и реки *Зиргән* с иранским словом *зергун* ‘золотая/золотоносная’ [3, с. 115]. В «Словаре топонимов Республики Башкортостан» в части «Предисловие» авторы (А.А. Камалов, Р.З. Шакуров и др.) при анализе субстратных пластов вслед за Дж.Г. Киекбаевым топоним включают в группу древнеиранского происхождения и используют форму *Зиргән*: «К названиям древнеиранского происхождения можно отнести топонимы с элементами *даръя, зиргән / ергән*... Эти названия более или менее удовлетворительно могут быть объяснены с позиций современных персидского и осетинского языков» [8, с. 5]. Они указывают ее как исходную для современной формы *Ергән*. Действительно, топоним *Зиргән* образован от перс. *зәр* ‘золото’+*гүн* ‘золотистый, золотоподобный’. Языковые факты подтверждаются археологическими данными: около реки Зирган археологами открыто несколько селищ, обнаружены формы для отливки ряда предметов, которые принадлежат к срубной культуре [7, с. 185]. Языковые данные также доказывают то, что на реке Зирган жили ираноязычные племена, знакомые с золотом и его добычей. Однако со временем топоним «осовременился»: в современной официальной и литературной башкирской норме закрепилась форма «*Ергән*», которая в сознании некоторых

исследователей вызывает новые ассоциации с башкирским словом *ереккән* «глубоко привязался к родной земле». В топониме изначально заложена историческая информация, название должно не просто подчиняться современным правилам, но и сохранять и отражать свой исторический лингвокультурный код.

При передаче башкирских топонимов на русский язык Дж. Г. Киекбаев рекомендовал сохранить именно те варианты, которые соответствуют башкирскому звучанию. Названия, образованные из двух слов, рекомендовал писать вместе, а не через дефис: не *Таш-кичу*, а *Ташкису*, не *Ташлы-Куль*, а *Ташлыкуль* и т.п. Ойконимы с топоосновой *чишмә* ученый предлагал передать на русский язык в форме *чишма*, а не *чишмы*, поскольку *чишма* больше соответствует башкирскому звучанию, *ташлы* не форме *ташла*, а *ташлы,* а ойконимы *Тереклы*, *Терекла* – в форме *Тирякле* или *Терякли*. Поселок городского типа, административный центр Чишминского района Республики Башкортостан в русском языке функционирует как *Чишмы,* во множественном числе, и в «Русско-башкирском словаре-справочнике населенных пунктов Республики Башкортостан» зафиксирована данная форма.

Следующая проблема при адаптации башкирских топонимов в русском языке – это использование суффиксов русского языка *-ово, -ево, -ино*. По мнению Дж.Г. Киекбаева, с суффиксами *-ово, -ево, -ино* следует писать и произносить только те названия селений, которые исторически восходят к именам собственным, например, *Юмагужино* (а не *Юмагузино*), *Аскарово, Ахмерово, Мусино, Исянгулово* и т.п. Остальные географические названия, образованные от башкирских нарицательных имен он предлагал писать без суффиксов *-ово, -ево, -ино* [4, с. 165]. Однако коллективом авторов под руководством Ф.Г. Хисамитдиновой в «Башкирско-русском словаре-справочнике населенных пунктов Республики Башкортостан» была выдвинута концепция полного отказа от русифицирующих суффиксов *-ово, -ево, -ино, -ено* при передаче башкирских географических названий на русский язык [6, с. 6]. Несмотря на то, что данный подход ориентирован на возвращение географическим объектам их подлинного национального звучания и на устранение грамматического наслоения, которое искажает первоначальную семантику башкирского корня, вопрос полного исключения формантов *-ово, -ево, -ино* при передаче антропонимических топонимов на русский язык, предложенный в трудах под редакцией Ф.Г. Хисамитдиновой, остается дискуссионным. С точки зрения правил русского языка, названия населенных пунктов, образованные от личных имен, фамилий (антропонимов), действительно требуют притяжательных суффиксов *-ово/-ево/-ино*, чтобы отвечать на вопрос «чье селение?». Например, *Муса → Мусино*. На башкирском языке деревня называется просто *Муса, Муса ауылы*. При прямой транслитерации на русский язык название переносится «как есть» *деревня Муса, деревня Аскар, деревня Юмагужа*. Полное устранение этих суффиксов вступает в противоречие со словообразовательными моделями русского языка, где топонимы от личных имен исторически требуют притяжательных суффиксов. Однако подход Ф.Г. Хисамитдиновой строится не на нарушении правил русского языка, а на изменении самого принципа передачи национальных названий. Возможно, подход, предложенный Ф.Г. Хисамитдиновой, продиктован стремлением к точной транслитерации топонимической системы, где башкирское наименование рассматривается как самодостаточное и не нуждающееся в грамматической адаптации под законы принимающего языка.

Идеи Дж.Г. Киекбаева и Р.З. Шакурова о том, что русская графика должна уважать и системно отражать башкирский фонетический источник, воплотились в двух специализированных ведомственных словарях-справочниках: «Русско-башкирского словаря-справочника населенных пунктов Республики Башкортостан» и «Русско-башкирского словаря водных объектов Республики Башкортостан». Издание словарей-справочников стало важнейшим этапом в нормализации национальной топонимии. В данных словарях учтены прежние ошибки в функционировании ряда топонимов и внесены конструктивные предложения по упорядочиванию их названий. Так, например, топоним *Башҡорт Самаҙыһы* – название села в Зианчуринском р-не РБ – в русском языке закрепилась в форме «Башкирская Чумаза». Название села происходит от названия реки *Самаҙы*, является официальным

географическим названием населенного пункта, в такой форме зафиксировано в Государственном каталоге географических названий Росреестра и вошло в «Башкирскую энциклопедию», несмотря на то, что русская форма под названием *Самазы* известна исторически в документах с 1786 года и отражает особенности восприятия башкирских звуков русскоязычными писцами XVIII–XIX веков. В современных официальных юридических базах данных Башкортостана, например, в Перечнях труднодоступных местностей, исчезнувшая деревня *Урыҫ Самазыһы* внесена в списки именно в форме «Русская Самаза», в то время как соседняя деревня до сих пор называется «Башкирской Чумазой». В современной местной прессе (июль 2026 г.) Зианчуринского района в объявлении о сборе клубники читаем: «Доехать до деревни Башкирская Чумаза, свернуть направо – в сторону деревни Русская Самаза (сейчас самой деревни нет, но есть указатель), проехать 6 км прямо...». Это выглядит как абсолютный лингвистический парадокс. Авторы словаря-справочника населенных пунктов РБ еще в 2001 году предложили передать данное название на русский язык в форме «Башкирская Самады», что вполне оправдывается как фонетически, так и психологически.

Следует отметить, что в словаре-справочнике населенных пунктов в фиксации отдельных топонимов имеются некоторые погрешности, требующие исправления. Так, например, название населенного пункта *Игенйылға*, исходя из русской передачи в форме *Инзелга*, рекомендуется передать на башкирский язык в форме *Инйылға*, а на русский – *Инйелга* [6, с. 117]. Однако *Инзелга* – официальное название села в Гафурийском р-не – представляет собой пример исторического искажения башкирского топонима *Игенйылға*. Данный ойконим в «Словаре топонимов РБ» передается на русский язык в форме «*Иген-Елга*» [8, с. 73]. В настоящее время на дорожных указателях и въездных знаках села согласно закону о языках народов РБ зафиксированы формы на государственных языках: «*Игенйылға*» – на башкирском, "*Инзелга*" – на русском, а также при выезде из села имеется дорожный указатель в форме "*Инйылға*". Как видим, существует вариантность и разнобой в написании и на дорожных указателях.

В научно-исследовательских и публицистических статьях Р.З. Шакурова тема правописания и стандартизации башкирских топонимов носит программный характер. Будучи главным топонимистом республики, в своих работах «Проблемы изучения топонимии современного и исторического Башкортостана», «Топонимические исследования в Башкортостане: состояние и перспективы» он рассматривал орфографию географических названий сквозь призму сохранения лингвокультурного наследия [9]. Его труды в данной области заслуживают отдельного рассмотрения.

В настоящее время проблема корректной передачи топонимов связана прежде всего двуязычием. Главной лингвистической и практической проблемой остается графическая, фонетическая и орфографическая адаптация башкирских топонимов в русском языке. При этом сложности связаны с искажением национальной специфики имен собственных. На дорожных указателях, в географических картах, СМИ и официальных документах один и тот же объект может именоваться по-разному. Отсутствие жесткой унификации может привести к юридическим и навигационным трудностям. Так, например, башкирское название реки *Рәүәт* в Белорецком районе в «Словаре топонимов РБ» для реки было передано как «*Реветь*» [3, с.170], а в словаре населенных пунктов одноименную деревню предложили передать как *Рават* [6, с. 75]. В словаре водных объектов возник третий вариант Реват [5, с.146]. По нашему мнению, если населенный пункт назван по гидрониму, его русская передача обязана быть абсолютно идентичной, и за основу должен браться наиболее фонетически точный вариант, близкий к башкирскому оригиналу [1, с. 263].

В связи с урбанизацией, исчезновением маленьких деревень и старением сельского населения стремительно утрачиваются названия мелких урочищ, родников, покосов, холмов. Как правило, микротопонимы существуют преимущественно в устной традиции и не фиксируются на картах. Для сохранения существующих микротопонимов необходимы полевые исследования. Фиксация микротопонимов в живой речи путем опроса старожилов в районах республики необходимы для составления полных словарей микротопонимов, пока эта

информация окончательно не утеряна. Ярким примером утери названий географических объектов является то, что в Белебеевском р-не появилось название реки *Исемһеҙ*, букв. «Без имени». Это говорит о том, что прежнее название реки было утеряно, а в связи с необходимостью указать на дорожных указателях названия рек, появилось “безымянное” название «*Исемһеҙ*».

В Уфе за последние десятилетия появились и закрепились важнейшие маркеры региональной идентичности: проспект Салавата Юлаева, улицы Мустая Карима, Зайнаб Биишевой, Ахмет-Заки Валиди, мемориальный комплекс, посвященный Минигали Шаймуратову на Советской площади, микрорайон Иремель, в честь священной горы башкир Ирәмәлетау, ипподром Акбузат носит имя мифического крылатого коня из эпоса «Урал-батыр». Обращение к глубинным архетипам, мифологии и природным символам края – один из самых мощных инструментов в брендинге, создающий неповторимый национальный колорит.

Пещера Шульган-Таш и Капова пещера – это два названия одного и того же уникального археологического памятника эпохи палеолита в Башкортостане. Однако замена «Каповой» на «Шульган-Таш» – это не просто смена вывески, а возвращение к глубинным архетипам и мифологии. Шульган-Таш – объект мирового палеолитического искусства, сакральное сердце башкирской культуры, где оживают эпосы, легенды и предания. Переход на название «Шульган-Таш» помогает туристу прикасаться к первобытному хаосу (Шульган из эпоса «Урал-батыр» символизирует Воду и Хаос), древней магии Южного Урала и эпосу «Урал-батыр», а бренду территории уйти от академичности к эмоциональному, сакральному туризму. Крупный историко-культурный музейный комплекс «Шульган-Таш», включенный в список Всемирного наследия ЮНЕСКО, работает как проводник в пространство башкирских архетипов.

Урбанонимы – внутригородские названия улиц, площадей, скверов, микрорайонов – «визитная карточка» города, они являются главным транслятором историко-культурного кода города. В городах используются имена местных деятелей, ученых, писателей, нефтяников и первостроителей, что также является частью региональной идентичности. Согласно закону «О языках народов РБ», все вывески и указатели улиц дублируются на двух государственных языках – башкирском и русском. Следует отметить, что не всегда эффективно используется потенциал местной истории и культуры для брендинга территории и формирования уникальной региональной идентичности. Причиной тому является коммерциализация, которая приводит к утрате идентичности. В названиях магазинов, торговых точек преобладают англицизмы. Вместо использования локального нейминга названия современных жилых комплексов, торговых центров ориентированы на глобальные, англоязычные стандарты. Например, «Грин Парк», «Планета», «Ультра», «Прайм», «Гудвилл Парк» и т.п. Бывший торговый центр «Башкирия», который в свое время также недолго назывался торговый центр «Башкортостан», теперь официально называется «Башкирия Лайфстайл-центр». Смена названия на формат «лайфстайл» связана с кардинальным изменением концепции этого места и его внутренним наполнением. Сейчас в данном центре помимо привычных магазинов, аптек, размещены фермерские лавки, зоны творчества, места семейного досуга и т.п. Комплекс перерос формат классического советского универмага и стал торгово-развлекательным центром. В урбанистике и маркетинге «лайфстайл-центр» – это пространство, которое подстраивается под повседневные привычки человека: туда приходят не просто ради покупок, а чтобы провести время, встретиться с друзьями, посетить культурное мероприятие. Несмотря на то, что термин «лайфстайл» (от английского lifestyle) буквально означает «стиль жизни» и точно соответствует стилю и образу жизни современного горожанина, данный англицизм можно красиво и точно заменить как на русский, так и на башкирский язык, вернув названию местный колорит.

В условиях двуязычия только глубоко научный подход к нормализации топонимов и грамотное регулирование языковых процессов в области топонимии позволит сохранять

фонетическую аутентичность и защищать глубокий исторический и лингвокультурный код региона.

Республика Башкортостан отличается полиэтническим составом населения и богатой историей. Эти особенности имеют важное значение в формировании региональной идентичности. По нашему мнению, в топонимическом пространстве региона должны сбалансированно сосуществовать, создавая единую мощную идентичность, и этнокультурный компонент, обращенный к коренному этносу, его истории, фольклору и выдающимся деятелям, и общероссийский, отражающий факты политической, культурной, материальной жизни Российского государства, и поликультурный компонент, связанный с мировой культурой, наукой и образованием.

Список источников и литературы:

1. Бухарова Г.Х. Об этимологии гидронима Рәүәт // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2025. Т. 2. № 3. С. 261–269.

2. Влахов С.И., Флорин С.П. Непереводимое в переводе: Монография. 2-е изд., испр. и доп. М.: Высшая школа,1986.

3. Кейекбаев Ж.Ғ. Башҡорт теленең лексикаһы һәм фразеологияһы. Өфө: Башҡортостан китап нәшриәте, 1966. 276 б.

4. Киекбаев Дж.Г. Избранные статьи. Уфа: РИО БашГУ, 2002. 204 с.

5. Русско-башкирский словарь водных объектов Республики Башкортостан / Сост. Ф.Г. Хисамитдинова и др. Уфа: Информреклама, 2005. 240 с.

6. Русско-башкирский словарь-справочник названий населенных пунктов Республики Башкортостан / Сост. Ф.Г. Хисамитдинова, З.А. Сиразитдинов. Уфа: Китап, 2001. 320 с.

7. Сальников К.В. Очерки древней истории Южного Урала. М.: Наука, 1967. 408 с.

8. Словарь топонимов Республики Башкортостан / Сост. А.А. Камалов, Р.З. Шакуров, З.Г. Ураксин, М.Ф. Хисматов. Уфа: Китап, 2002. 256 с.

9. Шакуров Р.З. Топонимические исследования в Башкортостане: состояние и перспективы // Проблемы востоковедения. 2011. № 2 (52). С. 46–50.

© Бухарова Г.Х., 2026

УДК 811.512.141’373.6:39 (=512.141)

Валиева М.Р.
г. Уфа, Россия

ЛЕКСЕМА *AJAQ* В СОСТАВЕ ДИАЛЕКТНЫХ СЛОВ: ЭТИМОЛОГИЯ И ДРЕВНИЕ ФИКСАЦИИ

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН
№ ГЗ 075-00571-25-00 от 27.12.2024 г. на плановый период 2026 и 2027 годов

Аннотация: *В статье описываются и систематизируются диалектные слова с компонентом аяҡ в значении ‘бытовая емкость, утварь, сосуд из дерева, бересты, фарфора’. В основе исследования лежит выявление этимона и древних фиксаций названия посуды* ***ajaq.*** *Рассматриваются первичное и вторичные семы слова в древних и современных тюркских языках. Приведены различные афоризмы, пословицы, поговорки, загадки, оригинальные лаконичные изречения и т.п. Анализируются сложные слова и их лексико-семантическая структура на фольклорном и диалектном материале башкирского языка.*

Ключевые слова: *бытовая лексика, утварь, этимон, чаша.*

Valieva M.R.
Ufa, Russia

THE LEXEME AJAQ IN DIALECTAL WORDS: ETYMOLOGY AND EARLY DOCUMENTATIONS

Abstract. *A focused study of the nomadic cuisine and kitchenware of the Turkic peoples, along with the associated terminology, is of particular interest to both ethnography and areal linguistics. The names of these distinctive utensils do more than simply denote everyday objects; they also embody sacred and symbolic meanings –linked to rituals, omens, and beliefs, and reflect the history of the people. This article describes and systematizes dialectal words containing the component AJAQ, denoting a household container, utensil or vessel made of wood, birch bark or porcelain. The study focuses on identifying the etymon and early documentations of the term AJAQ. It examines the primary and secondary semantic components of the word across ancient and modern Turkic languages. Various aphorisms, proverbs, sayings, riddles and similar concise expressions are presented. Compound formations and their lexico-semantic structures are analyzed based on the Bashkir folklore and dialectal materials.*

Keywords: *household vocabulary, utensils, etymon, bowl.*

Целенаправленное исследование кочевой кухни и утвари тюрков, а также ее терминологии представляют особый интерес как для этнографии, так и для ареальной лингвистики. Названия самобытной утвари не только означают какой-либо бытовой предмет, они хранят в себе также и сакрально-символический смысл, связанный с обрядами, приметами, поверьями и отражают историю народа. В связи с этим в данной статье мы решили рассмотреть кухонный термин *ajaq* в этимологическом, лексико-семантическом, словообразовательном, фонетическом аспектах и выявить самые ранние фиксации данной лексемы в качестве древнего сосуда для пищи или питья.

Сначала приведем древние фиксации. Древнетюркское слово ***ajaq (adaq)*** зафиксировано в рунописных текстах Орхона-Енисея, которые изучены и транскрибированы в латинскую графику в трудах С.Е. Малова [7] и словаре М. Кашгари в значении ‘чаша, чашка’ [6, с. 249, 451]. В средневековом произведении *Qutadγu Bilig* ‘Благодатное знание’ (1070) зафиксировано парное слово ***ajaq tergi*** в значении ‘принадлежности для еды’ [6, с. 27]. В «Древнетюркском словаре» имеются выражения *qašuqluγ ajaq* ‘чаша с ложкой’; *bu* ***ajaqnïŋ jaruqï bar*** ‘на этой чаше имеется трещина’; *bir ajaq iŋak jaγï* ‘одна чашка коровьего масла’, ***ajaq*** *ürüp sözi* ‘слова (клятва) его дутые в чашу’, ***badïr ajaq*** ‘чаша, чашка; мера емкости; чаша для подаяний буддийского монаха’ и т.п. [6, с. 27, 77]. В древнетюркской гадательной книге *ÏRQ BITIG* данная посуда ***ajaq*** обозначает кубок или чашу для напитка и используется в сочетании с понятием кувшин ***idišin ajaq qodup(a)n*** ‘поставив чашу и кувшин’ [2, с. 58].

В I томе словаря Э.В. Севортяна «Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на гласные» приведены фоноварианты из каракалпакского, узбекского, уйгурского, сары-уйгурского, турецкого, туркменского, лобнорского, киргизского, казахского, кумыкского, ногайского, татарского, башкирского, карачаево-балкарского, алтайского, тувинского, хакасского, якутского языков. Исходя из фонетической структуры данной лексемы, авторы этого словаря считают, что самой древнейшей формой может быть якутское слово *айах*, которое имеет следующие значения:

- отверстие, вход, проход, отверстие дымовой трубы, проем, прорубь;
- рот, уста;
- устаревшее название самого большого кубка для кумыса вместимостью до 1, 0,5 ведра [8, с. 105]. В якутском языке *айах* является опорным компонентом в названиях различных видов деревянных кубков – *кэриэн айах* ‘сосуд для кумыса’, *сатыы айах* ‘малый деревянный кубок’, *тойон айах* ‘самый большой кубок для кумыса’, *чороон* айах ‘большой одноногий сосуд для кумыса’, *сиэллээх айах* ‘большой деревянный кубок на трех ножках с пучками гривы по бокам’ и т.п.

Исследовательница домашней утвари в языках народов Сибири А.А. Скрябина отмечает, что *«слово айах – кымыһы иһэргэ аналлаах улахан чороон. Большой кубок (чорон) для кумыса (вмещал до 1, 1/2 ведер) в якутском языке»* [9, с. 327]. Общетюркская лексема *айах* восходит к древнетюркскому ***ajaq*** ‘чаша, чашка’ [6, с. 27] и наличествует почти во всех тюркских и монгольских языках. В тюркских языках Сибири она зафиксирована в значении ‘чаша, пиала’: алт. айак ‘чаша, чашка’, хак. *айах* ‘чашка, миска’, тув. *аяк* ‘чаша, чашка, пиала’. Ср. монг. *аяга* ‘чашка, пиала’, калм. *аан* ‘пиала; чашка, чаша’, бур. *аяга* ‘чаша, чашка; стакан; глубокая тарелка’» [9, с. 4479].

В башкирском языке лексема *аяҡ* имеет в основном четыре значения. В первом случае в контекстах может означать старинную деревянную чашу из березового капа для напитков. Например: *Тәпән-тәпән ҡымыҙ ҙа, бал да буҙа.* ***Аяҡ*** *тот та ҡаҙы һоғон, әйҙә, ҡоҙа.* БНТ. *Һөмһөрҙөң бисәһе бал һөҙгөс,* ***аяҡ*** *менән сүмес алып килеп биргән.* БНТ. *Туҡтамыш хан Һабрауға үҙ ҡулы менән бер алтын* ***аяҡ*** *һары бал һона.* БНТ [3, с. 20, 21].

Во втором случае может означать глубокую суповую тарелку: *Алтын* ***аяҡтағы*** *аш та шул бер аш, ағас* ***аяҡтағы*** *аш та шул бер аш.* Поговорка. *Ямандан яҡшы тыуыр – әҙәм итеп танығыҙ, ямандан яман тыуыр – бер* ***аяҡ*** *ашҡа алығыҙ.* Пословица. В третьем случае данная лексема выступает в роли старинной меры емкости для жидкого или сыпучего продукта в виде посудины вмещающей ту или иную продукцию. Например, *Бер* ***аяҡ*** *ҡымыҙҙың ике аяҡ еле бар.* Пословица. *Ҡатыҡ ойотоу өсөн бер күнәк һөткә бер* ***аяҡ*** *ойотҡо ҡушабыҙ.* Экспедиционные материалы. В четвертом случае лексема ***аяҡ*** выражает чайную чашку или пиалу: *Атаһы* ***аяҡ*** *артынан* ***аяҡ*** *сәй түңкәреп, йәштәрҙән … һуғыш хаҡында һорашты.* Г. Ибрагимов.

Помимо емкости лексема *аяҡ* обозначает ногу, моток пряжи, меру измерения шерсти или нитки, а также широко употребляется в словообразовании для формирования нового понятия. Например, в литературном башкирском языке образованы такие слова, как *сынаяҡ* ‘чайная чашка’, *сынаяҡ өҫтө* ‘то же самое’ *сынаяҡ аҫты* ‘блюдце’, *ҡашығаяҡ* ‘посуда’, Примеры употребления в фольклорных текстах: *Сығынсы ат тәртә һындыра, уңмаған ҡатын* ***ҡашығаяҡ*** *һындыра* ‘Норовистая лошадь ломает оглоблю, а нерасторопная жена разбивает посуду’ (Пословица). ***Ҡашығаяҡ*** *шылтыраған һайын ҡатын айырмайҙар* ‘Не разводятся каждый раз после того, как звенит посуда’ (Пословица)..

Иногда выражают сложившиеся коллективные традиции и в фольклорных текстах пишутся по-разному: *Ауылда күптән өйрәнелгән шундай бер ғәҙәт барлығын бар инде – ишле ҡунаҡҡа* ***ҡашаяҡты*** *күршеләрҙән йыяһың* (Б. Бикбай). *Донъя-маҙар йыймаған, Ҡашыҡ-аяҡ тотмаған, Ҡаҙан аҫып, ут яғып, Алар донъя көтмәгән «Урал батыр». Алды-артыңды йыйып йөрө, Бала-саҡаң тыйып йөрө, Ҡашыҡ-аяҡ буш килмәй, Урынына ҡуйып йөрө* (Поговорка).

Данная лексема *аяҡ* в говорах башкирского языка участвует в формировании многих диалектных наименований бытовых емкостей:

- *ағасаяҡ* ‘бадья’ в ик-сакмарском говоре южного диалекта;
- *аһтысынаяҡ* ‘блюдце’ в сальзигутском говоре восточного диалекта;
- *ташламайаҡ* ‘стеклянный сосуд, чаша’ в гайнинском говоре северо-западного диалекта;
- *ҫараяҡ* ‘чарка’ в демском говоре южного диалекта, пример – *Шунан Иҙеүкәйҙе саҡырып алып,* ***ҫараяҡҡа*** *бал ҡойҙороп .. уға эсергә бирәләр* [БХИ. 8-се том, 2006];
- *алдыраяҡ* ‘деревянная чаша средней величины’ в ик-сакмарском говоре южного диалекта;
- *ҡазанаяҡ* ‘котел- треножник’ в миасском говоре восточного диалекта;
- *ҡомаяҡ* ‘глиняный сосуд для точилки’ в кызыльском говоре восточного диалекта;
- *туҙаяҡ I* ‘берестяной короб для закваски зерна бузы’
- *туҙаяҡ II* ‘бурак или короб цилиндрической формы с деревянным дном и крышкой для сбора ягод или без крышки для чаепития в природе’ – в миасском, аргаяшском, кызыльском говорах восточного диалекта;
- *туҙаяҡ III* у курганских башкир берестяной короб использовался для выпекания хлеба;

- *туҙаяҡ IV* ‘герметичная тара для хранения высушенной травы и ягод’ в среднем говоре южного диалекта;
- *туҙаяҡ V* ‘берестяной лоток для просеивания муки’, например: ***туҙаяҡ*** *– он илəгән илəк аҫтына ултыртыу өсөн махсус туҙҙан яһалған һауыт. Илəгəндə он ситкə туҙмаҫлыҡ ҙурлыкта йəйенке, ситтəре һыныҡ һөйəм бейеклегендə була* [3, с. 145].
- *этаяҡ* ‘собачья миска в форме корыта’ в среднем и кызыльском говорах. Также употребляется в обряде “продажи ребенка”: *Əгəр ҙə инде тыуған бер бала үлеп тормаһа, уны ата-əсəһе ағастан эшлəнгəн эт аяҡҡа баланы һалып, тəҙрə аша, берəй мал əйтеп, һатып алғандар.* Г.В. Юлдыбаева;
- *жамаяҡ* ‘стеклянная, фарфоровая пиала’ в мензелинском, караидельском, таныпском, гайнинском, нижнебельском говорах северо-западного диалекта;
- *жамиаҡ* ‘каповая (деревянная) чаша средней величины’ в мензелинском, караидельском, таныпском, гайнинском, нижнебельском говорах северо-западного диалекта;
- *жамыйаҡ* ‘миски из полимера’ в мензелинском, караидельском, таныпском, гайнинском, нижнебельском говорах северо-западного диалекта;
- *жамшаҡ* ‘пиала’ в гайнинском, караидельском, таныпском говорах северо-западного диалекта;
- *ҡамшаяҡ* ‘пиала’ в караидельском, таныпском говорах северо-западного диалекта;
- *ташжамаяҡ* ‘пиала’ в гайнинском говоре северо-западного диалекта;
- *ташламаяҡ* ‘пиала’ в караидельском, таныпском говорах северо-западного диалекта;
- *аяҡ-ҡашыҡ* ‘посуда’ в демском говоре южного диалекта;
- *осаяҡ күнəге* ‘кадка для катыка’ в сальзигутском говоре восточного диалекта;
- *соҫкайаҡ* ‘миска’ в гайнинском говоре северо-западного диалекта;

Помимо вышеперечисленных понятий, лексемы с компонентом *аяҡ* в разговорной речи могут выражать материал бытовой тары: *күнаяҡ* ‘кожаная емкость’, *туҙаяҡ* ‘берестяная емкость’, *ағасаяҡ* ‘деревянная емкость’, *ҡомаяҡ* ‘фарфоровая посуда’, *ямаяҡ* ‘чаша из белой глины’, *балсығаяҡ* ‘глиняная чаша, горшок’, *ҡамышаяҡ* ‘пластмассовая емкость’, *ҡауырһын аяҡ* ‘тоже самое’, *гəлсəр аяҡ* ‘хрустальная посуда’, *сөгөн аяҡ* ‘чугунная (посуда) тара’, *тимер аяҡ* ‘железная тара’, *алтынаяҡ* ‘золотой сосуд’, *көмөш аяҡ* ‘серебряный сосуд’, *сынаяҡ сəйгүн* ‘фарфоровый или стеклянный заварник’ и т.п. Также данная лексема может употребляться в выражении формы и размера сосуда: *сөм аяҡ* ‘глубокая чаша’ в инзерском говоре южного диалекта, *осаяҡ* ‘емкость треножника’ в среднем говоре южного диалекта, *осыйаҡ* – в караидельском говоре северо-западного диалекта, *осиак* – в таныпском говоре северо-западного диалекта. Этот полевой казан или трехногий чугунок, **трехногий чугунный горшок** по-разному зафиксирован в полевых записях диалектологов и старых словарях: *осыйаҡ* в караидельском, *осиак* в таныпском, *ҡаҙанаяҡ* в миаском говоре, *өсьаяҡ – өс аяҡлы һаплы сүлмəк* в словаре «Башҡорт лөғəте» 1926 г., *өсаяҡ* в литературных произведениях: *Өйҙəн* ***өсаяҡ*** *килтерҙеләр, бригада ҡаҙанын алдылар һəм Сибəрбикə эшкə лə тотондо.* Н. Мусин.

Диалектные наименования блюдцев и чайных чашек состоят из сложных названий с участием лексемы *аяҡ: сынаҡ* в среднем говоре и *синаяҡ* в иргизском, сакмарском, туксоранском говорах обозначает чашку, также *өһтө сынаяҡ* ‘чашка’, *аһтысынаяҡ* ‘блюдце’ в сальзигутском говоре; *аҫтысынаяҡ* ‘блюдце’ в миасском, аргаяшском говорах, *сынаяҡ тəрликəһе* ‘блюдце’ в среднем говоре, *сынаяҡ тустағы* ‘то же самое’ в караидельском говоре, *сынайаҡ табағы* ‘то же самое’ в кызыльском говоре и т.п. Литературной нормой принята *сынаяҡ аҫты* ‘блюдце’, которое дословно звучит как низ или подставка для чашки. В письменном литературном башкирском языке саму чашку называют *сынаяҡ өҫтө* ‘верх чашки’. Парные чаши принято называть *аҫлы-өҫлө сынаяҡ* ‘чашка с блюдцем’. Например, *Өй ҡотлап, Гөлйөҙөмдөң əсəһе бер кейеҙ, еңгəһе* ***аҫлы-өҫлө ике сынаяҡ*** *... бүлəк иттеләр.* (Һ. Дəүләтшина). Однако калькированные варианты часто встречаются в произведениях писателей: *Бəҙри бер* ***пар сынаяҡҡа*** *сəй яһап, Шəриф алдына ҡуйҙы.* (М. Ғафури). *Мəҙəк кешенең мəҙəк туйын күрергə теләү, ике* ***пар сынаяҡ*** *алып, саҡырылған урынға барырға мəжбүр итте.* (Р. Ғабдрахманов).

Следует отметить, что в башкирском языке существует множество поверий и примет, связанных с чашкой: ***Сынаяҡ*** *ярылһа, бәхетең артыр.* (‘Разбивать чашку – к счастью’), *Өҫтәлгә артыҡ* ***сынаяҡ*** *ҡуйһаң – ҡунаҡ килеүгә!* (‘Лишняя чашка – к гостю’). В традиционной концовке сказок рассказчик иногда употребляется шуточное выражение: *Бөгөн барҙым, кисә ҡайттым, бер* ***сынаяҡ*** *ваттым, оятлы булып ҡайттым* (‘сегодня сходил, вчера уже вернулся, их чашку разбил, вернулся с позором’).

Лексема *аяҡ* участвует в словообразовании некоторых ритуальных предметов свадьбы и праздничных угощений. Например, *кейәү аяғы* ‘чаша жениха’ – это не просто посуда, а ритуальный предмет, который используют в традиционном башкирском свадебном обряде. Во время свадьбы, при первой встрече жениха с родными невесты, ему подают особый напиток из этой чаши. В чашу часто кладут символические предметы – монеты или сердолик, что символизирует наделение жениха долей в доме невесты и призвано умилостивить духов дома, предков рода невесты.

Угощение кумысом из особой чаши или обношение напитками гостей называется *аяҡсылау*; первая чаша с напитком, подаваемая хозяину называется *бата аяҡ, бата аяғы,* то есть при угощении гостей хозяин должен выпить первым подаваемый напиток. Обряд угощения гостей на прощание кумысом, бузой или хмельными напитками называется *юл аяғы* или *хуш аяғы* в значении ‘посошок’. Последняя чаша чая гостя во время чаепития именуется *– һуңғыһы тип яһалған сынаяҡ сәй* ***ҡунаҡ аяғы*** *була* [3, с. 20].

Все перечисленные сложные слова, словосочетания и дериваты показывают словообразовательный потенциал этой лексемы, которая также активна и в других тюркских языках. Однако в известном словаре Э.В. Севортяна отмечено, что, судя по имеющимся данным, за исключением отдельных памятников, как «Китаби деде Коркуд», *айак* мало сохранился в огузских языках, где он рано был вытеснен арабским *kadeh* (башк. *ҡәдәх*) и персидским *kase* (башк. *кәсә*) [8, с. 105].

Анализируя происхождение данной лексемы Густав Рамстедт считает, что древнетюркская форма *ajaq*, монгольская форма *ajaγa,* калмыкская форма *ag,* тунгусская форма *hāgā* восходят к форме ***paj* в значении ‘скорлупа’, ‘корыто’, ‘лодка’. Также он сравнивает данную форму с тунгусским *hā-magda* в значении ‘выдолбленная или полая ива, осина для лодки’ [8, с. 105].

В «Этимологическом словаре татарского языка» Р.Г. Ахметьянов пишет, что «АЯК I диал. «чашка; горшок» < гом. тк. *аjақ* (Радлов I : 20) ~ якут. *аjах, аньах* «авыз, ачыклык; бәке, чокыр» (Пекарский I : 55), бор. монг. *ajaga* «кясә, фарфор чынаяк», нанай. *айака*^{и} «фляга»ны Рамстедт корей телендәге *pai ~ fai* «кабырчак, көймә» сүзе белән (Рамстедт 1957: 188), Рясянен исә финн-угор. *аӈ, ап, анәх* «тишек, чокыр, ярык» сүзе белән чагыштыра (Räsänen 1953: 81). Рамстедт фаразы ышандырыклырак: зур диңгез кабырчаклары савыт-аяк буларак элек киң кулланылган һәм сәүдә шәе булган. ЭСТЯ I: 105. Хайрутдинова 2000 : 50-54. Татар телендә *ашаяк, балаяк, җамаяк, кырмаяк, саплаяк, соскаяк, сараяк, тазаяк, ташаяк, тусаяк, санлаяк* сүзләре бар» [1, с. 80], и он соглашается с версиями Густава Рамстеда и Э.В. Севортяна.

В коллективном труде *Etymological dictionary of the Altaic languages* реконструирована праформа данной общетюркской лексемы *ajaq* следующим образом, где предполагается, что вместо нисходящего дифтонга в строении праалтайской, пратюркской праформ мог быть палатальный *н’*: «ПА *eńa a k. of vessel: Tung. *eńukē; Mong. *ajaga(n); Turk. *ańak. PTung. *eńukē a big kettle (большой котел): Neg. eńi; Ul. eńue; Ork. enue, enuγe; Nan. eńue; Orch. eneiŋki ‘birch box for dishes’. ◊ TMC 2, 455. PMong. *ajaga(n) cup (чашка): MMong. ajaqa (HY 19, SH, LH), ajaγa (IM 433, MA 108); WMong. ajaγa(n); Kh. ajaga(n); Bur. ajaga; Kalm. āγə; Ord. ajaGa; Dag. ajaga (Тод. Даг. 118); Dong. jiGa, iγa; Bao. (a)jiGə; Mongr. jaGa (SM 486). ◊ KW 20. TMN 2, 171. PTurk. *ańak 1 pot, cup 2 hole; mouth 3(river) mouth (1 сосуд, чашка 2 отверстие; рот 3 устье (реки)): OTurk. ajaq 1 (OUygh.); Karakh. ajaq 1 (MK); Tur. ajak 3; Az. ajak 3; Turkm. ajaq 3; MTurk. ajaq 1 (Pav. C.); Uzb. ɔjɔq 1, 3; Uygh. ajaq 1; Krm. ajaq 1; Bashk. ajaq 1; Kirgh. ajaq 1; Kaz. ajaq 1; KBalk. ajaq 1, 3; KKalp. ajaq 3; Kum. ajaq 1; Nogh. ajaq 1; SUygh. ajaq 1; Khak. ajax 1; Shr. ajaq 1; Oyr. ajaq 1; Tv. ajaq 1, 3; Yak. ajax 1, 2; Dolg. ańa, ańak 2. ◊ VEWT 11, ЭСТЯ 1,

105, TMN 2, 171-2, EDT 270, Stachowski 34. Turk. > Mongor ajaG ‘paquet’ (SM 16), ZM ajaq (14- 2a); > Russ. Siber. aják (Аникин 104). ‖ Владимирцов 293. A Western isogloss. Mong. may be < Turk. (TMN 2, 171, Щербак 1997, 95-96)» [10, с. 510].

Учитывая многозначность, фиксации в древних письменных памятниках и активное участие данного апеллятива в словообразовании многих тюркских языков мы можем предположить древность названия этой емкости. Основываясь на гипотезах Г. Рамстеда, Р.Г. Ахметьянова и других, гипотетически этимоном данной лексемы можно считать и скорлупу, и ракушку, и лодку-долбленку. Однако у нас есть своя версия этимона, которая является вторым компонентом парного слова башкирского языка *һөйәк-һаяҡ* ‘кость, череп’. Учитывая гипотезу начального прототюркского *h перед гласными в начале слова, предполагаем этимоном слова *аяҡ* ‘чаша’ форму *һаяҡ* ‘кость, череп’. Нашу гипотезу можно схематически построить следующим образом: *аяҡ* ‘чаша’ < *һаяҡ* ‘кость, череп’ < *һанʻаҡ ~ соңаҡ ~соңҡа* ‘затылочная кость’ < **анак.* Последняя форма **ańak* совпадает с пратюркским реконструированным вариантом из словаря *Etymological dictionary of the Altaic languages*.

Список источников и литературы:

1. Ахметьянов Р.Г. Этимологический словарь татарского языка. В 4-х т. Т. 1. Бирск, 2004. 233 с.

2. Бюллетень. Общество востоковедов. Приложение 4: Ырк Битиг. Древнетюркская гадательная книга / Пер., предисл., примеч. и словарь В.М. Яковлева. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2004. 326 с.

3. Валиева М.Р. Кухонная утварь *(названия и значения бытовой посуды на материале диалектов).* Башкирско-русско-английский словарь. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2023. 280 с. (*научное электронное издание сетевого доступа)*

4. Гаркавец А.Н. Codex Cumanicus: Половецкие молитвы, гимны и загадки XIII–XIV веков. М: Рус. деревня, 2006. 88 с.

5. Диалектологический словарь башкирского языка / Под ред. М.И. Дильмухаметова и др. Уфа, 2002. 432 с.

6. Древнетюркский словарь / Под ред. В.М. Наделяева, Д.М. Насилова, Э.Р. Тенишева, А.М. Щербака. Л.: Наука, 1969. 676 с.

7. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М., Л., 1959. 111 с.

8. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М., 1974. 767 с.

9. Скрябина А.А. Лексико-семантические параллели в наименованиях домашней утвари якутского, хакасского и алтайского языков // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2022. Т. 15. Вып. 10. С. 3232–3237.

10. Dybo A.V., Mudrak O.A. The etymological dictionary of Altaic languages. Leiden, Brill, 2003. 2106 p. (EDAL).

© Валиева М.Р., 2026

УДК 811.512.157'366.5

Винокурова Н.И.
г. Якутск, Россия

ОТСУБСТАНТИВНЫЕ ПРИЛАГАТЕЛЬНЫЕ НА -ЛААХ В ЯКУТСКОМ ЯЗЫКЕ: ОТ ОБЛАДАНИЯ К КАЧЕСТВЕННОСТИ

Аннотация. В статье рассматриваются отсубстантивные прилагательные на -ЛААХ как периферия атрибутивной качественности в якутском языке. Анализ проведен на сплошной

выборке из 754 словарных статей Большого толкового словаря якутского языка. Выделены одиннадцать типов отношения носителя признака к денотату основы, описаны пути развития многозначности и шесть ступеней лексикализации. Показано, что тип отношения, класс производящей основы и степень лексикализации образуют единый континуум от обладания к качественности.

Ключевые слова: якутский язык, прилагательное, качественность, посессивность, суффикс -ЛААХ, лексикализация.

Vinokurova N. I.
Yakutsk, Russia

DENOMINAL ADJECTIVES WITH THE SUFFIX -LAAKH IN THE YAKUT LANGUAGE: FROM POSSESSION TO QUALITATIVENESS

Abstract. The article examines denominal adjectives with the suffix -LAAKH as the periphery of attributive qualitativeness in Yakut. The analysis is based on 754 entries of the Large Explanatory Dictionary of the Yakut Language. Eleven types of relation between the bearer of a property and the denotatum of the base are identified, together with the paths of polysemy development and six degrees of lexicalization. The type of relation, the class of the base and the degree of lexicalization form a single continuum from possession to qualitativeness.

Keywords: Yakut language, adjective, qualitativeness, possessivity, suffix -LAAKH, lexicalization

Прилагательные на -ЛААХ образуют один из самых многочисленных классов производных прилагательных якутского языка. Для функционально-семантического описания качественности они интересны тем, что в одной словообразовательной модели совмещены посессивность и качественность: значение «имеющий N» в одних случаях остается притяжательным (*кинигэлээх* ‘владеющий книгами’), в других становится самостоятельным качественным признаком (*өйдөөх* ‘умный’, от *өй* ‘ум’). В рамках функционально-семантического поля качественности [7] такие образования мы рассматриваем как периферию атрибутивной зоны, расположенную на стыке качественности и посессивности. Цель статьи – показать, как на лексикографическом материале выстраивается переход от обладания к качественности.

Материалом послужила сплошная выборка из Большого толкового словаря якутского языка [1; 2]: 754 статьи, заголовочные слова которых оканчиваются на один из 16 алломорфов -ЛААХ (17,7% от 4358 адъективных лексем). Образования от числительных и местоимений не рассматривались. По части речи основы выборка распределяется так: существительные – 539, номинализации – 137, прилагательные – 35, прочее – 42. Типы отношения и классы основ анализируются на 539 отсубстантивных образованиях, многозначность – на всей выборке. Системное описание частных значений аффикса (24 значения) предпринято Ф.Н. Дьячковским [3; 4]; мы дополняем его количественными данными, полученными на сплошной выборке.

Аффикс исторически неоднороден: функционально он соответствует древнетюркскому -lXγ/-lig, обозначавшему обладание предметом и признак целого через обладание частью [10, с. 140], а формально, по-видимому, восходит к -laq/-läk [5, с. 121]. Тенденция к отрыву от посессивного значения, таким образом, заложена в самой истории аффикса.

Типы отношения к денотату основы. Значение производного слова задается тремя переменными: классом существительного-основы, характером отношения между N и носителем признака и степенью лексикализации. По характеру отношения мы выделяем одиннадцать типов (таблица 1), расположенных примерно в порядке убывания их представленности в выборке.

Таблица 1. Типы отношения носителя признака к денотату основы

Тип отношения	**Пример**	**Положение на континууме**
1а. Обладание конкретное	*кинигэлээх* ‘владеющий книгами’	близко к посессивному полюсу
1б. Обладание абстрактным свойством	*өйдөөх* ‘умный’, *күүстээх* ‘сильный’	главный канал перехода к качественности
2. Часть–целое	*кулгаахтаах* ‘ушастый’, *истээх* ‘пузатый’	признак-характеристика целого, ближе к ядру
3. Покрытость и насыщенность	*хаардаах* ‘покрытый снегом’, *мастаах* ‘лесистый’	дескриптивные качественные, градуируются
4. Состояние	*кутталлаах* ‘опасный’, *муҥнаах* ‘жалкий’	причинно-следственное отношение
5. Состав	*туустаах* ‘солёный’, *сыалаах* ‘жирный’	чувственное свойство, градуируется
6. Соответствие	*сиэрдээх* ‘благопристойный’	оценочный по природе
7. Назначение	*дьыалалаах* ‘имеющий дело’	малочислен, признак релятивный
8. Мера	*ыйааһыннаах* ‘весомый’	крайне немногочислен
9. Статус, ролевая принадлежность	*кэргэннээх* ‘женатый’, *идэлээх* ‘имеющий профессию’	признак по социальной роли
10. Сакральная связь	*иччилээх* ‘имеющий духа-хозяина’	качество, приписанное по традиционным представлениям
11. Склонность	*мэлдьэхтээх* ‘постоянно отпирающийся’	близко к дескриптивным качественным

Исходный и самый многочисленный тип – обладание. Конкретное обладание (имущество, скот, родственники) близко к чисто посессивному полюсу и обычно не образует степеней сравнения. При обладании абстрактным свойством «имеющий N» интерпретируется как «обладающий N в заметной степени»: такие слова свободно сочетаются с интенсификаторами (*олус күүстээх* ‘очень сильный’, *аһара күүстээх* ‘чрезвычайно сильный’) [4, с. 88]. Этот подтип служит главным каналом перехода от посессивности к качественности. Мереологический тип «часть–целое» ближе к ядру, чем конкретное обладание: *истээх* ‘пузатый’ говорит не о наличии живота, а о его заметном развитии, то есть синекдохический механизм порождает признак-характеристику. Типы «покрытость и насыщенность» и «состав» описывают чувственно воспринимаемые свойства, поэтому легко градуируются. Напротив, «назначение» и «мера» малочисленны, а признак в них остаётся релятивным.

Типы «состояние» и «соответствие» показывают, что отношение к денотату основы не сводится к обладанию. В первом носитель является либо источником N (каузативные: *дьаҥнаах* ‘болезнетворный’, *кутталлаах* ‘опасный’), либо испытывает его воздействие (экспериенциальные: *сөтөллөөх* ‘кашляющий’, *муҥнаах* ‘жалкий, несчастный’). Во втором признак выражает отношение носителя к норме и потому оценочен по своей природе (*сиэрдээх* ‘благопристойный’, *хайҕаллаах* ‘достойный похвалы’). Тип «склонность» закрепляет поведенческую черту как повторяющееся действие (*мэлдьэхтээх* ‘постоянно отпирающийся’) и стоит в непосредственной близости к дескриптивным качественным прилагательным.

Совокупность типов образует континуум из пяти зон: чистое обладание (*дьиэлээх* ‘имеющий дом’); обладание частью или признаком, ставшее характеристикой (*истээх* ‘пузатый’); дескриптивные качественные (*күүстээх* ‘сильный’, *өйдөөх* ‘умный’); оценочные (*туолкалаах* ‘полезный, путный’); полярно-ограниченные, употребляющиеся в основном в отрицательной, каритивной форме (*дьалааннаах* ‘несерьезный, беспечный’, *төтөллөөх* ‘нетерпеливый’). По мере движения вдоль этого ряда образования приобретают грамматические свойства качественных прилагательных: степени сравнения и сочетаемость с

интенсификаторами. Именно способность модели к такому переходу позволяет считать ЛААХ периферией атрибутивной качественности.

Класс производящей основы. Тип значения зависит от семантического класса основы. Распределение 539 существительных-основ по классам показано в таблице 2. Наибольшую часть составляют абстрактные имена (психические состояния, свойства, социальные категории, знания, события), за ними следуют конкретные объекты.

Таблица 2. Семантические классы производящих существительных

Класс основы	**n**	**%**	**Пример**
Абстрактные (психика, свойство, социум, знание, события)	241	44,7	*күүстээх* ‘сильный’, *туһалаах* ‘полезный’
Конкретные объекты (лица, животные, растения, вещества, предметы, места)	150	27,8	*балыктаах* ‘богатый рыбой’, *ыҥырдаах* ‘осёдланный’
Признаковые и перцептивные (звук, форма, мера, время, ощущение)	96	17,8	*дорҕоонноох* ‘звучный’, *сыттаах* ‘душистый’
Явления природы, ландшафт	33	6,1	*хаардаах* ‘покрытый снегом’, *күннээх* ‘солнечный’
Сверхъестественное	13	2,4	*иччилээх* ‘имеющий духа-хозяина’, *алыптаах* ‘волшебный’
Болезни	6	1,1	*одурууннаах* ‘поражённый трахомой’
Всего	539	100	

От конкретных основ образуются преимущественно посессивные и посессивно-локативные прилагательные: обладание, насыщенность и оснащённость составляют 70 % этой группы (105 из 150). У абстрактных основ картина обратная: 67,2 % слов имеют качественное значение, а типы насыщенности и оснащённости не представлены вовсе. «Иметь хитрость» означает «быть хитрым», «иметь пользу» – «быть полезным». Явления природы занимают промежуточное положение: наряду с *хаардаах* ‘покрытый снегом’ здесь преобладают качественные *ардахтаах* ‘дождливый’ и *күннээх* ‘солнечный’, где характеристика среды закрепилась как признак. Чем отвлечённее основа, тем сильнее выражена качественность.

Многозначность и пути развития значения. Около 60 % отсубстантивных прилагательных (452 из 754) однозначны, 228 имеют два значения, 74 – три и более. Первый путь развития – от посессивного значения к качественному: *уоттаах* ‘имеющий огонь’ → ‘освещенный’ → ‘пламенный’; *күлүктээх* ‘тенистый’ → ‘внушительный, видный’ → ‘недобрый’. Конкретное содержание основы последовательно уступает место оценочному компоненту, что согласуется с трактовкой коннотации как прагматического слоя, наслаивающегося на денотативное ядро [6]. Второй путь – расширение признака от физического к психическому и социальному: у *күүстээх* одиннадцать значений и подзначений, от ‘физически сильный’ до ‘сильный духом’; *кыахтаах* ‘физически сильный’ → ‘обладающий твердой волей’ → ‘материально обеспеченный’. Последовательность «физическое свойство → интенсивность → человеческая склонность → оценка» соотносится с классами Диксона (physical property, human propensity, value) [7, с. 45–56]. Типологически это регулярный путь: посессивные конструкции расширяют сферу действия на выражение признака [6], а обладание служит универсальным основанием кодирования свойства [9].

Лексикализация и субстантивация. Материал позволяет выделить шесть ступеней шкалы «прозрачность → идиоматичность» (0–V), не имеющих жестких границ. Ступень 0 – полная мотивированность (*баактаах* ‘имеющийся внутри бака’). Ступень I – единичный тропеический сдвиг (*төбөлөөх* ‘имеющий голову’ → ‘умный’). Ступень II – цепь сдвигов, нередко унаследованная от многозначности основы: все три значения *астаах* (‘имеющий еду’, ‘плодоносящий’, ‘гнойный’) повторяют значения имени *ас*. Ступень III – частичная

идиоматизация в составе устойчивых сочетаний (*туустаах тумус* ‘злой насмешник’, букв. ‘солёный клюв’). Ступень IV – терминологизация и субстантивация (*түүлээх* ‘пушной зверь’, *олохтоох* ‘местный житель’). Ступень V – эвфемистическая лексикализация названий табуированных животных (*дьиэлээх* ‘медведь’, *аһыылаах* ‘волк’, *муруннаах* ‘лиса’) [5, с. 224, 227, 229]. Субстантивация отмечена у 46 слов: 28 обозначают лицо (*баайдаах* ‘имеющий богатство’ → ‘богач’), 9 – предмет или существо (*кыраадыстаах* ‘имеющий градусы’ → ‘спиртное’), 9 – отвлеченный признак (*туһалаах* ‘полезный’ → ‘польза’). При этом отвлечённый субстантиват обобщённее производящего имени: *кистэл* обозначает конкретную тайну, а *кистэллээх* – «тайное» как область сокрытого вообще.

Выводы. Тип отношения к денотату, класс основы, путь развития многозначности и степень лексикализации описывают одну и ту же динамику с разных сторон: от регулярного словообразовательного механизма к лексически закреплённой идиоматической единице. ЛААХ-периферия представляет собой зону постепенного, но не хаотичного перехода от посессивности к качественности. Соответствие словарной шкалы реальному узусу (сочетаемость, доля атрибутивных и предикативных употреблений) предстоит проверить на корпусных данных.

Список источников и литературы:

1. Большой толковый словарь якутского языка: в 15-ти т. / Под ред. П.А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2004-2018. Т. I–XV.
2. Большой толковый словарь якутского языка: Онлайн-версия. URL: https://igi.ysn.ru/btsja/ (дата обращения: 01.09.2026).
3. Дьячковский Ф.Н. Семантика отсубстантивных прилагательных с аффиксом -ЛААХ // Филологические Науки. Вопросы теории и практики. 2016. № 12– 1 (66). С. 86–89.
4. Дьячковский Ф.Н. О словообразовательном аффиксе -лаах в трудах С. А. Иванова // Диалекты в языке и культуре. Якутск: ФИЦ «Якутский научный центр СО РАН», 2024. С. 20–25.
5. Иванов С. А. Лексические особенности говоров якутского языка. Новосибирск: Наука, 2017. 392 с.
6. Телия В. Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц. М.: Наука, 1986.
7. Теория функциональной грамматики: Качественность. Количественность / отв. ред. А.В. Бондарко. СПб.: Наука, 1996.
8. Aikhenvald A. Y., Dixon R. M. W. (eds.) Possession and Ownership: A Cross-Linguistic Typology. Oxford: Oxford University Press, 2013.
9. Dixon R. M. W. Where Have All the Adjectives Gone? And Other Essays in Semantics and Syntax. Berlin: Mouton, 1982.
10. Erdal M. Old Turkic Word Formation: A Functional Approach to the Lexicon. Wiesbaden: Harrassowitz, 1991.
11. Francez I., Koontz-Garboden A. Semantics and Morphosyntactic Variation: Qualities and the Grammar of Property Concepts. Oxford: Oxford University Press, 2017.

© Винокурова Н.И., 2026

УДК 811.512.141

Ғәзизова Ә.Р., Йәғәфәрова Г.Н.
Өфө ҡ., Рәсәй

ҺҮҘӘРҘЕҢ ЛЕКСИК ЯРАШЛЫҒЫ ТУРАҺЫНДА

Аннотация. *Мәкәләлә ‘бәләкәй’ мәғәнәһен белдергән синонимдар рәте миҫалында һүҙҙәрҙең үҙ-ара лексик ярашлығы мәсьәләһе тикшерелә. Һүҙҙәрҙең ярашлығы нигеҙендә ятҡан лингвистик факторҙар асыҡлана.*

Асҡыс һүҙҙәр: *башҡорт теле, лексик ярашыу, дәүмәлде белдергән сифаттар.*

Gazizova A.R., Yagafarova G.N.
Ufa, Russia

ON THE LEXICAL COMBINABILITY OF LINGUISTIC UNITS

Abstract. The article examines the features and types of lexical co-occurrence of linguistic units in the Bashkir language, based on a set of synonyms conveying the meaning ‘small’. The reasons for the compatibility of words are analyzed.

Keywords: the Bashkir language, lexical combinability, adjective of size.

Һүҙҙәрҙең ярашлығы (термин «Русса-башҡортса һүҙлек»тән алынды: сочетаемость слов – һүҙҙәрҙең ярашлығы [7, 440-сы б.]) – телмәрҙә һүҙҙәрҙең үҙ-ара ярашыуы, ҡапма-ҡаршы мәғәнәләргә эйә булмаған һүҙбәйләнеш компоненттарының мөнәсәбәткә инә алыуы, лексемаларҙың билдәле бер һүҙҙәр теҙмәһе менән генә бәйләнеп килә алыу һәләте [12, 483-сө б.]. Һүҙҙәрҙең үҙ-ара ярашыуы телдең системалылығы менән шартландырыла, йәғни, тел системаһының бер элементы булараҡ, һәр лексеманың һүҙбәйләнештә ҡулланылырҙай сикләнгән бер һүҙҙәр теҙмәһе була, был теҙмә аралашыу процесында формалаша, нығына, узусҡа инә. Тел берәмектәренең телмәрҙәге уратылышы, ғәҙәттә, аңлатмалы, ике телле, фразеологик һ. б. һүҙлектәрҙә теркәлә. Лексикографик хеҙмәттәрҙең айырым төрҙәре һүҙҙәрҙең ҡулланылышын кодификациялай: функциональ-когнитив, идеографик, ҡушма һүҙҙәр һәм һүҙбәйләнештәр һүҙлектәрендә, һүҙҙәр ярашлығы һүҙлектәрендә телдәге лексемаларҙың ҡалыплашҡан урыны фиксациялана. Мәҡәләлә төп иғтибар башҡорт һүҙҙәренең ярашлығын өйрәнеүгә йүнәлтелә. Миҫалдар башҡорт теле һүҙлектәренән алынды. Шулай уҡ Башҡорт теленең машина фондынан (http://mfbl2.ru) тупланды, сөнки бөгөн Башҡорт теленең машина фонды башҡорт теле буйынса ғилми тикшеренеүҙәр үткәреү өсөн заманса ҡорал булараҡ, айырым һүҙҙең тарихы, ҡулланылыш үҙенсәлектәре, һүҙбәйләнеш төҙөү потенциалы буйынса бай мәғлүмәт бирә. Тикшеренеү материалы итеп ‘бәләкәй’ мәғәнәһендәге сифаттар һайланды, улар ҙур ғына синонимдар рәтен тәшкил итә: *бәләкәс, кескенә, кескәй, балаҡ буйы, бот буйы, бармаҡ буйы, итек башындай, осмот, остоҡ, орсоҡтай, орсоҡ башындай; энә күҙендәй, энә осондай, саҡ ҡына; кесе, бәләкәс* [1, 49-сы б.]. Күрһәтелгән сығанаҡта бирелгән был рәт, әлбиттә, тулы түгел, уны икенсе һүҙлектәрҙән алынған материалдар тулыландыра, мәҫәлән, фразеология һүҙлегендә түбәндәгеләр теркәлгән: *ат күҙендәй, ат күҙе тиклем, бармаҡ баҫымындай, бармаҡ битендәй, йоҙроҡ хәтле, ҡашыҡ буйы, сыҫҡан күҙе кеүек, тырнаҡ осондай* һ. б. [9].

В.В. Морковкиндың фекере буйынса, «һүҙҙең ярашлығы – уның телмәрҙә теге йәки был бурысты үтәү өсөн билдәле бер һүҙҙәр төркөмө менән бәйләнешкә инә алыу һәләте» [4, 73-сө б.]. Ошонан сығып, һүҙҙәрҙең ярашлығы төшөнсәһендә һүҙҙәрҙең үҙ-ара бәйләнеп килеүендә сикләү барлығы асыҡ күренә. Башҡорт һүҙҙәре араһындағы ярашыу бәйләнештәре ниндәй нигеҙҙә барлыҡҡа килеүенә ҡылыҡһырлама бирep ҡарайыҡ.

Тәүге нигеҙ – һүҙҙәрҙең семантикаһы. Һүҙбәйләнештәрҙең компоненттары мәғәнәүи яҡтан бер-береһенә ҡаршы килергә тейеш түгел; һүҙҙәрҙең мәғәнәһендәге семемалар үҙ-ара яраҡлашып килә алһа, тимәк, һүҙбәйләнештең компоненттары ла бергә ҡулланыла ала. Ошо нигеҙҙә ирекле һүҙбәйләнештәр барлыҡҡа килә, сөнки уларҙа мәғәнәүи яҡтан бер-береһенә ҡаршы булмаған һүҙҙәр һис тотҡарһыҙ бергә ҡулланыла: *бәләкәй өй* (өйҙөң размеры сағыштырмаса бәләкәй була ала), *бәләкәй ҡапҡа* (размеры буйынса ҡапҡа ҙур ҙа, бәләкәй ҙә була), *бәләкәй хужалыҡ* (хужалыҡтың дәүмәле ҙур булмағанда әйтелә), *бәләкәй теләк* (абстракт мәғәнәле *теләктәрҙе* үҙ-ара сағыштырып, араларында бәләкәйерәген, йәғни ҡуйылған маҡсаты башҡаларға ҡарағанда ябайыраҡ булғанын айырып ҡарап була); *кескәй ҡулдар*, *кескәй йылға*, *кескәй төргәк*, *кескәй һеңлеһе* – был һүҙбәйләнештәрҙә *кескәй* һүҙе объекттың дәүмәл йәки йәш яғынан бәләкәйлеген күрһәтә, шулай уҡ һөйләүсенең һөйләү объектына ҡарата ыңғай, йылы мөнәсәбәттә булыуын да сағылдыра. Һүҙҙәрҙең семантикаһы

тап килеүе нигеҙендә беҙ миҫал итеп һайлаған лексик төркөм аҙайтыу, кесерәйтеү мәғәнәһенә эйә булған, сифаттарҙың аҙһытыу дәрәжәһен булдырыуҙа ҡатнашҡан *ҡына / кенә, ғына / генә* сикләү киҫәксәләре менән йыш ҡына бергә килеүсән. Мәҫәлән: *бәләкәй генә, бәләкәс кенә, кескәй генә, кесе генә* (был форманан *кескенә* варианты барлыҡҡа килгән), *остоҡ ҡына,* нығынған һүҙбәйләнештәр ҙә был киҫәксәне ҡуша ала: *балаҡ буйы ғына, бот буйы ғына, итек башындай ғына* һ. б.: *Әтәс, тибенә торғас, бер остоҡ ҡына тары бөртөгө табып ала* (Әкиәттән).

Бынан тыш, һүҙҙең семантикаһы уның телмәрҙә ҡулланылыу йышлығына йоғонто яһай. Беҙ һайлаған һүҙҙәр төркөмө төп сифаттарға ҡарай, синонимдар рәтенең һәр элементы үҙ семантик нескәлектәренә эйә. Мәҫәлән, *бәләкәй* – синонимик рәттә доминанта, стилистик яҡтан нейтраль, предметтарҙың ҙурлығын, күләмен йәки йәшен билдәләү өсөн иң киң таралған һүҙ, шуға күрә уның менән бергә ҡулланылған һүҙҙәр ҙә, һөйләмдәр ҙә күп. Башҡорт теленең машина фондының проза корпусында был һүҙ менән 4924 һөйләм теркәлгән. *Бәләкәс* һәм *кескәй* һүҙҙәре сифатты кесерәйтеп күрһәтә, стилистик яҡтан *бәләкәс* һүҙе күбеһенсә һөйләү телмәренә хас булһа, *кескәй* һүҙе поэтик телмәргә нығыраҡ тап килә; улар ҡатнашлығындағы һөйләмдәр һирәгерәк осрай (*кескәй* – 2440 һөйләм, *бәләкәс* – 1325); ә ‘үтә бәләкәй, бәләкәс кенә’ мәғәнәһендәге *осмот* һүҙе (диалект һүҙҙәре рәтенә инә) 7 һөйләмдә генә килә. *Остоҡ* һүҙенең ‘йәше менән ҙур түгел, кесе’ мәғәнәһендә һирәк ҡулланылыуы синонимдар һүҙлегендә лә билдәләнелә [7, 56-сы б.].

Һүҙҙәр араһындағы мәғәнәүи бәйләнештең боҙолоуы һүҙҙәрҙең ярашлығын боҙоуға килтерә. Мәҫәлән, *бәләкәй асыу* тип әйтмәйҙәр, сөнки асыуҙы үлсәп булмай, ә, уның йоғонто көсөн билдәләп, *еңелсә асыу* тип әйтергә мөмкин. Һүҙҙәрҙең ошо рәүешле яңылыш ҡулланылыуы лексик нормаларҙы боҙоу тип ҡабул ителә, телдә һөйләшеүселәр уларға шунда уҡ иғтибар итә. Мәҫәлән, М. Кәримдең «Беҙҙең өйҙөң йәме» әҫәрендә малайҙар уларға *ҡарттар* тип өндәшеүгә аптырап ҡала: *Килеп еттегеҙме, ҡарттар, бик һуңлап йөрөйһөгөҙ, – ти беҙгә бер ағай, үҙе көлә. Уның исеме Рәшит. Ҡыҙыҡ һүҙ әйтә Рәшит ағай, бәләкәй кешеләргә «ҡарттар» ти.* [6, 211-се б.]. Күренеүенсә, кесе йәштәгеләргә ололарға өндәшкән кеүек хәбәр ҡушыу балаларҙы аптырата, был инә *бәләкәй* һәм *ҡарттар* һүҙҙәрендәге мәғәнәүи ҡапма-ҡаршылыҡтан килеп сыға.

Һүҙҙәрҙең үҙ-ара ярашып килә алыуына һүҙҙең телдәге традицион ҡулланылышы ла ҙур тәьҫир яһай. Билдәле булыуынса, һүҙҙәр кеше аңында айырым ассоциациялар ярҙамында һаҡланыусан [4, 73-сө б.], һәм был ассоциациялар телмәрҙе ярайһы ҡаты ҡалыпҡа һалып ҡора. Мәҫәлән, *бәләкәй, бәләкәс, кескәй* һүҙҙәре ‘йәш буйынса бәләкәй’ мәғәнәһенә эйә, шуға күрә *бәләкәй дуҫтар, бәләкәс дуҫтар, кескәй дуҫтар* һүҙбәйләнештәре тәбиғи яңғырай. Шул уҡ ваҡытта *кесе* һүҙе шундай уҡ ‘йәш яғынан бәләкәй’ мәғәнәһенә (*кесе ҡыҙ; кесе йәштәге балалар; кесе йәштән* һүҙбәйләнештәрендәге кеүек) эйә булыуға ҡарамаҫтан, *кесе дуҫтар* тип әйтеп булмай, – телмәрҙә бындай әйтелеш ҡабул ителмәгән. Тимәк, һүҙҙәрҙең традицион ҡулланылышы уларҙың контекст эсендә килеүенә иғтибар итергә мәжбүр итә. Был үҙенсәлек лингводидактикала мөһим: ниндәй ҙә булһа телде өйрәнә башлағанда, айырым һүҙҙәрҙе ятлауҙан бигерәк сюжетлы диалогтарҙы (йәғни һүҙҙәрҙең контекста ҡулланылышын, мәҫәлән, иҫәнләшеү, һаубуллашыу ситуацияларында) ятлап алыу зарур.

Һүҙҙәрҙең телдәге традицион ҡулланылышы нигеҙендә һүҙҙәрҙең ярашлығының өс тибы хасил була.

1. Һүҙҙәрҙең традицион ҡулланылышы бер бөтөн итеп ҡабул ителгән нығынған һүҙбәйләнештәрҙә бик асыҡ сағыла, сөнки уларҙың компоненттары, ғәҙәттә, үҙҙәренең индивидуаль семантикаһын юғалтып, билдәле бер фразеологик берәмек эсендә ҡалыплаша, алыштырыла алмай. Мәҫәлән, ‘бәләкәй’ мәғәнәһен белдереү өсөн *балаҡ буйы, бот буйы, бармаҡ буйы, итек башындай, йоҙроҡ хәтле, энә күҙендәй, энә осондай* кеүек фразеологизмдар ҡулланыла. Һәр бер фразеологизмдың компоненттары билдәле, уларҙа сағыштырыу өсөн эталон функцияһын бәләкәй размерлы, бәләкәй күләмле нәмәләр үтәй: *балаҡ буйы* – балаҡ бейеклегендә, *бот буйы* – аяҡ бото бейеклегендә, *бармаҡ буйы* – бармаҡ ҙурлығы, *итек башындай* – итек башы ҙурлығы, *йоҙроҡ хәтле* – йоҙроҡ ҙурлыҡ, *энә күҙендәй* – энәнең күҙе

ҙурлыҡ, *эһә осондай* – эһәнең осо хәтлем. Был фразеологизмдарҙа сағыштырыу нигеҙе рәүешендә файҙалынылған атамалар, донъялағы үҙенә башҡа, ҡабатланмаҫ нәмәләрҙең (реалияларҙың) атамаһы булараҡ, бер яҡтан, синонимдары булмаған һүҙҙәр төркөмөнә ҡарай (башҡорт телендә *бот, бармаҡ, йоҙроҡ* кеүек соматизмдарҙың, *итек, балаҡ, эһә* кеүек һүҙҙәрҙең синонимдары юҡ, улар үҙҙәре аңлатҡан төшөнсәләрҙең берҙән-бер атамаһы булып йөрөй). Физик донъяла тотороҡло, үҙгәрмәүсән төшөнсәләрҙең исеме булараҡ, был һүҙҙәр башҡорт тел картинаһында бәләкәй күләмле, аҙ миҡдарлы, кесе дәүмәлле объекттарҙың сағыштырма-баһалау критерийы булып сығыш яһай ала.

Шулай уҡ фразеологизмдарҙағы тотороҡлолоҡто мәғәнәүи тиңдәшлек булдыра, йәғни, мәҫәлән, *Бер олоноҡон, бер кесенекен тыңла* фразеологизмында *кесенекен* һүҙен синоним менән алмаштырып булмай, сөнки *оло* менән *кесе* һүҙҙәренең мәғәнәләре, йәште күрһәтеп, антонимик мөнәсәбәткә инә, нәҡ ошо бәйләнештә үҙҙәренең ‘оло – кесе (йәшкә ҡарата)’ семантикаһын тулыһынса аса.

2. Һүҙҙәрҙең традицион ҡулланылышының икенсе төрө һүҙҙәрҙең мәҡәлдәрҙә һәм әйтемдәрҙә ҡалыплашҡан бер формала килеүенә бәйле. Билдәле булыуынса, мәҡәл-әйтемдәрҙә һәр һүҙ, ғәҙәттә, паремияларҙың ритм һәм рифма ҡоролошон тәьмин итеүҙә ҡатнаша. Мәҫәлән, *Кеше булһаң, кесе бул* мәҡәлендә *кесе* һәм *кеше* һүҙҙәре, өн һәм ижек составы буйынса тап килеп, рифмалаша. *Бүләктең бәләкәйе булмай* әйтемендә текстың экспрессивлығын арттырыу өсөн аллитерация ысулы ҡулланыла, унда ҡабатланған [б] һәм [л] өндәре әйтемдең тәьҫир көсөн арттыра: әйтәйек, *була* – ярҙамлыҡ ҡылым, ул, ҡушма ҡылымдарҙы барлыҡҡа килтереп, төп ҡылымға раҫлау, ҡәтғилек, кәрәклек, мөһимлек, мөмкинлек, инҡар итеү һ. б. мәғәнәләр өҫтәй [2, 109-110-сы б.], шунлыҡтан был әйтемдә *бәләкәй* һүҙенең башҡа төрлө яңғырашлы синонимын ҡулланыу урынһыҙ була.

3. Һүҙҙәрҙең традицион ҡулланылышы нигеҙендә ҡушма терминдар йәки терминлаштырылған берләшмәләр барлыҡҡа килергә мөмкин. Мәҫәлән, *кесе* һәм *бәләкәй* һүҙҙәре – синонимдар, әммә һәр береһенең, семантикаһына ҡарап, үҙ ярашлылыҡ потенциалы бар: *кесе* сифаты күберәк йәш һәм дәрәжә, дәүмәле буйынса бәләкәй тигәнде аңлатһа, *бәләкәй* һүҙе йәш, үлсәм буйынса ҙурлығын билдәләй. Тимәк, ике һүҙҙең дә ‘йәш буйынса кесерәк’ тигән мәғәнәһе бар, шуға күрә *кесе ҡыҙ* һәм *бәләкәй ҡыҙ* тигән һүҙбәйләнештәр тәбиғи; дәүмәл ҙурлығы мәғәнәһе лә ике лексемаға ла хас, шуға күрә *бәләкәй тел* һәм *кесе тел* һүҙбәйләнештәре дөрөҫ төҙөлгән. Әммә вазифа йәки дәрәжә атамаларының компоненты булараҡ (хәрби терминологияла [10, 7-се бит] йәки дәрәжәләр исемлегендә) тик *кесе* һүҙен генә ҡулланып була: *кесе лейтенант, кесе ғилми хеҙмәткәр*. *Бәләкәй ғилми хеҙмәткәр* тип әйтеп булмай, сөнки *бәләкәй* һүҙенең семантикаһында ‘дәрәжәһе буйынса бәләкәйерәк’ семаһы юҡ. Үҫемлектәрҙең ҙурлығын сағылдырған фитонимдарҙа термин яһаусы тип ҡабул ителгән *кескәй* һәм *бәләкәй* компоненттары ғына ҡулланыла: *кескәй биҙгәксән, кескәй шылтырҙауыҡ, бәләкәй һыутәңкә* [11, 77-се б.]. Шулай уҡ беҙ өйрәнгән синонимдар рәте *ваҡ* һүҙе менән тулыландырыла: *ваҡ мүкйеләк.* Күренеүенсә, был төр ассоциациялар телмәрҙе ярайһы ҡаты ҡалыпҡа һалып тота.

Һүҙҙәрҙең ярашлығы уларҙың стилистик төҫмөрөнә бәйле, сөнки һүҙҙең стилистик биҙәге уны бер стиль ҡыҫанында ғына ҡулланырға мәжбүр итә. Мәҫәлән, *остоҡ* һүҙе «Башҡорт теленең синонимдар һүҙлеге»ндә *һөйләү теле* тигән стилистик билдә менән бирелә [8, 56-сы б.], ә *осмот* һүҙе көньяҡ диалектының ҡыҙыл һөйләшенә ҡарай [http://mfbl2.ru/]. Ысынлап та, «Башҡорт теленең машина фонды»ның проза материалдарында *остоҡ* һүҙенең күпселеге әҫәр персонаждарының телмәренә (йәғни йәнле һөйләү телмәрен сағылдырыуға) ҡайтып ҡала: *Беренсенән, атай, мин остоҡ түгел инем инде, алтынсы класты тамамлағайным* (Б. Рафиков). *Мин һинең урыныңда остоҡ та ҡайғырмаҫ инем* (Н. Мусин).

Шуны ла әйтергә кәрәк: һүҙҙәрҙең ярашлыҡ потенциалы туған телдә һөйләшеүсе һәр кешегә тел нормаһы булараҡ бала саҡтан уҡ яҡшы таныш була, яйлап формалаша («улай тимәйҙәр, ошолай тип әйтәләр» тип өйрәтәбеҙ балаларҙы). Шуға күрә аралашыу процесында кешенең аңында типик һүҙбәйләнештәр базаһы барлыҡҡа килә, кәрәк саҡта улар араһынан тейешле вариант табыла һәм, һүҙҙәрҙең ярашлығы ҡағиҙәләрен иҫәптә тотоп, көсөргәнешһеҙ

файҙаланыла. Мәҫәлән, радио тапшырыуынан алынған киләһе диалогта, тавтология булмаһын өсөн, *бала саҡты бәләкәй саҡ* һүҙбәйләнеше менән шунда уҡ алыштырып ҡуллана информант: *[Алып барыусы:] Ләйсән / сәнғәт донъяһына һөйөүең бала саҡтан киләме? [Ҡатнашыусы:] Эйе / мин бәләкәй саҡтан / йыр-моң яратып үҫтем*. [3, 348-се б.].

Һүҙҙәрҙең үҙ-ара ярашыуы – телдең бөтә һүҙҙәрен үҙ эсенә алған процесс, сөнки ул лексемалар араһында мөмкин булған барлыҡ бәйләнештәрҙе билдәләй, һәр һүҙҙең потенциаль бәйләнеш сфераһын булдыра. Бындай мөнәсәбәттәрҙең барлыҡҡа килеү нигеҙҙәрен өйрәнеү тел нормаларының булдырылыу механизмдарын аңларға ярҙам итә, ә был, үҙ сиратында, һүҙҙең тәбиғәтенә хас барлыҡ семантик үҙенсәлектәрҙе иҫәпкә алып, лексик сараларҙы дөрөҫ ҡулланыуға булышлыҡ итә. Хәҙерге социомәҙәни контекста телдән һәм яҙма грамоталылыҡты камиллаштырыу бурысы иң мөһимдәр рәтендә ҡала; ул тулайым тел системаһының – халыҡтың этник үҙенсәлеген формалаштырыуҙа нигеҙ хеҙмәтен үтәгән системаның – һаҡланыуына һәм уның тотороҡлолоғона йоғонто яһай. ‘Бәләкәй’ мәғәнәһендәге һүҙҙәр һәм һүҙбәйләнештәр миҫалында һүҙҙәрҙең үҙ-ара ярашып килеү осраҡтарын анализлау ярайһы киң синонимик рәтте тәшкил иткән сифаттарҙың ярашыуында билдәле бер ҡағиҙәләр барлығын күрһәтте. Асыҡланыуынса, һүҙҙәрҙең ярашлығы өс нигеҙҙә формалаша: һүҙбәйләнеш компоненттарының семантикаһы бер-береһенә ҡаршы булмау нигеҙендә, һүҙҙәрҙең традицион ҡулланылышы нигеҙендә һәм стилистик билдәләре нигеҙендә. Күрһәтелгән ҡалыптарҙы яңы һүҙҙәр менән эшләгәндә, терминологик һәм лексикографик эшмәкәрлектә, шулай уҡ уҡыу-уҡытыу йәки методик материалдар төҙөгәндә, шулай уҡ һанлы технологиялар һәм машина өйрәтеүе буйынса тейешле программалар төҙөгәндә иҫәпкә алыу мөһим булып тора. Шуға күрә, һүҙҙәрҙең ярашлығы өлкәһендәге тикшеренеүҙәр хәҙерге ваҡытта бик актуаль.

Ҡулланылған сығанаҡтар һәм һылтанмалар:

1. Башҡортса-русса синонимдар һүҙлеге / Төҙ. М.Ғ. Усманова. Өфө: Китап, 2011. 264 б.
2. Башҡортса-русса һүҙлек / З.Ғ.Ураҡсин һ. б. М.: Дигора, 1996. 884 б.
3. Бускунбаева Л.А. Диалогические единства в жанре интервью (на материале устного подкорпуса средств массовой информации башкирского языка) // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. Т. 1. № 4. С. 346–351.
4. Задорожнева Е.В. Категория сочетаемости в лингвистической науке // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2007. № 2. С. 70–74.
5. Морковкин В.В. Опыт идеографического описания лексики (анализ слов со значением времени в русском языке). М: Изд-во Московского ун-та, 1977. 168 с.
6. Мостай К. Әҫәрҙәр. IV том: драмалар, повестар, хикәйәләр, әкиәттәр. Өфө: Китап, 2013. 456 б.
7. Русско-башкирский словарь: в 2-х т. / Под ред. З.Г. Ураксина. Уфа: Башкирская энциклопедия, 2005. Т. 2. П–Я. 2005. 680 с.
8. Ураксин З.Г. Словарь синонимов башкирского языка. Уфа: Китап, 2000. 208 с.
9. Ураҡсин З.Ғ. Башҡорт теленең фразеологик һүҙлеге. Өфө: Китап, 1996. 288 б.
10. Ягафарова Г.Н. Башкирско-русский словарь военной лексики. Уфа: Гилем, 2007. 152 с.
11. Ягафарова Г.Н. Принципы номинации в башкирском языке. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2018. 200 с.
12. Языкознание. Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н. Ярцева. 2-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. 685 с.
13. Машинный фонд башкирского языка // http://mfbl2.ru/.

© Ғәзизова Ә.Р., Йәғәфәрова Г.Н., 2026

УДК 811.511.131:39

Душенкова Т.Р.
г. Ижевск, Россия

К СЕМАНТИКЕ ВЫРАЖЕНИЯ *ЗЭМЛЫКЕЗ ГОРД (ТӦДЬЫ) СКАЛ НЮЛЭМ*

Аннотация. *В статье рассматривается семантика удмуртского выражения «(правду) белая/красная корова слизала», имеющего параллели в тюркской мифологии. Идиома связана с удмуртской легендой о священной книге, которую некогда слизала корова – некая природная стихия (огонь, молния) или действие, приведшее к утрате реликвии. Связь с типологическими сюжетами из тюркского фольклора и мифологии может быть объяснена тесными контактами народов, а также метафорическим переосмыслением реальных событий.*

Ключевые слова: *фразеологизм, метафора, табуация, сюжет о книге, руника.*

Dushenkova T.R.
Izhevsk, Russia

TO THE SEMANTICS OF THE EXPRESSION *ZEMLYKEZ GORD (TJODJY) SKAL NYULEM*

Abstract. *The article examines the semantics of the Udmurt expression* ***(truth) white/red cow slime****. The purpose of this work is related to the disclosure of the original Udmurt phraseology, which has parallels in Turkic mythology. The idiom is associated with the Udmurt legend about the holy book, which was once licked by a cow. In conclusion, the author concludes that the connection with typological subjects from Turkic folklore and mythology can be associated with close contacts of peoples, as well as a metaphorical rethinking of real events.*

Keywords: *phraseology, metaphor, taboo, plot about the book, runic*

Фразеологические единицы, утратившие свое первоначальное значение, часто становятся объектом исследования в современной лингвистике. Интерес к ним не только не угасает, а, наоборот, лишь повышается. Связано это с тем, что многие из них становятся совершенно непонятными носителям языка. Например, выражение (*зэмлыкез*) *тӧдьы/горд скал нюлэм* ‘(правду) белая/рыжая корова слизала’ воспринимается в значении чего-то утраченного, пустого. С одной стороны, можно представить физическое действие животного – *слизала что-то языком, проглотила, съела*; с другой – метафорическое, табуированное выражение. Задачей данной статьи является восстановить первоначальную семантику выражения, опираясь на мифы, легенды и предания удмуртского народа, а также находя параллели в других контактирующих языках и культурах.

Фразеологизм связан с сюжетом о священной книге. Акцент делается на правде *зэмлык*, которую якобы уничтожило парнокопытное. Само понятие *правда* не имеет отношения к физическому миру, оно ментальное, так как связано с разумом, с умственными способностями, интеллектом, мышлением. Затем внимание переводится на масть коровы – *тӧдьы* ‘белый’. Данная идиома – иносказание, заключающее в себе скрытый смысл. Белый цвет связан с понятиями *югыт* ‘светлый’ и *чылкыт* ‘чистый, непорочный’; в удмуртском фольклоре он обладает семантикой ирреальности, сакральности, святости и чистоты. Второй колороним *горд* ‘красный’ коррелирует с семантикой огня [см. у др. финно-угорских народов: коми – 8, с. 209–211; вепсов – 3, с.127–131; 5, с.327–328; чувашей – 4, с.108 и др.].

В удмуртском фольклоре известен образ красного быка, встречающийся в заговорных текстах. В жертву *Мукылчину* приносили животное этой же масти, а *Куазю (Квазю)* под елью – красную корову:

Квазю мы приносим жертву
Ныне – красную корову… [10, с. 36].

Красная корова метафорически связана с пожаром как разрушающей и поглощающей стихией. Известны удмуртские загадки, когда что-то большое заполняло все пространство в

образе огромного животного. Например, клубы морозного воздуха заходили в избу: *Корка пурысь скал пыре* ‘Серая корова в дом заходит’ (холод). Изменение сезонов, наступление ночи сравнивалось с приходом черной коровы, а дня – белой: *Тӧдьы скал бӧрсьы сьӧд скал лыктэ* ‘За белой коровой черная корова идет’ (Зима, лето, или день и ночь). *Сьӧд скал ваньзэс леказ, тӧдьы скал ваньзэс сайкатӥз* ‘Черная корова всех забодала, белая корова всех разбудила’ (ночь и день). *Сьӧд скал люкалоз, тӧдьы скал пазялоз* ‘Черная корова всех соберет, белая корова разгонит’ (день и ночь). Когда грозовая туча обволакивала небо, говорили, что *ош* ‘бык’ или у*жпи* ‘жеребец’ закрыли его, звук грома – животные бодаются, *гырдалляло* ‘ржут’. В образе красной коровы можно узнать солнце: *Горд скал султэ, вань изисез сайкатэ* ‘Красная корова встает, всех спящих будит’ (солнце).

В фольклоре существует несколько вариантов легенды о корове, которая слизала книгу, лежащую на белом камне посреди удмуртских земель. Как правило, хранителями древних знаний и традиционных верований были жрецы. Они когда-то записывали их в берестяной книге при помощи особых *пусов,* тамг-пиктограмм, что косвенно может свидетельствовать о наличии удмуртской письменности еще до принятия христианства.

В преданиях говорится, что в прежние времена удмурты имели свою письменность, но она впоследствии исчезла. Удмуртский исследователь Б.И. Каракулов в своей монографии пишет, что древние, не заимствованные слова, используемые для обозначения понятий *гожтыны* ‘писать’ (от *гож* ‘черта’) и *лыдӟыны* ‘читать’, как раз свидетельствуют об этом [5, с. 16].

В преданиях нет ничего невероятного. Книги, написанные на бересте, действительно существовали в старину у населения лесной полосы Восточной Европы. По преданию, в Троицком монастыре в конце XIV в., при жизни Сергия Радонежского имелись книги из бересты. Две рукописи из бересты на русском языке конца XVII – начала XVIII вв. хранились в публичной библиотеке Ленинграда, о чем писал исследователь М. Худяков [9, с.167].

Первые записи сюжета об утрате реликвии были сделаны исследователями еще в XVIII в. Ф.И. Страленбергом, в XIX в. Н.Г Первухиным и Б.Г. Гавриловым. Эти сведения были художественно переработаны М.Г. Худяковым в «Песне об удмуртских батырах»:

«Сделав книгу из бересты,
В этой книге начертали
Старцы пусами порядок,
И суда, и всех молений.
Книгу эту поместили
У ватка, в земле уд-муртов,
И хранить ее велели
Старцу древнему – вӧсясю» [9, с. 108].

«Книга молитв и законов» хранилась, по преданиям, в главном святилище (*бадӟым куа*) рода Ватка, которое находилось на месте нынешнего города Вятка [9, с. 168]. Книга была записана на бересте, о чем говорится во всех вариантах легенды. Лежала она на белом камне в середине удмуртских земель. Народ разрастался, забывались обычаи. Люди стали реже молиться богам. Раньше они часто молились и запоминали молитвы, а теперь знали: если забудут, то могут посмотреть в книге. Рассердился великий бог *Инмар* и послал на землю большую белую корову. Она подошла к камню и сжевала книгу. А чтобы не написали новой книги, *Инмар* сделал так, чтобы позабыли они тамги. С тех пор каждый удмурт знает только одну тамгу – своего рода. По другой версии, книгу бросили в огонь сами удмурты, чтобы не она досталась врагам. По третьей, ее слизала или проглотила красная корова [2]. Еще одна версия гласит, что *Инмар* «разгневался на стариков, что придумали книгу, и решил наказать людей. Он позвал к себе *Вукузе* и велел ему сделать так, чтобы у человека не стало книги. …он через *вумуртов* послал к белому камню большую корову в то время, когда жрец, приставленный сторожить книгу, спал» [6, с. 46–47].

Но почему исчезновение книги, древних знаний миропорядка и мироустройства связано с образом коровы? Мотив о «Первой книге» (письменности, важном документе), которое

съедает животное или человек (в части европейских традиций предание о книге не описывается, но подразумевается из контекста) известен многим народам. Ю.Е. Березкин и Е.Н. Дувакин в аналитическом каталоге «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам» под *№ B116. Съеденная книга* приводят множество примеров с подобным сюжетом у народов Тибета и Индии, Бирмы и Индокитая, Малайзии и Индонезии, Китая и Кореи, Балкан, Средней Европы (слав.), Кавказа и Малой Азии, Ирана и Средней Азии, Волги и Перми, Туркестана, Сибири и Монголии [1]. Герои убегают, спасаются и оказываются в очень тяжелых условиях, а письмена промокают, когда попадают под дождь или переправляются через водные преграды. При голоде они варят кожу и съедают книгу. Книгу съедают: человек, корова/бык/вол/буйвол, овца/баран, собака, крыса, термиты и курица, вепрь, лось (у хантов). Поедая письмена, они «обретают» знания, поэтому их части (желудок жвачных, лопатка овцы, лапы курицы – ср. в русс. яз: *писать, как курица лапой*) .становятся предметами для гадания.

В удмуртских легендах книгу слизала/съела/проглотила корова, но ни о каких внутренностях не говорится. Любопытно, что у многих тюркских народов священные письмена съедает жвачное животное. При этом прослеживается связь с желудком или сычугом. По-видимому, здесь нашел отражение быт и образ жизни кочевника, связавший их с разведением скота и определивший особое мировидение.

Алтайская исследовательница Н.Р. Ойноткинова приводит несколько вариантов алтайского мифа об утрате письменности, сюжет которых похож на удмуртский. В первом варианте корова съедает книгу, поэтому внутренние стенки ее желудка напоминают книгу с письменами; во втором – корова сжевала написанную камом берестяную грамоту, которую сжевала корова; в третьем – древние книги намокают при переправе, старики их вывешивают сушиться, и их сжевала корова.

Таким образом, идиома «*зэмлыкез горд (тӧдьы) скал нюлэм»* раскрывает трагическую историю из жизни удмуртов, когда народ лишился своей священной книги, знаний предков, а также утратил древнюю письменность. В удмуртском фольклоре сохранилось несколько версий, и в каждой из них присутствует образ коровы – красной или белой. По общепринятому мнению, под ней подразумевается природная стихия в виде огня или воды, уничтожившая реликвию удмуртов, метафорически выраженная образом коровы, посланная самим богом. Можно предположить, что принятие христианства, сопровождающееся *огнем и мечом*, искоренило традиционные верования и приживалось крайне тяжело. Связь с желудком жвачного животного сохранилась у многих тюркских народов, у которых желудок называется книга.

Список источников и литературы:

1. Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. B116. Съеденная книга. 2023.
2. Ватка но Калмез: удмурт калык легендаос но преданиос / Сост. Н.П. Кралина, П.К. Поздеев,П.М. Яшин. Ижевск: Удмуртия, 1971. 162 с.
3. Винокурова И.Ю. Мифология вепсов: энциклопедия. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2015. 524 с.
4. Исаев Ю.Н., Сергеев В.И., Николаева Н.В. Анималистическая когниция. Метафора и сравнение. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2016. 260 с.
5. Каракулов Б.И. Удмурт литературной кыллэн сюресэз: XVIII–XIX дауръе. Ижевск: Удмуртия, 2006. 206 с.
6. Мифы, легенды и сказки удмуртского народа: Литературная обработка Н. Кралиной / Послесловие Т.Г. Перевозчиковой. Ижевск: Удмуртия, 1995. 208 с.
7. Ойноткинова Н.Р. Мифология алтайцев: этнолингвистический словарь: в 2-х т. Новосибирск: ИПЦ НГУ, 2021. Т. 1. 512 с.
8. Уляшев О.И. Хроматизм в фольклоре и мифологических представлениях пермских и обско-угорских народов. Екатеринбург: УрО РАН, 2011. 422 с.

9. Худяков М.Г. Дорвыжы: Удмуртский героический эпос / Редакция и комментарии В.М. Ванюшева и Д.А. Яшина; сост., предис., перевод на удм. яз. В.В. Ванюшева. Ижевск: Удмуртия, 2008. 140 с.
10. Худяков М.Г. Песнь об удмуртских батырах (из народного эпоса удмуртов. Песни, сказания // Проблемы эпической традиции удмуртского фольклора и литературы: Сб. статей. Устинов: НИИ при СМ УАССР, 1986. С. 97–135.

© Душенкова Т.Р., 2026

УДК 811.512.5, 811.512.3

Дьячковский Ф.Н.
г. Якутск, Россия

НОМИНАЦИИ ПОСУДЫ И КУХОННОЙ УТВАРИ ЯКУТСКОГО ЯЗЫКА В СРАВНЕНИИ С ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРСКИМИ ЯЗЫКАМИ

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 25-18- 00703 «Исследование тюркской и монгольской лексики материальной культуры, связанной с домашней утварью и посудой: сравнительно-исторический аспект»

Аннотация. *Для анализа номинаций традиционной посуды и кухонной утвари в якутском языке проведено сравнение с тунгусо-маньчжурскими аналогами. Лексика, относящаяся к посуде и кухонной утвари в тунгусо-маньчжурских языках, отличается как своей структурой, так и значением по сравнению с якутским языком. В тунгусо-маньчжурских языках названия некоторых кухонных предметов (итик – мутовка) и сосудов (эгас или ээгас – ведро, тукту – берестяной короб), которые имеют параллели в якутском, заимствованы из якутского языка, как это следует из «Сравнительного словаря тунгусо-маньчжурских языков и других источников».*

Ключевые слова: *якутский язык, номинация, посуда, кухонная утварь, сопоставительный анализ, тунгусо-маньчжурские языки.*

Diachkovskiy F.N.
Yakutsk, Russia

YAKUT TABLEWARE AND UTENSILS NAMES COMPARED TO TUNGUSIC LANGUAGES

Abstract. *To analyze the names of traditional tableware and kitchen utensils in the Yakut language, a comparison was carried out with Tungus-Manchu analogues. The vocabulary related to tableware and kitchen utensils in Tungus-Manchu languages differs both in structure and meaning compared to the Yakut language. In Tungus-Manchu languages, the names of some kitchen items (итик ‘beater’, эгас or ээгас ‘bucket’, тукту ‘birch bark basket/box’), that have parallels in Yakut are borrowed from Yakut, as evidenced by the Comparative Dictionary of Tungus-Manchu Languages and other sources.*

Keywords: *the Yakut language, names, tableware, kitchen utensils, contrastive analysis, Tungusic languages.*

Республика Саха (Якутия) отличается многонациональным и многоязычным населением. Примерно 60 % жителей республики – представители тюркоязычных народов. В регионе проживает 16 % коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России. Это 39,9 тыс. человек, относящихся к пяти коренным народам: эвенкам, эвенам, чукчам, долганам и юкагирам.

Якутский и долганский языки принадлежат к северной группе тюркской языковой семьи, в то время как эвенский и эвенкийский относятся к тунгусо-маньчжурской семье. Чукотский и юкагирский языки входят в палеоазиатскую языковую группу. Уникальность Якутии

состоит в том, что на территории республики проживают представители всех этих коренных народов.

Уровень владения национальными языками среди населения республики варьируется в зависимости от социальных и коммуникативных факторов. В результате взаимодействия русского, якутского и языков коренных малочисленных народов в регионе сформировалась уникальная языковая ситуация, характеризующаяся развитием дву- и многоязычия в различных комбинациях [10, с.167].

Исследование лексических и других межъязыковых параллелей между тюркскими, монгольскими и тунгусо-маньчжурскими языками приобретает все большую актуальность. Очевидно, что совпадения, обнаруживаемые в различных языках и охватывающие значительное количество слов, не являются случайными. Эти сходства могли возникнуть в результате взаимных или односторонних заимствований, либо вследствие того, что данные языки имеют общие корни и восходят к единой языковой традиции.

В данной работе мы рассмотрим вопрос о взаимодействии языков и проанализируем названия посуды и кухонной утвари в якутском языке в сравнении с соответствующими терминами в тунгусо-маньчжурских языках. Этот аспект до сих пор не получил должного внимания в якутском языкознании.

Взаимодействие якутского языка с языками коренных народов Арктической зоны России исследовано учеными, такими как Е.И. Убрятова, Г.М. Василевич и В.И. Цинциус. В 1975 г. А.В. Романова, А.Н. Мыреева и П.П. Барашков опубликовали монографию «Взаимовлияние эвенкийского и якутского языков», где впервые определена степень их влияния. Исследование основано на данных диалектологических экспедиций Института языка, литературы и истории Якутского филиала Сибирского отделения Академии наук СССР. После выхода монографии появились новые работы, словари и статьи, например, М.С. Воронкина, С.А. Иванова, В.А. Роббека, А.А. Бурыкина, И.Н. Новгородова и др. авторов.

Для проведения сравнительно-сопоставительного анализа материалов якутского языка в сравнении с тунгусо-маньчжурскими языками были использованы следующие словари и монографии [1; 2; 4; 5; 6; 8; 9].

В якутском языке кухонная утварь и посуда классифицируются на основании материалов, из которых они изготовлены. К таким материалам относятся дерево, береста, кожа, глина, кости и железо. Эта классификация отражает не только функциональные, но и культурные аспекты, связанные с традиционными технологиями и образом жизни народа саха. Каждая из этих категорий подразделяется на подгруппы в зависимости от предназначения и функциональных особенностей каждого предмета или инструмента.

Известный российский этнограф и лингвист Г. М. Васильевич обратила внимание на то, что среди множества названий сосудов большинство являются общими для всех тунгусских языков, исключая маньчжурский. Эти факты указывают на то, что развитие различных изделий из бересты началось после того, как от древних тунгусов отделилась группа, которая впоследствии стала основой для тунгусоязычного ядра маньчжуров. Примеры таких общих названий включают: ороч. *муӯлэнʜки* ‘ведро, посуда для воды’; нанай. *муэлӯ* ‘ведро’; эвенк. *инмэк* ‘торсук, вьючная сума, изготовленная из бересты и камысов – шкурок с ног оленя’; уд. *имэгду*, *конги* (не удалось найти в словарях); уд. *конгголо* (*koŋgolo*) ‘берестяная коробка для соли’. Также заимствованы из китайского языка: ульч. *коаŋса ~ кōŋса ~ куаŋса ~ куŋса** ‘корзина’; нанай. *коаŋса* ‘корзина’. Эти названия совпадают с кит. *куāнцзы* ‘корзина’ [3, с. 230]. Осевшие эвенки постепенно переняли использование местной русской, якутской и бурятской утвари. В их обиходе появились нары и кровати, столы, табуреты, шкафчики, полки, сундуки, а также посуда, изготовленная своими руками [3, с. 237].

Тунгусо-маньчжурские народы разработали свои уникальные термины для сосудов для жидкости: *мурук* обозначает ‘сосуд для воды; бочка’, а *тыгэ* ‘чашка’ [1, с. 481]. В другом источнике указано, что *тыгэ* и *тыэ* могут означать как ‘посуда’, так и ‘чашка’, а также ‘бутылка вина, водки, спирта’ [5, с. 630].

В якутском говоре зафиксировано слово *матаҕа*, обозначающее ‘небольшую сумку, котомку, изготовленную из кожи животных или рыб’. В ней хранят и перевозят различные продукты питания. Это заимствованый термин. Его происхождение может быть прослежено через ряд родственных форм языков соседних языков. Ср. эвенк. *мата* ‘согнуть, изогнуть (доску для лыж)’; *матав* ‘быть изогнутым’, маньчж. *мата* ‘сгибать, гуть в дугу’; *матаңга* ‘1. плоский, сжатый, загнутый внутрь’; 2. плоскогубый’. Вероятно, он произошел от монг. Ср. п.-монг. *mata* ‘сгибать, гнуть’; монг. *mata* ‘сгибать, гнуть’; бур. *мата* ‘сгибать, гнуть’, як. *матаҕар, мэтэгэр* ‘выгнутый, выпуклый’, *матай* ‘выгибаться, выпучиваться’; нан. *матаха*, нх., к.-у. *чуман* ‘берестяная посуда неглубокая’. Ср. як. варианты *батама, батаҕа, матаҕа, матаңа* ‘сумка, котомка (из рыбьей кожи)’ [8, с. 533]. На основании сопоставления данных можно предположить, что як. *матаҕа* восходит к монг. *мата* со значением ‘сгибать, гнуть’. Вероятно, первичное значение связано с технологией изготовления: при создании сумки края кожи могли загибаться или формироваться в изогнутую конструкцию, что отразилось в номинации.

У якут есть цилиндрическая или слегка расширяющаяся книзу емкость *ыаҕас*, изготовленная из бересты или кожи. Она используется для самых разных целей: дойки коров, хранения молока, приготовления кумыса и для переноски воды. *Ыаҕас* не имеет крышки, но оснащен специальными ободками и рукояткой, сделанной из конских волос. Интересно, что слово *ыаҕас* имеет свои корни в эвенкском языке. В сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков (далее ССТМЯ) указано, что эвенкское слово *эгас* или *ээгас* означает берестяную коробку с широким четырехугольным дном и узким верхом, а также *турсук*. Это слово, по всей видимости, было заимствовано из якутского языка [8, с. 288].

Якутская мутовка с длинной ручкой, изготовленная из березы, предназначенная для взбивания кумыса путем движений вверх и вниз, носит название *кымыс ытыга* ‘кумысная мутовка’ или *кымыс хамсатар* ‘букв. взбиватель кумыса’. В словаре якутского языка слову *ытык* находят соответствия в словах джагат. *ааты* и эвенк. *итык* [2, с. 555]. Слово *ытык* происходит от як. глагола *ытый-*, который означает «круговыми движениями сбивать что-либо» (например, сливки или кумыс) с помощью мутовки. В ССТМЯ указано, что эвенк. вариант *итик* и эвен. *итики* также обозначают мутовку или процесс сбивания чего-либо с ее помощью. Эти слова, как и якут. *ытык*, связаны с глаголом *итык-ми*, что переводится как ‘взбивать или смешивать’ [8, с. 333]. Э.\К. Пекарский также отмечает, что в тюрк. есть слово *ami*, означающее ‘мутовка для размешивания кислого молока’, а также *атык* ‘лопатка или ложка для приготовления масла’ и *amiŋ* ‘деревянная посуда для взбивания масла’ [6, стлб. 3849]. Вероятно, что эвенк. *итик* заимствовано из як. *ытык*, об этом указывает и ССТМЯ [Там же].

Слово *түктүйэ* ‘сосуд, изготовленный из коры лиственных деревьев или бересты, предназначенный для хранения рыбы’. Это герметичный берестяной сосуд, способный вместить от одного до двух пудов свежей рыбы [9, с. 235]. Происхождение слова *түктүйэ* уходит корнями в др.-тюрк. *түгтү*, что переводится как ‘завязанный’ от глагола *түг* ‘завязывать, затягивать (в узел)’. Вероятно, также имело место влияние тюрк. *уйа* и як. *уйа*, обозначающих ‘гнездо’, в связи с чем можно предположить, что *түктүйэ* могло изначально означать ‘завязанный, закупоренный или зашитый’ либо ‘завязанное гнездо (*души*)’ [7, с. 127]. Примечательно, что у эвенков существует схожее слово *тукту, туктуе* (круглый берестяной короб для хранения рыбы) [5, с. 619; 2, 2014, с. 241].

Рассматриваемая группа слов демонстрирует значительное разнообразие в номинации, охватывая различные сферы применения и функциональные характеристики предметов. Анализ собранного материала показывает, что в сопоставляемых языках выделяются следующие категории дифференциальных признаков: 1) признаки, общие для якутского и тунгусо-маньчжурских языков; 2) признаки, специфические только для монгольского и тунгусо-маньчжурских языков; 3) признаки, характерные исключительно для тунгусо-маньчжурских языков.

В лексике тунгусо-маньчжурских языков наблюдается группа названий для кухонных предметов (*итик* – мутовка) и сосудов (*эгас* или *ээгас* – ведро, *тукту* – берестяной короб). Эти слова имеют лексические соответствия в якутском языке. Согласно данным ССТМЯ, они заимствованы из якутского. Слово *матаӈа* также присутствует в монгольском и тунгусо-маньчжурских языках. Однако большинство оригинальных названий посуды в эвенкийском языке являются общими для всех тунгусских языков и отсутствуют в якутском.

Список источников и литературы:

1.Болдырев Б.В. Русско-эвенкийский словарь. Новосибирск: Наука, Сибир. изд. фирма. 1994. 499 с.

2. Большой толковый словарь якутского языка. Т. I–XV. Новосибирск: Наука, 2005–2018.

3. Василевич Г.М. Эвенки. Этнографическая монография. Книга первая / МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т гум. исслед. и проблем малочисленных народов Севера СО РАН; Нац. б-ка Респ. Саха (Якутия). Новосибирск: Наука, 2023. 360 с.

4. Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969.

5. Мыреева А.Н. Эвенкийско-русский словарь. Новосибирск: Наука, 2004. 798 с.

6. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. 2-е изд. М.: Изд-во АН СССР, 1958–1959.

7. Попов Г.В. Слова «неизвестного происхождения» якутского языка. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1986. 148 с.

8. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков / Отв. ред. В.И. Цинциус. Т. 1–2. Л.: Наука, 1975–1977.

9. Саввин А.А. Пища якутов до развития земледелия (опыт историко-этнографической монографии). Якутск: ИГИ АН РС (Я), 2005. 274 с.

10. Стручков К.Н. Языковая ситуация и функционирование эвенкийского языка в РС (Я) // Языки и фольклор коренных народов Севера: состояние, проблемы, перспективы: Сборник научных статей.

© Дьячковский Ф.Н. , 2026

УДК 811.512.1’367

Муратова Р.Т.
г. Уфа, Россия

ЧАСТОТНАЯ ЛЕКСИКА ПУБЛИЦИСТИЧЕСКОГО КОРПУСА МАШИННОГО ФОНДА БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН № ГЗ 075-00571-25-00 от 27.12.2024 г. на 2025 год и на плановый период 2026 и 2027 годов

Аннотация. В *статье на материале публицистического корпуса Машинного фонда башкирского языка анализируются 100 наиболее частотных лексем, выявляются их частеречная принадлежность и лексико-семантические особенности. Выявлено, что частотный портрет публицистики демонстрирует ее информационно-аналитическую, регионально-этническую и антропоцентрическую направленность, ориентированность на актуальные события в мире и регионе, внимание к социально-экономическим потребностям человека и общества, а также оценочную насыщенность.*

Ключевые слова: *башкирский язык, Машинный фонд, публицистический корпус, частотная лексика, медиадискурс, региональная и этническая идентичность.*

Muratova R.T.
Ufa, Russia

FREQUENCY VOCABULARY OF THE JOURNALISTIC CORPUS OF THE MACHINE FUND OF THE BASHKIR LANGUAGE

Abstract. *In this article, based on the material from the journalistic corpus of the Machine Fund of the Bashkir language, 100 most frequent lexemes are analyzed, their part-of-speech affiliation and lexical-semantic features are identified. It was revealed that the frequency portrait of journalism demonstrates its informational-analytical, regional-ethnic and anthropocentric focus, orientation towards current events in the world and region, attention to the socio-economic needs of individuals and society, as well as evaluative saturation.*

Keywords: *the Bashkir language, Machine Fund, journalistic corpus, frequent vocabulary, media discourse, regional and ethnic identity*

Публицистический корпус Машинного фонда башкирского языка включает тексты различных жанров – новостные заметки, аналитические статьи, интервью, репортажи и другие материалы, опубликованные в периодической печати (газеты «Башҡортостан», «Йәшлек», «Киске Өфө» и др.) [1; 2, с. 336–337]. В частотном словаре корпуса, общий объем которого составляет 24 709 статей (12 380 622 словоформ, сумма всех частот 9 563 584), представлен\о 25 228 лексем-основ (с устраненной омонимией). Публицистика, в отличие от художественной литературы и фольклора, ориентирована на оперативное отражение социально-политических и экономических процессов, что определяет ее лексические особенности. Для выявления устойчивых смысловых доминант современного башкирского медиадискурса был проведен анализ 100 наиболее частотных лексем.

Ядро публицистического корпуса формируется за счет трех основных составляющих: служебных частей речи (28 лексических единиц) и местоимений (15), обеспечивающих логико-грамматическую связность дискурса; имен существительных (24), числительных (2) и глаголов (20), репрезентирующих содержательно-семантический пласт; наречий (3) и модальных слов (6), выполняющих оценочную функцию.

Ключевые смыслы публицистического дискурса передают главным образом имена существительные. Среди наиболее частотных имен существительных публицистического корпуса выделяются следующие лексико-семантические группы:

1. Время: *йыл* ‘год’ (60 553 словоупотребление), *вағыт* ‘время’ (21 878), *көн* ‘день’ (19 679). Временная лексика занимает одно из ведущих мест в частотном списке, что закономерно для публицистики, ориентированной на «злобу дня», актуальные события и их оперативное освещение. Лексема *йыл* ‘год’ актуализирует годовую перспективу, отражая периодику планирования, отчетности и подведения итогов в социально-экономической сфере. Лексема *көн* ‘день’ маркирует оперативность и сиюминутную событийность новостного потока, а *вағыт* ‘время’ выступает ключевым хронологическим ориентиром в организации медиатекста.

2. Человек, общество, этническая идентичность: *башҡорт* ‘башкир / башкирский’ (37 394), *халыҡ* ‘народ’ (33 944), *кеше* ‘человек’ (24 021), *ҡыҙ* ‘девушка’ (19 341). Наличие лексемы *башҡорт* ‘башкир / башкирский’ в числе наиболее частотных свидетельствует о том, что публицистика активно освещает вопросы национальной идентичности, этнической принадлежности, культуры и истории башкирского народа. Лексема *халыҡ* ‘народ’ подчеркивает антропоцентрический характер публицистики и ее ориентированность на интересы общества. Лексема *кеше* ‘человек’ является одной из самых частотных в корпусе, что подтверждает ориентированность башкирских СМИ на человека как главный объект освещения. Высокая частотность лексемы *ҡыҙ* ‘девушка’ отражает внимание башкирских СМИ к социальной роли женщин, их правам, достижениям и месту в современном обществе.

3. Пространственные уровни: *ауыл* ‘деревня’ (34 193), *район* ‘район’ (25 158), *донъя* ‘мир’ (23 023), *Башҡортостан* ‘Башкортостан’ (22 110), *республика* ‘республика’ (20 982). Высокая частотность лексем *ауыл, район, республика, Башҡортостан* отражает региональную направленность башкирской публицистики, ее ориентацию на освещение событий в Республике Башкортостан и ее административных единицах – от локального уровня до республиканского. Лексема *донъя* ‘мир’ фиксирует глобальный контекст освещаемых событий, международные связи и выход региональной повестки за пределы локального

уровня, что подчеркивает включенность Башкортостана в мировые процессы. Таким образом, частотная лексика данной группы выстраивает пространственную иерархию публицистики – от деревни до мира.

4. Речь и коммуникация: *һүҙ* ‘слово’ (26 534). Публицистика как сфера массовой коммуникации активно использует лексику, связанную с передачей информации и речевой деятельностью. Лексема *һүҙ* ‘слово’ подчеркивает особую значимость речевого воздействия, убеждения и формирования общественного мнения через слово в периодической печати.

5. Территория, инфраструктура: *ер* ‘земля; место’ (24 292), *юл* ‘дорога; путь’ (23 035). В публицистике *ер* ‘земля; место’ выступает как базовый многозначный концепт, охватывающий территорию, земельные ресурсы и национально-культурную идею Родины. Именно эта многогранность и высокая значимость объясняют его высокую частотность в публицистике. В новостных текстах *ер* часто обозначает конкретную административную или географическую территорию: родной край, место проживания или происшествия. В экономическом контексте лексема обозначает земельные участки, пашни, почву – важнейший ресурс для агропромышленного сектора. Она также фигурирует в материалах об экологии, природных явлениях, взаимосвязи человека и природы. Лексема *юл* ‘дорога’ обозначает инфраструктурные проекты, транспортные коммуникации и развитие региональной сети дорог. Подобно лексеме *ер*, слово *юл* не ограничивается прямым значением – в башкирской публицистике она выступает как многозначный концепт, охватывающий не только дороги и инфраструктуру, но и путь как жизненный ориентир, развитие, движение вперед и связь между территориями и людьми. Именно эта смысловая насыщенность обусловливает высокую частотность обеих лексем в медиадискурсе.

6. Социальные аспекты: *тормош* ‘жизнь, быт’ (22 839), *эш* ‘работа, дело’ (19 149), *тел* ‘язык’ (19 031), *йәш* ‘возраст’ (18 977). Присутствие данных лексем отражает внимание публицистики к вопросам социальной сферы, качества жизни, демографических процессов и языка. Лексема *эш* ‘работа, дело’ маркирует трудовую занятость и экономическую активность, *тормош* ‘жизнь, быт’ подчеркивает внимание к повседневной жизни и быту, *йәш* ‘возраст’ актуализирует демографические процессы, *тел* ‘язык’ обращает внимание на языковую идентичность в регионе.

7. Человеческое тело и его органы: *баш* ‘голова’ (22 026), *күҙ* ‘глаза’ (20 223). Эти лексемы активно используются в устойчивых выражениях, фразеологизмах и метафорических конструкциях, характерных для публицистического стиля.

Среди наиболее частотных глаголов публицистического корпуса выделяются несколько семантических групп. Глаголы бытия и состояния (*бул-* ‘быть, становиться’, *тор-* ‘стоять’, *йәшә-* ‘жить’) передают бытийные отношения и положение в пространстве. Глаголы движения (*бар-* ‘идти’, *кит-* ‘уходить’, *сыҡ-* ‘выходить’, *йөрө-* ‘ходить’, *кил-* ‘приходить’) отражают динамику событий и перемещений. Глаголы действия (*ал-* ‘брать’, *бир-* ‘давать’, *эшлә-* ‘работать, делать’, *башла-* ‘начинать’) передают активные процессы и изменения. Глаголы речи и коммуникации (*әйт-* ‘говорить, сказать’) маркируют речевую деятельность в медиатекстах. Глаголы познания и восприятия (*бел-* ‘знать’, *күр-* ‘видеть’, *ҡара-* ‘смотреть’) отражают когнитивные процессы. Таким образом, глагольный состав публицистического корпуса отражает динамичный, событийно-насыщенный и информационно-аналитический характер башкирского медиадискурса, в центре которого находится деятельность человека и его взаимодействие с окружающим миром.

Частотные числительные (*бер* ‘один’, *ике* ‘два’) выполняют важную роль в организации медиатекста, указывая на количество, время, место и логические связи. Модальные слова (*бар* ‘есть, имеется’, *юҡ* ‘нет, не имеется’, *түгел* ‘нет, не’, *кәрәк* ‘должно, нужно’, *икән* ‘оказывается’) и наречия меры и степени (*бик* ‘очень’, *иң* ‘самый’, *күп* ‘много’, *әҙ* ‘мало’) активно используются в публицистике для выражения оценки, утверждения, отрицания, предположения и необходимости. Высокая частотность модальных слов и наречий меры и степени отражает оценочно-модальный характер башкирской публицистики, что является одной из ключевых черт аналитического медиадискурса.

Анализ частотной лексики публицистического корпуса Машинного фонда башкирского языка показывает, что язык башкирской публицистики характеризуется ярко выраженной **региональной** и **этнической направленностью**. Значительное присутствие лексики, связанной с региональной идентичностью и этническим самосознанием, отражает специфику региональной публицистики, ориентированного на башкироязычную аудиторию и освещение событий в Республике Башкортостан. Региональный компонент представлен лексемами, обозначающими территориально-административные единицы (*Башҡортостан* ‘Башкортостан’, *республика* ‘республика’, *район* ‘район’, *ауыл* ‘деревня’), а этнический – лексемами, связанными с национальной идентичностью (*башҡорт* ‘башкир, башкирский’). **Антропоцентрический характер** публицистики проявляется в высокой частотности лексем, обозначающих человека (*кеше* ‘человек’), части тела (*баш* ‘голова’, *күҙ* ‘глаза’), а также социальные аспекты его жизни (*тормош* ‘жизнь’, *эш* ‘работа’, *йәш* ‘возраст’, *тел* ‘язык’). **Социально-экономическая** сфера представлена лексемами, связанными с дорогой, землей (*юл* ‘дорога’, *ер* ‘земля’), что отражает внимание публицистики к вопросам качества жизни, инфраструктуры и территориального развития. Темпоральные ориентиры (*йыл* ‘год’, *ваҡыт* ‘время’, *көн* ‘день’) обеспечивают привязку к **актуальным событиям**, а пространственные лексемы фиксируют события от **глобального уровня** (*донъя* ‘мир’) до **локального** (*ауыл* ‘деревня’). Лексема *һүҙ* ‘слово’ подчеркивает **информативную направленность** медиадискурса, акцентируя значимость передачи информации, речевого воздействия и коммуникативной функции публицистики. Присутствие в частотном списке наречий и модальных слов свидетельствует об **оценочном и аналитическом характере** публицистической лексики.

Таким образом, частотный анализ позволил наглядно представить специфику башкирской публицистики: выявлены ее информационно-аналитическая, регионально-этническая и антропоцентрическая направленность, ориентированность на актуальные события в мире и регионе, внимание к социально-экономическим потребностям человека и общества, а также оценочная насыщенность дискурса.

Список источников и литературы:

1. Корпус башкирского языка. Публицистика. http://212.193.134.139/bashkorp/korpuspub.
2. Сиразитдинов З.А. Информационная система «Машинный фонд башкирского языка» // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2025. Т. 2. № 3. С. 328–341.

© Муратова Р.Т., 2026

УДК 81'33:811.161.1

Нафикова С.Р.
г. Уфа, Россия

НЕВЕРБАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЭТИКЕТНЫХ ФОРМУЛ В БАШКИРСКОМ И РУССКОМ ЯЗЫКАХ

Статья подготовлена по Госзаданию УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год
и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *В статье рассматриваются невербальные компоненты, сопровождающие этикетные формулы в башкирском и русском языках. Проводится сопоставительный анализ кинесических, такесических, проксемических и паралингвистических средств, используемых при приветствии, прощании, выражении благодарности и гостеприимства. Выявляется национально-культурная специфика невербального этикетного поведения, обусловленная историческими, религиозными и традиционными факторами обоих этносов*.

Ключевые слова: *речевой этикет, этикетная формула, невербальные средства общения, паралингвистика, кинесика, проксемика.*

Nafikova S.R.
Ufa, Russia

NON-VERBAL FEATURES OF ETIQUETTE FORMULAS IN THE BASHKIR AND THE RUSSIAN LANGUAGES

Abstract. *The article examines the non-verbal components accompanying etiquette formulas in the Bashkir and the Russian languages. A comparative analysis of kinesic, tacetic, proxemic and paralinguistic means used in greeting, parting, expressing gratitude and hospitality is carried out. The article reveals the national and cultural specifics of non-verbal etiquette behavior due to historical, religious and traditional factors of both ethnic groups.*

Keywords: *speech etiquette, etiquette formula, non-verbal means of communication, paralinguistics, kinesics, proxemics*

Речевой этикет представляет собой совокупность правил вежливого поведения, закрепленных в языковых средствах. Однако этикетные формулы (приветствие, прощание, благодарность, извинение, пожелание и др.) неразрывно связаны с невербальным сопровождением. Как отмечают исследователи, вербальные и невербальные средства образуют единый коммуникативный акт, где невербалика часто несет большую прагматическую и эмоциональную нагрузку [3]. Актуальность данного исследования обусловлена необходимостью глубокого понимания лингвокультурной специфики башкирского и русского народов в условиях межкультурной коммуникации. Цель статьи – выявить и сопоставить невербальные особенности, сопровождающие базовые этикетные формулы в башкирской и русской языковых картинах мира.

Общение имеет две равноправные, хотя и совсем разные стороны: вербальную и невербальную. Эффективность общения зависит не только от понимания слов, используемых собеседником, но и от умения правильно оценить его поведение: мимику, жесты, движения, позу, направленность взгляда и т.п. Следует отметить, что между вербальными и невербальными средствами общения существует своеобразное разделение функций: «при помощи слов передается чистая информация, а по невербальному каналу – отношение к партнеру по общению» [1, с. 43].

Невербальная коммуникация включает в себя несколько подсистем: кинесику (жесты, мимика, пантомимика), такесику (прикосновения), проксемику (организация пространства и дистанции) и паралингвистику (интонация, тембр, паузы). Этикетные формулы выступают маркерами социального статуса, степени близости собеседников и уровня уважения, которые в обоих языках кодируются не только лексически, но и телесно.

Особую роль среди невербальных средств играют мимика и жесты. Кинесика является наиболее ярким маркером культурных различий при произнесении этикетных формул. Так, при произнесении формул приветствия (*«Здравствуйте», «Добрый день»*) в русской культуре ключевую роль играет зрительный контакт и открытая поза. Прямой взгляд в глаза собеседника интерпретируется как знак искренности, уверенности и уважения. Традиционное мужское рукопожатие сопровождается легким наклоном корпуса вперед. Мимика при приветствии часто включает «социальную улыбку», которая служит сигналом доброжелательности, даже если собеседники не находятся в близких отношениях.

В башкирской традиции, имеющей глубокие тюркские и исламские корни, кинесика при этикетном общении носит более сдержанный и иерархичный характер. Было не принято широко улыбаться при официальном приветствии или в момент обращения к старшим, мимика должна была выражать почтительность и спокойствие.

Тюркские народы при благодарности часто прикладывают правую ладонь к груди (сердцу). Данный жест символизирует искренность, чистоту намерений и глубокое уважение. Башкиры же благодарят обычно только словесно: *«Рәхмәт»*, *«Сәләмәт булығыҙ»*, *«Аллаһ риза булһын»* и др. В общении со старшими прямой и долгий зрительный контакт может расцениваться как вызов или неуважение. Молодой собеседник может слегка опускать взгляд, сопровождая приветствие легким поклоном головы или корпуса.

Такесические средства строго регламентированы социальными и гендерными нормами. Так, рукопожатие – это стандартный такесический компонент формулы приветствия и прощания (*«Здравствуйте» / «До свидания»*) среди мужчин. В близком кругу при встрече и прощании распространены объятия и поцелуи в щеку. Прикосновения при выражении сочувствия или поддержки (*«соболезную»*) также являются нормой.

Традиционная башкирская такесика более сдержанна. Этикетные выражения *«Һаумыһығыҙ», «Хәйерле көн»* без рукопожатия чаще используются в официальной обстановке. Приветствия *«Һаумы», «Һаумыһығыҙ», «Әссәләмәғәләйкүм»*, сопровождаемые рукопожатием, являются наиболее употребительными.

Приветствия башкир, как правило, сопровождаются пожатием руки собеседника двумя руками. Это служит знаком особого расположения и радушия. Подавать только одну руку старикам и пожилым людям считается неуважительным.

В традиционной среде рукопожатие между мужчиной и женщиной не принято. Мужчины могут пожать руку друг другу, но рукопожатие часто бывает более мягким, менее «силовым», чем в русской традиции.

При произнесении формул приглашения (*«Рәхим итегеҙ»*, *«Түргә үтегеҙ»*) хозяин может мягко касаться спины или плеча гостя, направляя его на почетное место (*түр*), что является такесическим маркером заботы и высокого статуса гостя.

Проксемические особенности демонстрируют разное понимание личной и социальной дистанции.

Дистанция при приветствии обычно равна длине вытянутой руки (для рукопожатия). В русском речевом этикете существует четкое деление на «своих» (короткая дистанция, возможны прикосновения) и «чужих» (средняя и дальняя дистанция). Формулы прощания часто произносятся на расстоянии, после чего следует физическое разделение пространств.

Проксемика тесно связана с концептом гостеприимства. Формулы приветствия гостя (*«Рәхим итегеҙ», «Үтегеҙ», «Түргә уҙығыҙ»*) неразрывно связаны с перемещением гостя из «внешнего» пространства во «внутреннее» – в дом или комнату. Почетное место (*түр*) – самое удаленное от двери, противоположное входу. Направление гостя на *түр* – это проксемический акт максимального уважения. Кроме того, в башкирской культуре при разговоре со старшим допускается большая дистанция, чем в русском общении «на равных», чтобы подчеркнуть почтительность.

Следует отметить, что звуковое оформление этикетных формул также имеет национальную специфику. В русской культуре интонация приветствия и благодарности чаще всего нейтрально-вежливая или эмоционально-приподнятая в зависимости от степени близости. Тембр голоса ровный. Формулы прощания (*«Всего доброго», «До встречи»*) часто произносятся с нисходящей интонацией, сигнализирующей о завершении коммуникативного акта.

Башкирский речевой этикет отличается особой мелодичностью. При произнесении формул приветствия и пожелания добра (*«Хәйерле көн», «Һау булығыҙ»*) интонация часто бывает чуть более мягкой, обволакивающей. Особую роль играет использование этикетных обращений [2]. К примеру, термины родства *ағай* (старший брат), *апай* (старшая сестра), *еңгә* (сноха), *абзый* (уважительное обращение к пожилому мужчине, диал.) произносятся с особой тембральной окраской, выражающей почтение. Паузы перед обращением к старшему или перед ответом на вопрос старшего являются нормой и свидетельствуют об обдуманности и уважении.

Таким образом, можно заключить, что этикетные формулы в башкирском и русском языках обладают ярко выраженной национальной невербальной спецификой. Если русский невербальный этикет в его современном городском варианте тяготеет к европейским стандартам (прямой взгляд, открытая улыбка и др.), то башкирский невербальный этикет сохраняет глубокие традиционные черты, обусловленные тюркским кочевым наследием и исламской культурой (соблюдение иерархии, почтение к старшим, рукопожатие двумя руками, сдержанная мимика, проксемическое выделение почетного места).

Понимание невербальных особенностей общения критически важно для преподавания иностранных языков, перевода и межкультурной коммуникации. Адекватное использование невербальных маркеров наряду с вербальными этикетными формулами позволяет избежать прагматических неудач, коммуникативных сбоев и способствует установлению межкультурного диалога.

Список источников и литературы:

1. Галлямова Н.Ш., Саяхова Л.Г. Условия успешной коммуникации. Уфа, 2010. 180 с.
2. Нафикова С.Р. Обращения в аспекте сопоставительной лингвокультурологии (на материале русского и башкирского языков) // Уфимский гуманитарный журнал. 2026. Т. 3. № 2. С. 187–198.
3. Формановская Н.И. Речевой этикет и культура общения. М., 1989. 159 с.

© Нафикова С.Р., 2026

УДК 811.512.141:811.161.1

Нафикова С.Р., Гимашева Г.М.
г. Уфа, Россия

КУЛЬТУРНЫЕ ЕДИНИЦЫ КАК СТРУКТУРНЫЕ КОМПОНЕНТЫ ДИАЛОГА: ПРИНЦИПЫ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ И ФУНКЦИИ

Статья подготовлена по Госзаданию УФИЦ РАН № 075-00576-26-00 на 2026 год
и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *Статья посвящена исследованию культурных единиц как структурных компонентов диалогического дискурса в башкирском и русском языках. Рассматриваются принципы репрезентации культурно-маркированных элементов в диалоге и их функции. Выявляются типологические сходства и национально-специфические различия в функционировании культурных единиц в диалогическом общении носителей башкирского и русского языков.*

Ключевые слова: *культурные единицы, диалог, лингвокультурология, концепт, башкирский язык, русский язык.*

Nafikova S.R., Gimasheva G.M.
Ufa, Russia

CULTURAL UNITS AS STRUCTURAL COMPONENTS OF DIALOGUE: PRINCIPLES OF REPRESENTATION AND FUNCTIONS

Abstract. *The article is devoted to the study of cultural units as structural components of dialogic discourse in the Bashkir and the Russian languages. The principles of representation of culturally marked elements in dialogue and their functions are examined. Typological similarities and nationally specific differences in the functioning of cultural units in the dialogic communication of Bashkir and Russian speakers are revealed.*

Keywords: *cultural units, dialogue, linguoculturology, concept, the Bashkir language, the Russian language.*

В современной лингвистике диалог рассматривается не только как форма речевого взаимодействия, но и как пространство, в котором актуализируется культурный опыт коммуникантов. Культурные единицы – концепты, стереотипы, речевые формулы, прецедентные тексты и иные культурно-маркированные элементы – выступают структурными компонентами диалога, определяя его смысловое наполнение, прагматическую направленность и национально-культурную специфику.

Актуальность исследования обусловлена возрастающим интересом к изучению языковой картины мира в ее диалогической реализации, а также необходимостью сопоставительного анализа культурных единиц в контактирующих языках. Башкирский и русский языки, функционирующие в условиях длительного билингвизма на территории Республики Башкортостан, представляют богатый материал для выявления как универсальных, так и национально-специфических особенностей репрезентации культурных единиц в диалоге.

Цель статьи – определить принципы репрезентации и функции культурных единиц как структурных компонентов диалога на материале башкирского и русского языков.

Под культурными единицами в лингвокультурологии понимаются минимальные содержательные единицы, которые хранят и передают культурную информацию в языке. В работах В.В. Воробьева, В.И. Карасика, Ю.С. Степанова, С.Г. Воркачева и других исследователей культурные единицы рассматриваются в широком контексте лингвокультурологии как дисциплины, изучающей «культурный символ, запечатленный в языке» [1].

К культурным единицам, функционирующим в диалогическом дискурсе, мы относим:

1. Концепты – ментальные образования, отражающие национально-культурную специфику осмысления действительности. В башкирской лингвокультуре концепты *«ҡатын»* («жена»), *«бабай»* («старик»), *«малай»* («мальчик»), *«туй»* («свадьба»), *«кәләш»* («невеста»), *«килен»* («невестка»), *«кәйнә»* («свекровь») и др. формируют смысловое ядро семейно-родственных отношений, которые регулярно актуализируются в диалогах персонажей [2; 3; 7; 8; 9; 10].

2. Лингвокультурные стереотипы – устойчивые представления о типичных свойствах, поведении и речевых характеристиках представителей определенных социальных и демографических групп. Речевая характеристика персонажа в художественном диалоге служит средством репрезентации таких стереотипов [6].

3. Речевые формулы – клишированные единицы, воспроизводящие типичные коммуникативные ситуации. В башкирском языке это формулы приветствия (*«Һаумыһығыҙ», «Ассаләмәғәләйкүм»*), благодарности (*«Рәхмәт»*), обращения к старшим, формулы застольного этикета (*«Ашың аш булһын», «Аш тәмле булһын»*) и др. В русском языке аналогичные формулы включают «Здравствуйте», «Спасибо», «Приятного аппетита» и т. д.

4. Прецедентные феномены – высказывания, тексты, имена, известные большинству носителей культуры и регулярно воспроизводимые в коммуникации. В башкирском диалогическом дискурсе прецедентными являются обращения к творчеству М. Карима, С. Агиша, М. Бурангулова, фольклорным источникам [4].

5. Фразеологизмы и паремии – устойчивые обороты и пословицы, в которых концентрированно выражается народная мудрость и культурный опыт. В башкирском языке фразеологизмы типа *«ауыҙынан теле ҡоро»* (букв. «язык высох во рту» – о болтливом человеке), *«ҡулы етмәҫлек»* («недосягаемый») и паремии типа *«Ир бала – ир кеше»* («мальчик – мужчина») активно используются в диалогах для экспрессивизации речи и передачи культурно-ценностных установок [2].

Анализ художественных диалогов в произведениях башкирских и русских писателей позволяет выделить следующие принципы репрезентации культурных единиц в структуре диалогического дискурса.

Культурные единицы вводятся в диалог в зависимости от коммуникативной ситуации: темы разговора, статусных отношений участников, социального контекста. В башкирской

лингвокультуре значительная часть диалогов разворачивается в рамках семейно-бытовых ситуаций, что предопределяет актуализацию концептов родства и семейного уклада. Так, в произведениях М. Карима диалоги между матерью и сыном, свекровью и невесткой, стариками и молодежью насыщены культурными единицами, отражающими иерархию семейных ролей [8; 9; 10].

В русской лингвокультуре диалогические ситуации более вариативны по тематике, однако концепты «дом», «семья», «долг», «честь» также занимают значительное место в диалогическом дискурсе.

Культурные единицы могут репрезентироваться в диалоге как эксплицитно – через прямое называние концепта, использование речевой формулы, цитирование прецедентного текста, – так и имплицитно, через ассоциативный потенциал лексических единиц, аллюзии, подтекст.

В башкирском диалоге эксплицитная репрезентация часто связана с использованием обращений и формул речевого этикета, которые прямо указывают на социальный статус и характер отношений коммуникантов. Так, обращение *«эй, әсәй»* («о, матушка») или *«бабай»* («старик») несет не только функцию вокатива, но и культурно-оценочную нагрузку [3]. Имплицитная репрезентация реализуется через подтекст, метафорику, символические значения: концепт *«бабай»* в творчестве М. Карима приобретает символическое значение мудрости, связи поколений, устойчивости нравственного уклада [3].

В русском диалоге эксплицитная репрезентация культурных единиц реализуется через прямые номинации концептов, цитирование классической литературы, использование пословиц и поговорок. Имплицитная репрезентация связана с аллюзивным использованием прецедентных текстов, подтекстными смыслами.

Культурные единицы в диалоге всегда несут ценностную нагрузку: они отражают представления о добре и зле, должном и недолжном, высоком и низком в системе ценностей носителей культуры. В башкирской лингвокультуре ценностная маркированность культурных единиц в диалоге связана с такими доминантами, как уважение к старшим (*«өлкәнде хөрмәтләү»*), гостеприимство (*«ҡунаҡсыллыҡ»*), трудолюбие (*«хеҙмәт һөйөү»*), честь и достоинство семьи (*«нәҫел намыҫы»*) [5].

В русской лингвокультуре ценностная маркированность культурных единиц в диалоге определяется такими доминантами, как «душа», «совесть», «правда», «труд», «воля», что отражает специфику русской аксиологической картины мира [5, с. 527].

Культурные единицы в диалоге маркируют национальную, социальную, возрастную и гендерную принадлежность коммуникантов. Использование башкирских речевых формул, обращений, лексики родства в диалоге идентифицирует говорящего как носителя башкирской культуры. В сопоставительном плане выявляется, что речевые характеристики персонажей служат средством репрезентации лингвокультурных стереотипов в башкирском и русском языках [6].

Культурные единицы используются для достижения коммуникативных целей: убеждения, побуждения, утешения, упрека и т.д. В башкирском диалоге паремии и фразеологизмы выступают как средства аргументации, моральной оценки и воздействия: *«Ир бала ир кеше булһын»* («Пусть мальчик станет мужчиной») – формула наставления, адресованная младшему поколению [4]. В русском диалоге аналогичную функцию выполняют пословицы: «Без труда не вытащишь и рыбку из пруда», «Семь раз отмерь, один раз отрежь».

Сопоставление функционирования культурных единиц в диалогическом дискурсе башкирского и русского языков позволяет выявить ряд закономерностей. Типологические сходства. В обоих языках культурные единицы выполняют сходный набор функций в диалоге (информативную, идентифицирующую, прагматическую, экспрессивную, фатическую). Принципы их репрезентации (ситуативная обусловленность, эксплицитность/имплицитность, ценностная маркированность, поликодовость) также обладают значительной общностью, что объясняется универсальностью диалогической коммуникации как формы человеческого взаимодействия.

Национально-специфические различия проявляются в следующем.

1. Состав репертуара культурных единиц. В башкирском диалоге преобладают культурные единицы, связанные с семейно-родственными отношениями, обрядовой культурой, национальным этикетом. Концепты *«кәйнә»* («свекровь»), *«килен»* («невестка»), *«кәләш»* («невеста»), *«туй»* («свадьба») актуализируются в диалогах значительно чаще, чем их русские эквиваленты, что отражает большую значимость семейно-родственной сферы в башкирской картине мира [7; 8; 9]. В русском диалоге более частотны культурные единицы, связанные с общественной сферой, государственностью, духовной жизнью.

2. Степень ритуализации. Башкирский диалогический дискурс характеризуется более высокой степенью ритуализации: речевые формулы, обращенные к старшим, гостям, родственникам, отличаются строгой регламентированностью. Русский диалог в большей степени допускает вариативность и индивидуализацию формул речевого этикета.

3. Иерархичность. В башкирской лингвокультуре иерархия статусных отношений (старший – младший, мужчина – женщина, гость – хозяин) более жестко структурирует диалог, определяя выбор культурных единиц. В русской лингвокультуре статусная иерархия также учитывается, но в менее категоричной форме.

4. Фольклорная насыщенность. Башкирский диалог характеризуется активным использованием фольклорных элементов – пословиц, поговорок, песенных вставок, загадок, – которые интегрируются в структуру диалога как органичные компоненты [4]. В русском диалоге фольклорные элементы также представлены, но прецедентные тексты литературного происхождения играют не меньшую, а часто и большую роль.

5. Концептуальная плотность. В башкирском художественном диалоге отдельные реплики могут быть насыщены несколькими культурными единицами одновременно – концептом, формулой, паремией, – создавая плотный культурный контекст. В русском диалоге культурные единицы чаще распределяются более равномерно по репликам [7, с. 187–189] .

Культурные единицы выступают неотъемлемыми структурными компонентами диалога, обеспечивая связь между языковой формой и культурным содержанием коммуникации. В башкирском и русском языках культурные единицы репрезентируются в диалоге по принципам ситуативной обусловленности, эксплицитности/имплицитности, ценностной маркированности и поликодовости, реализуя комплекс функций: культурно-информативную, идентифицирующую, прагматическую, экспрессивную и контактоустанавливающую.

Сопоставительный анализ показал, что при функциональном сходстве культурных единиц в диалоге башкирского и русского языков их репертуар, степень ритуализации, иерархическая обусловленность, фольклорная насыщенность и концептуальная плотность различаются, отражая специфику национальных картин мира. В башкирской лингвокультуре культурные единицы в диалоге ориентированы преимущественно на сферу семейно-родственных отношений и национального этикета, в русской – на более широкий спектр социальных и духовных ценностей.

Перспективы исследования связаны с расширением эмпирической базы – включением материала устной разговорной речи, медиадискурса, интернет-коммуникации – а также с углубленным анализом отдельных типов культурных единиц в диалогическом дискурсе контактирующих языков.

Список источников и литературы:

1. Воробьев В.В. Лингвокультурология: теория и методы. М.: РУДН, 2020. 336 с.

2. Гимашева Г.М. О взаимосвязи концептов «малай» («мальчик») и «быуын» («поколение») в художественном мире М. Карима // Гуманитарные науки в современном мире: II Ураксинские чтения. Материалы Международной научно-практ. конф. Уфа, 2025. С. 86-88.

3. Гимашева Г.М. Символическое значение концепта «бабай» («старик») в творчестве Мустая Карима // Историко-культурное наследие Евразии. Материалы Международной научной конф. Уфа, 2025. С. 324–327.

4. Гимашева Г. М., Алдырханова А.Р. Һ. Дәүләтшинаның «Ырғыҙ» романында халыҡ ижады өлгөләренең сағылышы // Творческое наследие Хадии Давлетшиной и актуальные проблемы современной филологии. Бирск, 2025. С. 5–9.

5. Гимашева Г.М., Нафикова С.Р. Национальная картина мира в русском и башкирском языках // Актуальные проблемы современной филологии, востоковедения и журналистики. Сборник статей Международной научно-практической конференции студентов, магистрантов, аспирантов и молодых ученых. Уфа, 2025. С. 226–231.

6. Нафикова С.Р., Гимашева Г.М. Речевая характеристика персонажа как средство репрезентации лингвокультурных стереотипов в башкирском и русском языках // Казанская наука. 2025. № 10. С. 399–401.

7. Нафикова С.Р. Обращения в аспекте сопоставительной лингвокультурологии (на материале русского и башкирского языков) // Уфимский гуманитарный журнал. 2026. Т. 3. № 2. С. 187–198.

8. Султанбаева Х.В., Гимашева Г. М. Концепт «ҡәйнә» («свекровь») в творчестве Мустая Карима // Тюркские языки в Евразийском полиэтническом пространстве. Сб. материалов Международной научно-практической конф. Уфа, 2024. С. 203–207.

9. Султанбаева Х.В., Гимашева Г.М. Концепты «кәләш» («невеста») и «килен» («невестка») в творчестве Мустая Карима // Великая Отечественная война в контексте современности: лингвокультурологический и литературоведческий аспекты. Сб. материалов Международной научно-практической конф. Уфа, 2024. С. 225–228.

10. Султанбаева Х.В., Гимашева Г.М. Языковая картина мира в произведениях Мустая Карима: концепт «ҡатын» («жена») как лингвистический феномен // Башкирский язык в полилингвальном образовательном пространстве субъектов Российской Федерации. Сб. материалов X Международной научно-методической конф. Уфа, 2025. С. 314–320.

© Гимашева Г.М., Нафикова С.Р., 2026

УДК 811.161.1'373.7:398.9:81:39

Нурутдинова А.Р.
г. Казань, Россия

МИР, ДАННЫЙ В ОЩУЩЕНИЯХ (КОРПУСНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ НИЗКОЧАСТОТНЫХ СЕНСОРНЫХ КЛАСТЕРОВ В РУССКОЙ ПАРЕМИОЛОГИИ)

Аннотация. *В статье представлено корпусное исследование низкочастотных сенсорных кластеров в русской паремиологии, в котором их роль рассматривается как периферийной, но культурно значимой области языковой картины мира. С использованием данных Национального корпуса русского языка (основного, поэтического, диалектного и устного подкорпусов) выявлены и систематически проанализированы редкие обонятельные (чад, вонь), вкусовые (пресный, приторный), осязательные (зыбкий, склизкий) и слуховые (шорох) лексемы, встречающиеся в пословицах и поговорках с показателем ipm ниже 0,5. Несмотря на статистическую маргинальность, данные единицы аккумулируют архаические этноспецифические коннотации, отражают обрядовые практики и народные верования, а также эксплицируют имплицитные аксиологические слои – например, оппозиции чистого и нечистого, устойчивого и неустойчивого. Исследование показывает, что периферийная сенсорная лексика обогащает традиционный русский чувственный образ мира, кодируя негативный опыт и культурные предостережения.*

Ключевые слова: *русская паремиология, сенсорные кластеры, низкочастотная лексика, корпусное исследование, лингвокультурология, языковая картина мира*.

Nurutdinova A.R.
Kazan, Russia

THE WORLD AS GIVEN IN SENSATIONS (A CORPUS-BASED STUDY OF LOW-FREQUENCY SENSORY CLUSTERS IN RUSSIAN PAREMIOLOGY)

Abstract. *The paper presents a corpus based study of low-frequency sensory clusters in Russian paremiology, focusing on their role as a peripheral yet culturally significant domain of the linguistic worldview. Using data from the Russian National Corpus (main, poetic, dialectal, and oral subcorpora), we identify and systematically analyse rare olfactory (чад, вонь), gustatory (пресный, приторный), tactile (зыбкий, склизкий), and auditory (шорох) lexemes that occur in proverbs and sayings with an ipm below 0.5. Despite their statistical marginality, these units accumulate archaic ethnospecific connotations, reflect ritual practices and folk beliefs, and reveal implicit axiological layers – such as the opposition between pure and impure, stable and unstable. The study demonstrates that peripheral sensory vocabulary enriches the traditional Russian sensory image of the world by encoding negative experience and cultural warnings.*

Keywords: *Russian paremiology, sensory clusters, low-frequency vocabulary, corpus research, linguoculturology, linguistic worldview*

Современная лингвистика проявляет интерес к проблемам языковой репрезентации чувственного опыта. Исследование перцептивной картины мира входит в круг задач когнитивной лингвистики и лингвокультурологии. В работах по сенсорной лексике существует лакуна – игнорирование периферийных, статистически низкочастотных единиц восприятия, закрепленных в паремиологическом фонде. Основное внимание сосредоточено на ядерных, высокочастотных лексемах зрительного и слухового каналов, редкие компоненты обонятельного, вкусового и тактильного кодов остаются на периферии исследовательской рефлексии. Паремиологический фонд – «сгусток культурной информации» [10, с. 45], где в свернутом виде хранятся поведенческие стереотипы, аксиологические установки и архаические модели восприятия. Необходим пересмотр состава паремиологического фонда с позиций корпусной лингвистики, которая предоставляет инструментарий для точной квантитативной оценки и выявления элементов, ускользающих от интуиции исследователя.

Актуальность исследования обусловлена потребностью во введении в научный оборот данных о статистически маргинальных, но семиотически нагруженных сенсорных кластерах, репрезентированных лексемами *чад, пресный, зыбкий, склизкий* и подобными. В силу низкой встречаемости (ipm < 0.5) эти единицы ускользают от внимания исследователей, фокусирующихся на высокочастотном ядре и визуальном модусе. В зоне низкой частотности аккумулируются архаичные и этноспецифичные коннотации, репрезентирующие «мир, данный в ощущениях» в бытовом и глубинно аксиологическом измерении.

Степень научной разработанности характеризуется диспропорцией. С одной стороны, есть традиция изучения лингвосенсорики (труды И.Ю. Колесова, А.В. Нагорной), с другой – в паремиологии (В.М. Мокиенко, Г.Л. Пермякова) интерес сосредоточен на структурно-семантических и общеаксиологических аспектах, а перцептивный компонент ограничен визуальным модусом и частотными лексемами [8, с. 82]. Методологический сдвиг в корпусной паремиографии (О.В. Раева, А.Н. Баранов, Д.О. Добровольский [3, с. 114]) создает базу для преодоления диспропорции. Сенсорная периферия русской паремиологии не становилась объектом специального рассмотрения, интегрирующего корпусную лингвистику и лингвокультурологическую интерпретацию.

Цель статьи – выявление, систематизация и лингвокультурологическая интерпретация низкочастотных лексем обоняния, вкуса, осязания и слуха в корпусе русских пословиц и поговорок. Задачи: формирование репрезентативной выборки на основе НКРЯ; применение квантитативного критерия для отграничения ядерной и периферийной зон; семантическая категоризация низкочастотных кластеров; реконструкция имплицитных архаических и

аксиологических смыслов. Материал – данные Основного и Поэтического подкорпусов НКРЯ, верифицированные по сводам В.И. Даля и В.П. Жукова. Критерий отбора – ipm < 0.5, позволяющий отсечь высокочастотное ядро и сфокусироваться на культурно релевантной периферии.

Исследовательская проблема – языковая картина мира как совокупность представлений этноса о действительности [1, с. 37]. Особую значимость приобретает «мир, данный в ощущениях» – первичная эмпирическая реальность, предстающая в многообразии сенсорных сигналов. Реконструкция наивной картины мира невозможна без обращения к лексике восприятия, поскольку в способах вербализации ощущений отражается специфика национального мировидения. Периферийные элементы, находящиеся на грани угасания или имеющие узкую диалектную приуроченность, остаются вне поля зрения. Вводится понятие низкочастотного сенсорного кластера – группы лексем одного модуса с ipm < 0.5, обладающих высокой лингвокультурной валентностью.

Обращение к корпусной методологии требует совмещения квантитативного подхода с лингвокультурологической интерпретацией. Статистическая обработка имеет ограничения: исследователь, работающий с пословичным фондом на основе частотных показателей, рискует отсечь «культурные архаизмы» – единицы с низкой воспроизводимостью, но сохраняющие статус маркеров этнокультурной идентичности [6, с. 202]. Необходимо сочетание автоматизированного поиска с ручной семантической фильтрацией и диахроническим комментированием.

Алгоритм: (1) сплошной лексико-семантический поиск по подкорпусам НКРЯ; (2) ручная фильтрация контекстов на принадлежность к паремиологическому фонду; (3) верификация по сводам Даля и Жукова; (4) ранжирование по ipm; (5) отбор единиц с ipm < 0.5; (6) контекстуальный анализ для реконструкции имплицитных семантических и аксиологических слоев.

Методологическая база – синтез двух традиций: 1) лингвокультурологический анализ фразеологических и паремиологических единиц (школа В.Н. Телии) – реконструкция культурных коннотаций, восходящих к архетипам, обрядам и бытовому укладу; 2) корпусные методики (Д.О. Добровольский [3, с. 56]) – эмпирическая доказательность и избегание субъективизма.

Применение комплексной методики к паремиологическому фонду позволило получить статистическую картину асимметрии в распределении сенсорной лексики. Выборка формировалась на основе основного, поэтического, диалектного и устного подкорпусов НКРЯ.

Общая статистика демонстрирует доминирование визуального модуса (Таблица 1). Лексемы *видеть, смотреть, глядеть*, прилагательные цвето-световой семантики составляют большинство сенсорных вхождений. Их суммарный ipm исчисляется десятками и сотнями. Прочие модусы (слух, осязание, вкус, обоняние) оттеснены на глубокую периферию.

Таблица 1. Распределение частотности сенсорной лексики по модусам восприятия в паремиологических контекстах НКРЯ

Модус восприятия	Относительная доля в общем массиве сенсорной лексики	Пример высокочастотной единицы
Визуальный (зрение)	74,2 %	видеть, смотреть, глаз
Аудиальный (слух)	12,5 %	слышать, слушать
Тактильный (осязание)	6,8 %	горячий, холодный, мягкий
Густативный (вкус)	5,1 %	сладкий, горький, соленый
Одоративный (обоняние)	1,4 %	пахнуть, дух, вонь

На обонятельный модус приходится чуть более 1% всех сенсорных употреблений, большинство обеспечивается высокочастотными *пахнуть* и *дух*. Все прочие одоративные лексемы находятся в зоне низкой частотности.

Низкочастотные одоративные кластеры включают *чад, вонь, духмяный, преть, затхлость*, глаголы *чадить, преть* – менее 15 вхождений на весь корпус. Культурная релевантность не всегда коррелирует с частотностью. Запах, будучи интимным и трудновербализуемым, редко становится предметом прямого проговаривания, но имплицируется контекстом (пословица *«В чужом дому не будь приметлив, а будь приветлив»* – семантика «чужого запаха» реконструируется через культурные коннотации границы «свой/чужой»). Эксплицитная оппозиция *дух / вонь* восходит к архаическим представлениям о сакральной чистоте и ритуальной скверне. *Дух* (приятный запах, испарение, тепло) связывается с жизненной силой, *вонь* и *чад* маркируют сферу нечистого. Паремия *«С угару голова болит, с чаду душа»* связывает *чад* с повреждением духовной субстанции. Лексемы *преть* и *затхлость* (диалектная паремия *«В прелом месте гриб растет»*) отсылают к семантике разложения и упадка, противопоставленной плодородию.

Низкочастотные густативные и тактильные кластеры. Во вкусовом модусе наряду с высокочастотными *сладкий* и *горький* обнаруживаются *пресный, приторный, ядреный*, глагол *претить* с единичными показателями. Паремия *«Пресное тесто найдет место»*. Лексема *пресный* приобретает коннотации «пустоты», «безжизненности», «неполноценности» в отличие от *соленого* как маркера культурной обработки. *Приторный* имплицирует избыточность и нарушение меры. В тактильном модусе на фоне *горячий, холодный, теплый* выделяются *зыбкий, склизкий, шершавый, колкий* (2–3 вхождения). Паремия *«Склизкое дело, как мокрое мыло»* – тактильное ощущение скользкости метафорически характеризует ненадежное положение дел. *«Зыбкое счастье – что вешний лед»* – семантика неустойчивости.

Таблица 2. Частотность низкочастотных густативных и тактильных лексем

Лексема	Модус восприятия	Показатель ipm	Пример контекста (паремия)
пресный	вкус	0.12	«Пресное тесто найдет место»
приторный	вкус	0.08	«Приторная ласка – хуже оплеухи»
ядреный	вкус	0.21	«Ядрен квас, да не про нас»
зыбкий	осязание	0.15	«Зыбкое счастье – что вешний лед»
склизкий	осязание	0.18	«Склизкое дело, как мокрое мыло»
шершавый	осязание	0.09	«Шершав мужик, да гладок его язык»

Низкочастотные аудиальные кластеры. Периферия слухового модуса представлена лексемами, обозначающими фоновые природные шумы: *шорох, рокот, гул, скрежет, шелест* (ipm 0,05–0,3). Диалектная пословица *«Лес без шороху не стоит, человек без греха не живет»* – *шорох* как знак жизни и несовершенства бытия. *Скрежет* и *рокот* с негативной коннотацией почти не встречаются, редкие фиксации *(«Скрежет зубовный – не молитва»)* указывают на связь со страданием или инфернальным наказанием.

Периферийная зона сенсорного поля в паремиях представлена лексемами, описывающими дискомфортные или амбивалентные ощущения (разложение, неустойчивость, угроза, моральная нечистота), тогда как ядро тяготеет к нейтральным или позитивно окрашенным модусам. Это соответствует идее Е.В. Урысон [12, с. 144] о роли «отрицательного языкового материала» в реконструкции имплицитных смыслов.

Семантика *чада* связана с обрядовой практикой и архаическими верованиями. *Чад* восходит к праславянскому корню со значением «дым, угар, испарение» и был связан с баней и жертвенным очагом. В бане как пространстве ритуального перехода *чад* маркировал измененное состояние сознания, в жертвенном контексте – связь с миром божеств и предков. Паремия *«С угару голова болит, с чаду – душа»* актуализирует противопоставление физического недомогания и духовного повреждения. Оппозиция «свой/чужой» запаха

выражается через импликатуру (запрет вербализации чужого запаха в паремии *«В чужом дому не будь приметлив, а будь приветлив»*). Низкочастотные одоративные компоненты отсылают к мировоззрению, где обоняние – инструмент социальной ориентации и ритуального поведения.

Во вкусовом модусе прилагательное *пресный* приобретает негативные коннотации неполноценности. Паремия *«Пресное тесто найдет место»* – оппозиция *пресного / квасного (соленого)* [7, с. 205]. Отсутствие соли и закваски осмысляется как отсутствие культурной обработки, непричастность к человеческому миру. Сопоставление с *несолоно хлебавши* показывает: если последний описывает неудачу, то *пресный* – сущностную характеристику.

В сфере осязания *зыбкий* выступает как метафора ненадежности *(«Зыбкое счастье – что вешний лед»), склизкий* – вероломного предприятия *(«Склизкое дело, как мокрое мыло»).* В традиционных верованиях восточных славян скользкие влажные места ассоциировались с нечистой силой. Паремия *«Не держись за склизкое, упадешь»* фиксирует предостережение.

Статистически маргинальные единицы вкуса, запаха, осязания и слуха аккумулируют негативный опыт и предостережения. Высокочастотное ядро ориентировано на нейтральные или позитивные аспекты, периферия – на дискомфорт, отторжение, нестабильность, угрозу. Эти единицы формируют «анти-идеал» чувственного восприятия в русской лингвокультуре. *Чад, вонь, пресное, приторное, зыбкое, склизкое* при проекции на социальную и моральную сферу образуют семантический комплекс избегаемого мира.

Проведенное исследование позволяет сформулировать итоговые положения. Статистическая маргинальность не тождественна семантической опустошенности или культурной иррелевантности. В зоне экстремально низкой частотности (ipm < 0.5) локализуются хранители архаичных когнитивных моделей, ритуальных «следов» и жестких аксиологических доминант. Эти единицы формируют имплицитный «анти-идеал», очерчивая границы допустимого через негацию и предостережение. Работа демонстрирует эффективность синтеза корпусной квантификации и лингвокультурологической герменевтики. Полнота описания культурно маркированных единиц недостижима без обращения к внеязыковой реальности [10, с. 50], а корпусные методы объективируют выделение периферии. Предложенный алгоритм доказал состоятельность и может быть рекомендован для анализа других периферийных зон. Перспективы – расширение базы за счет диалектных фондов и кросс-культурные сопоставления.

Список источников и литературы:

1. Апресян Ю.Д. Образ человека по данным языка: попытка системного описания // Вопросы языкознания. 1995. № 1. С. 37–67.

2. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. 240 с.

3. Баранов А.Н., Добровольский Д.О. Аспекты теории фразеологии. М.: Знак, 2008. 656 с.

4. Даль В.И. Пословицы русского народа. М.: Худ. лит-ра, 1984.

5. Жуков В.П. Словарь русских пословиц и поговорок. М.: Русский язык, 2000.

6. Пермяков Г.Л. Основы структурной паремиологии. М.: Наука, 1988. 236 с.

7. Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М.: Лабиринт, 2000. 480 с.

8. Рузин И.Г. Когнитивные стратегии именования: модусы перцепции // Вопросы языкознания. 1994. № 6. С. 79–100.

9. Телия В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М., 1996. 288 с.

10. Урысон Е.В. Проблемы исследования языковой картины мира: Аналогия в семантике. М.: Языки славянской культуры, 2003. 224 с.

© Нурутдинова А.Р., 2026

УДК 811.512.141

Сабиров И.А.
г. Уфа, Россия

ХАРАКТЕРИСТИКА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ ЧЕЛОВЕКА ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИМИ СРЕДСТВАМИ БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА

Аннотация. *Рассматриваются фразеологические средства башкирского языка, используемые для характеристики интеллектуальных особенностей личности. На материале паремий и устойчивых оборотов показана оппозиция «умный – глупый» как ключевой фрагмент башкирской языковой картины мира. Выявлены основные образные коды, лежащие в основе фразеологизмов, и раскрыта их культурно-национальная специфика.*

Ключевые слова: *башкирский язык, фразеология, паремии, интеллектуальные характеристики, языковая картина мира, лингвокультурология.*

Sabirov I.A.
Ufa, Russia

CHARACTERIZATION OF HUMAN INTELLECTUAL TRAITS THROUGH PHRASEOLOGICAL MEANS IN THE BASHKIR LANGUAGE

Abstract. *The study examines phraseological resources in the Bashkir language used to characterize an individual's intellectual traits. Through an analysis of proverbs, sayings, and set expressions, the study demonstrates the "intelligent vs. foolish" opposition as a key component of the Bashkir linguistic worldview. It identifies the primary figurative codes underlying these idioms and reveals their specific cultural and national characteristics.*

Keywords: *Bashkir language, phraseology, paremias, intellectual characteristics, linguistic worldview, linguoculturology.*

Оценка интеллектуальных качеств человека – один из универсальных фрагментов языковой картины мира: во всех культурах существуют способы положительно и отрицательно характеризовать ум, сообразительность, мудрость или их отсутствие. В башкирском языке эти смыслы передаются не только лексически (например, *аҡыллы* ‘умный’, *аҡылһыҙ* ‘глупый’), но и с помощью богатой фразеологии, где оценка приобретает образность и культурно-историческую глубину.

Описание основных фразеологических средств, служащих для характеристики интеллектуальных особенностей человека в башкирском языке [3, с. 294-299], и раскрытие их лингвокультурной специфики – актуальная задача в условиях глобализирующегося мира. В работе выборка фразеологизмов в значениях «умный – глупый» произведена по фразеологическому словарю башкирского языка [1].

Фразеологические единицы содержат наивные представления народа о мире и человеке. С точки зрения лингвокультурологии фразеологизмы рассматриваются как носители культурных кодов: соматического (через части тела), биоморфного (через образы животных, птиц, насекомых), предметного (через бытовые реалии) (А. Вежбицкая, В. А. Маслова). В башкирской фразеологии эти коды тесно связаны с мировидением народа, с бытом и представлениями человека о духовном мире человека, а также с этическими нормами, где ценится не только ум, но и рассудительность, сдержанность, умение действовать сообразно обстоятельствам.

Оппозиция *аҡыллы – аҡылһыҙ* (‘умный – глупый’) – одна из центральных в башкирском мироощущении. Она отражает не только когнитивные способности, но и социально-поведенческие характеристики: умение владеть речью, принимать решения, соотносить слова и поступки.

В башкирском языке для обозначения умного человека – находчивого и умеющего действовать в сложных условиях – используются как прямые номинации, так и образные

фразеологизмы: *башлы* (букв. «с головой») – умный, толковый; *аҡыл эйәһе* ‘очень умный’ (букв. ‘владелец ума’); *башы йомро* (букв. ‘круглая голова’).

При этом прямое именование *аҡыллы баш* характеризует не умного, а человека, стремящегося обмануть других. Так с издевкой говорят о хитрецах.

Отрицательная характеристика интеллекта в башкирском языке часто строится на контрасте с «умным» и на ярких образах, подчеркивающих неспособность к адекватному поведению: *сепрәк баш, тилебәрән орлоғо ашаған, ике иҫле, сүбәк баш, аҡылы ҡыҫҡа, аҡылы һай, аҡылы таҡыр, аҡылы инәле-сығалы, аҡылы аяҙлы-болотло, башты алйотҡа һалыу, башты ахмаҡҡа һалыу, башты тилегә һалыу, башты йүләргә һалыу, йөҙгә берәү тулмаған, утыҙ туғыҙлы.*

Как видим, в образной структуре фразеологизмов участвуют следующие компоненты:

соматический код: из частей тела как метафора ума выступает *баш* ‘голова’ – символ разума и ответственности: *сепрәк баш, сүбәк баш, серек баш;*

из бытовых реалий во фразеологизмах упоминается *сүбәк* как олицетворение некоей мохнатой простой субстанции (по аналогии с “простоволосый”) – емкий образ, понятный в традиционном хозяйстве;

в составе фразеологизмов привлекает внимание использование прилагательных качества как мерила ума: *аҡылы ҡыҫҡа, аҡылы һай, еңел аҡыллы,* а также числительных как недостаточных до какой-то целой величины: *йөҙгә берәү тулмаған, утыҙ туғыҙлы.*

Нестабильный характер проявления интеллекта при обозначении глупого человека отражается в фразеологических единицах, содержащих парное описание наличия или отсутствия действия, переменчивых атмосферных яалений: *аҡылы инәле-сығалы, аҡылы аяҙлы-болотло.*

Таким образом, фразеология башкирского языка представляют собой богатый ресурс для описания интеллектуальных характеристик человека. Оппозиция «умный – глупый» реализуется через систему образных кодов, отражающих этнокультурные ценности народа, при этом большей репрезентации подвергается негативное понятие в силу того, что в языке ярко фиксируются не положительные или нейтральные черты, т. к. «наибольшая экспрессия присуща словам с отрицательной семантикой» [2, с. 83]. Устойчивые выражения подчеркивают, что в башкирском языковом мировоззрении «разумным» человеком считается тот, кто обладает разумом – тот, у кого развит ум, сосредоточенный в голове и не подверженный переменчивым или изменчивым состояниям.

Список источников и литературы:

1. Ураҡсин З.Ғ. Башҡорт теленең фразеологик һүҙлеге. Өфө: Китап, 2006. 344 б.

2. Ягафарова Г.Н. Принципы номинации в башкирском языке. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2018. 200 с.

3. Ягафарова Г. Н. Человек в пословичной картине мира башкирского языка // Историческая и социально-образовательная мысль. 2013. № 5 (21). С. 294-299.

© Сабиров И.А., 2026

УДК 39:81'272:004.738.5(470.57)

Фатхутдинова А.И., Вильданов А.Р.
г. Уфа, Россия

БАШКИРСКАЯ МОЛОДЕЖЬ В ЦИФРОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ: ЯЗЫК И ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ (ПО ДАННЫМ ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ОПРОСОВ 2018 И 2025 гг.)

Исследование выполнено в рамках государственного задания ИЭИ УФИЦ РАН
№ 1022040500508-1-6.1.1 «Социально-экономическая адаптация и социальное самочувствие этнических групп в республиках Урало-Поволжья (на примере Республики Башкортостан)»

Аннотация. *В статье цифровая среда рассматривается как новая сфера этноязыковой социализации башкирской молодежи. На материалах этносоциологических*

опросов молодежи 2018 г. (N = 585) и 2025 г. (N = 820) и данных Всероссийской переписи населения 2020 г. сопоставлены языковые практики башкирской молодежи и ее поведение в социальных сетях. Показано, что башкирский язык сохраняет позиции в семейном общении, но уступает русскому в общении со сверстниками, то есть в той среде, которая в первую очередь и переносится в цифровое пространство. Выдвинута гипотеза о том, что мессенджеры служат для башкирского языка каналом поддержания семейных связей, тогда как публичный слой социальных сетей остается преимущественно русскоязычным.

Ключевые слова: *башкиры, молодежь, цифровое пространство, социальные сети, башкирский язык, этническая идентичность.*

Fatkhutdinova A.I., Vildanov A.R.
Ufa, Russia

BASHKIR YOUTH IN THE DIGITAL SPACE: LANGUAGE AND ETHNIC IDENTITY (BASED ON ETHNOSOCIOLOGICAL SURVEYS OF 2018 AND 2025)

Abstract. *Based on youth surveys of 2018 (N = 585) and 2025 (N = 820) and the 2020 Census, the article compares language practices of Bashkir youth with their behaviour in social media. Bashkir retains its position in family communication but yields to Russian in peer communication, the very sphere that moves online. We hypothesise that messengers serve Bashkir as a channel of family ties, while the public layer of social media remains predominantly Russian-speaking.*

Keywords: *Bashkirs, youth, digital space, social media, the Bashkir language, ethnic identity.*

За последние полтора десятилетия цифровая среда стала для молодежи повседневным пространством общения, учебы и самопрезентации. Для языков, не являющихся доминирующими в регионе, это означает появление новой сферы функционирования, значение которой пока не определено: она может как открыть языку дополнительные ниши, так и ускорить его вытеснение. Цель статьи – на материалах двух этносоциологических опросов молодежи Башкортостана выявить, как соотносятся языковые практики башкирской молодежи с ее поведением в цифровом пространстве, и наметить направления дальнейшего изучения этой проблемы.

Теоретической основой исследования служат представление о языке, как о ресурсе этнической идентичности и мобилизации, разработанное в трудах М.Н. Губогло [2], и анализ функционального распределения языков в Башкортостане, предложенный Л.Л. Аюповой [1]. Из зарубежных подходов наиболее важна концепция Дж. Фишмана, согласно которой устойчивость языка определяется не числом говорящих и не его символическим статусом, а тем, передается ли он между поколениями и в каких сферах общения используется [9]. Исследования языков меньшинств в социальных сетях показывают двойственность цифровой среды: она удешевляет производство контента на малых языках, но вовлекает их носителей в медиапространство, где доминирует язык большинства [10]. Для Башкортостана новые формы выражения башкирской идентичности, в том числе в публичном и медийном пространстве, описаны Э.В. Мигрaновой и Ю.А. Абсалямовой [4]; этноязыковые ориентации молодежи республики рассматривались в работах Ф.Г. Сафина и Э.Ф. Идрисовой [6], а также в наших предшествующих исследованиях [7; 8]. В качестве рабочей гипотезы мы используем модель компенсаторно-символического двуязычия, в которой высокая символическая ценность родного языка сочетается с сужением его практического употребления; цифровая среда проверяется здесь как сфера, где это расхождение может либо сокращаться, либо закрепляться.

Эмпирическую базу составили два опроса молодежи, проведенные отделом этнополитологии ИЭИ УФИЦ РАН [5]. Опрос 2018 г. (ноябрь, N = 585, в том числе 157 башкир) охватил учащихся вузов, колледжей и старших классов школ г. Уфы в возрасте 17–20 лет и содержал развернутый языковой блок. Опрос 2025 г. (ноябрь, N = 820, в том числе 134 башкира) проведен среди учащейся молодежи г. Уфы – преимущественно студентов вузов

и колледжей (основная часть родилась в 2003–2008 гг.) и включал блок вопросов о социальных сетях, но языковой блок в нем ограничен вопросом о родном языке. Поэтому языковые практики анализируются по данным 2018 г., цифровое поведение – по данным 2025 г. Фоном служат данные Всероссийской переписи населения 2020 г. [3].

Перепись фиксирует широкую, но не полную практическую опору башкирского языка. В 2020 г. в Башкортостане башкирским языком владели 940,3 тыс. человек, из них 828,3 тыс., или 88,1%, указали, что используют его в повседневной жизни; для русского языка этот показатель составил 95,7% [3]. Примечательно, что в городах доля использующих башкирский язык среди владеющих им (89,6%) не ниже, а выше, чем в сельской местности (87,3%). Владение языком в городе, по-видимому, чаще сопровождается его употреблением.

Опросы показывают, где именно проходит граница между символическим и практическим уровнем. Башкирский язык родным назвали 89,2% башкирской молодежи в 2018 г. и 78,9% в 2025 г.; доля назвавших родным русский язык выросла с 7,0 до 17,3%. Часть этого сдвига может объясняться различием выборок, однако направление изменений согласуется с данными о практиках. Уже в 2018 г. башкирский был первым языком лишь у 72,4% молодых башкир. Доля говорящих на башкирском языке последовательно снижается от старшего поколения к сверстникам: с бабушками на нем обычно общались 75–79% молодых башкир, с родителями – 64–67%, а с самым близким другом – только 43,6%, тогда как по-русски с другом общались 44,2% (рис. 1). Следовательно, язык уверенно удерживается в семье и в общении со старшими, но уступает русскому в общении со сверстниками. Для темы статьи это принципиально: именно среда сверстников в первую очередь переносится в цифровое пространство.

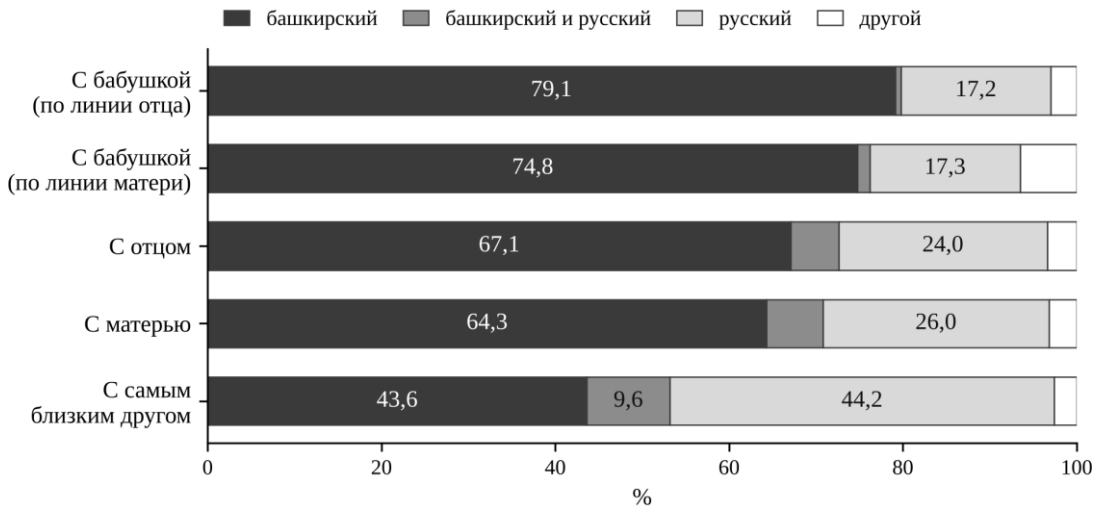


Рис. 1. Язык общения башкирской молодежи с собеседниками, 2018 г., %

Составлено по: [5]. «Другой» – преимущественно татарский язык.

Установка на язык при этом остается высокой. В 2018 г. 44,6% молодых башкир хотели повысить уровень владения башкирским языком, но лишь 10,8% записались на курсы; остальные ссылались на отсутствие подходящих условий (13,4%) или свободного времени (20,4%). Этот разрыв между желанием и возможностью и составляет ту нишу, которую потенциально способны заполнить цифровые образовательные ресурсы.

Данные 2025 г. рисуют цифровой профиль этой молодежи (табл. 1). Практически все опрошенные башкиры пользуются Telegram (97,7%), большинство – WhatsApp (мессенджер принадлежит компании Meta Platforms Inc., деятельность которой признана экстремистской и запрещена на территории Российской Федерации) (71,2%) и ВКонтакте (65,2%); TikTok и YouTube (работа ограничена Роскомнадзором) используют менее половины. По сравнению с русскими сверстниками молодые башкиры реже обращаются к YouTube (40,2% против 51,8%) и TikTok (46,2% против 53,0%), то есть к платформам развлекательного видеоконтента, где

ассортимент на башкирском языке минимален. Следует учитывать, что опрос проводился уже в условиях ограничений: с августа 2025 г. Роскомнадзор ограничил голосовые звонки в Telegram и WhatsApp. Поэтому данные 2025 г. фиксируют цифровые практики молодежи накануне дальнейшего ужесточения ограничений в 2026 г.

Таблица 1

Социальные сети в жизни молодежи Башкортостана в 2025 г., %

Показатель	**Башкиры**	**Татары**	**Русские**
Пользуются Telegram	97,7	94,8	91,6
Пользуются YouTube	40,2	51,6	51,8
Привлекают образовательные материалы	46,2	24,9	28,4
Размещают фото и видео из личной жизни	59,5	55,6	45,0
Ничего о себе не размещают	26,0	28,8	35,7
Удобнее всего видеозвонки	8,3	4,6	4,7

Составлено по: [5].

Наиболее выразительное отличие связано с мотивами пользования сетями. Образовательные и познавательные материалы привлекают 46,2% молодых башкир — почти вдвое больше, чем татар (24,9%) и русских (28,4%). Башкирская молодежь активнее представляет себя в сети: фото и видео из личной жизни размещают 59,5% против 45,0% у русских, а не выкладывают о себе ничего 26,0% против 35,7%. Видеозвонки как самый удобный способ общения с близкими отмечают 8,3% башкир против 4,6–4,7% у татар и русских.

Эти различия объяснимы социальным положением башкирской молодежи в городе. Почти половина опрошенных башкир, родившихся в республике, появилась на свет в деревне или селе (47,7%), около трети живет в общежитии (31,8% против 15,6% у русских). Для такой молодежи мессенджеры и видеосвязь – прежде всего канал связи с родителями и родственниками в сельских районах, то есть с той средой, где, по данным 2018 г., башкирский язык сохраняется лучше всего. Можно предположить, что именно семейная переписка и видеосвязь составляют основную цифровую сферу употребления башкирского языка. Публичный слой социальных сетей – развлекательный контент, ленты новостей, общение с однокурсниками – по-видимому, остается русскоязычным. Иными словами, цифровая среда не создает для языка принципиально новой сферы, а воспроизводит уже сложившееся распределение: башкирский – язык семьи, русский – язык сверстников и публичного пространства.

Вместе с тем повышенный интерес к образовательному контенту и готовность представлять себя в сети указывают на ресурс, который пока используется слабо. Треть молодых башкир (33,6%) владеет навыками видеомонтажа и создания контента, но ведением социальных сетей и цифровым маркетингом занимаются лишь 8,6%, а блогерство как мотив создания аккаунта назвали 3,1%. Молодежь остается по преимуществу потребителем, а не создателем башкироязычного цифрового пространства.

Проведенный анализ позволяет сделать ряд выводов. Во-первых, граница между символическим и практическим уровнями башкирского языка у молодежи проходит между семьей и сверстниками, и именно последняя сфера в первую очередь переносится в цифровую среду. Во-вторых, мессенджеры, по всей видимости, выполняют для башкирского языка функцию поддержания семейных связей, что продлевает его жизнь в рамках уже существующей сферы, но не расширяет ее. В-третьих, высокий интерес башкирской молодежи к образовательному контенту в сочетании с неудовлетворенным желанием улучшить владение языком создает спрос на цифровые ресурсы для изучения башкирского языка, который пока не реализован. Проверка этих положений требует прямых измерений, отсутствующих в использованных опросах: языка переписки в зависимости от адресата, языка потребляемого контента, аудитории башкироязычных каналов и сообществ. Эти задачи предполагается

решать в диссертационном исследовании о башкирской молодежи в цифровом пространстве, сочетая массовый опрос с контент-анализом и сетевым анализом башкирского сегмента социальных сетей.

Список источников и литературы:

1. Аюпова Л.Л. Языковая ситуация: социолингвистический аспект. Уфа: Вост. ун-т, 2000. 156 с.

2. Губогло М.Н. Языки этнической мобилизации. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. 816 с.

3. Итоги Всероссийской переписи населения 2020 года. Т. 5: Национальный состав и владение языками. Табл. 4: Владение языками и использование языков населением [Электронный ресурс] // Федеральная служба государственной статистики. URL: https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom5_Nacionalnyj_sostav_i_vladenie_yazykami (дата обращения: 21.09.2026).

4. Мигранова Э.В., Абсалямова Ю.А. Башкирская идентичность: новые формы выражения // Этнокультурное и языковое многообразие народов России (на примере республик Башкортостан, Татарстан, Саха-Якутия, Дагестан) / Отв. ред. А.В. Псянчин. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2021. С. 133–150.

5. Полевые материалы А.И. Фатхутдиновой: этносоциологические опросы «Проявление этничности и адаптация молодежи к новым социально-экономическим реалиям в полиэтническом регионе» (Уфа, ноябрь 2018 г., N = 585) и «Социально-экономическая адаптация молодежи Башкортостана: вызовы и перспективы» (ноябрь 2025 г., N = 820). Архив отдела этнополитологии ИЭИ УФИЦ РАН.

6. Сафин Ф.Г., Идрисова Э.Ф. Этноязыковые ориентации молодежи в Башкортостане (по данным этносоциологического опроса) // Социолингвистика. 2022. № 1 (9). С. 24–36.

7. Халиулина (Фатхутдинова) А.И., Салихова Э.А. Этноязыковое поведение и этноязыковые ценности билингвальной части башкортостанской молодежи // Социодинамика. 2019. № 12. С. 178–188.

8. Халиулина (Фатхутдинова) А.И., Сафин Ф.Г. Социально-адаптационное поведение башкортостанской молодежи в условиях рыночной экономики (по данным этносоциологического опроса) // Единство и многообразие языков и культур народов России (на примере республик Башкортостан, Татарстан, Саха (Якутия), Дагестан) / отв. ред. А.В. Псянчин. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2023. С. 105–109.

9. Fishman J.A. Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages. Clevedon: Multilingual Matters, 1991. 431 p.

10. Social Media and Minority Languages: Convergence and the Creative Industries / ed. by E.H.G. Jones, E. Uribe-Jongbloed. Bristol: Multilingual Matters, 2013. 288 p.

© Фатхутдинова А.И., Вильданов А.Р., 2026

УДК 811.512.141

Ягафарова Г.Н.
г. Уфа, Россия

СОМАТИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА В СОСТАВЕ ПОСЛОВИЦ БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА КАК ОЦЕНОЧНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЧЕЛОВЕКА

Аннотация. *В башкирском языке, как и во многих других языках, соматизмы часто используются в составе пословиц для создания ярких, образных и лаконичных оценочных характеристик человека. Анализируется соматическая лексика в башкирских пословицах как инструмент оценки личности, ее положительных и отрицательных качеств.*

Ключевые слова*: башкирский язык, пословицы с соматическим компонентом, характер человека в пословицах.*

Yagafarova G.N.
Ufa, Russia

SOMATIC VOCABULARY IN BASHKIR PROVERBS AS AN EVALUATIVE CHARACTERIZATION OF A PERSON

Abstract. *In the Bashkir language, as in many others, terms denoting parts of the body – somatisms – are frequently used in proverbs to create vivid, figurative, and concise evaluative descriptions of a person. This study examines somatic vocabulary within Bashkir proverbs as a tool for assessing an individual's personality, including both their positive and negative traits.*

Keywords: *Bashkir language, proverbs with a somatic component, human character in proverbs.*

Пословицы и поговорки являются ценным источником для изучения языка и культуры народа. Они отражают народную мудрость, представления о мире, моральные ценности и, что особенно важно для данного исследования, способы оценки человека [4, с. 294-299]. Особое место в этом контексте занимает соматическая лексика – слова, обозначающие части тела. В башкирском языке, как и во многих других языках, соматизмы часто используются в составе пословиц для создания ярких, образных и лаконичных оценочных характеристик человека. Данное исследование посвящено анализу соматической лексики в башкирских пословицах как инструмента оценки личности, ее положительных и отрицательных качеств. Материалы взяты из тома пословиц и поговорок башкирского народного творчества [1].

Соматизмы, являясь понятиями из самого ближнего круга концептуальных представлений в жизненном опыте человека, обладают высокой сетепенью конкретности и наглядности. В пословицах они используются как яркие метафоры, которые характеризуют поведение и социальный статус человека, перенося функции частей тела на абстрактные понятия. При помощи соматизмов в пословицах создаются устойчивые образы, которые ассоциируются с конкретными качествами, что, в свою очередь, делает пословицы легко запоминающимися и понятными: *Башым да күҙем, аяғым да үҙем*. Немаловажное значение соматизмы в пословицах несут для выражения эмоциональной окраски, придавая паремиям и положительный, и отрицательный оттенок при оценке свойств человека.

Основными соматизмами, участвующими в образовании пословиц, являются *баш* ‘голова’, *күҙ* ‘глаз’, *ҡолаҡ* ‘ухо’, *ауыҙ* ‘рот’, *тел* ‘язык’, *ҡул* ‘рука’, *аяҡ* ‘нога’, *йөрәк* ‘сердце’, *арҡа* ‘спина’. Рассмотрим их семантические особенности подробнее.

Голова в башкирских пословицах часто ассоциируется с разумом, мудростью (*Башы булғандың ашы була; Башың үҙеңә баш булһын*), поэтому участвует в обозначении положительной характеристики человека умного (*Башлы кеше таштты аш итер, Ҡулыңдан элек башың уйлаһын*). Как место, где расположен ум или мозг (*Баш һайын бер аҡыл*), голова также характеризует качество, не требующее ума – глупость (*Тәүәккәл таш ярыр, булдыҡһыҙ баш ярыр; Башың эшләмәһә, аяғыңа ауырлыҡ; Аҡылһыҙ башҡа дан ҡунмаҫ, ҡунһа ла, оҙаҡ тормаҫ*). Ленивая, безынициативная голова в пословицах осуждается: она становится причиной бед человека, знаком безответственности и праздности: *Башта аҡыл булмаһа, ике ҡулға көс төшөр; Ҡулыңдан элек башың уйлаһын*.

Понятие «потерять лицо», присущее башкирской культуре, своеобразно оговаривается в пословице *Битһеҙ бүркен баҫмаҫ* ‘бесстыдный ничего не постесняется’ (досл. ‘у кого нет лица, он и не сдвинет шапку на глаза’).

В пословицах глаза, будучи органом, отвечающим за зрение, т. е. за возможность наблюдать за кем-чем-либо, символизируют внимание, наблюдательность: *Күҙ – күҙгә тамаша.* Вместе с тем глаза выражают субъективное отношение к окружающему (*Күҙ – күҙгә яу*), поэтому чаще всего глаза в пословицах сочетаются с понятием *күңел* ‘душа’, указывая на то, что красота зависит от индивидуального восприятия человека (красота – в глазах смотрящего): *Күҙ – күңелдең көҙгөһө. Күҙ – күңелдең шишмәһе. Күҙ берҙе күрһә, күңел меңде күрә* – положительно настроенный индивид увидит во всем красивое, отрицательно

настроенный – только негатив. Проницательность также описывается с помощью соматизма *күҙ: Күрер күҙ генә етмәй, күңел күҙе лә кәрәк.*

Однако глаза участвуют и в описании отрицательных качеств, т. к. человек глазами смотрит с завистью на что-либо, поэтому зависть и злоба приходят через зрение: *Байлыҡ кешенең күңелен ташҡа, күҙен аҡҡа әйләндерә. Теләнсенең ҡапсығы тулһа ла, күҙе туймай. Күҙең менән һайлама, ҡолағың менән һайла.*

В башкирской духовной культуре порицаются такие качества, как изворотливость, лживость, легкомыслие, склонность к воровству. Поскольку эти качества можно определить, взглянув в глаза человека, язык отражает их посредством использования терминов, связанных с глазами *күҙ: Уйнашсы ҡатын күҙенән, инсафлы ҡатын һүҙенән билгеле; Алдаусының күҙенән билгеле; Ялғансы күҙенән күренә; Ялғансыны һүҙенән белмә, күҙенән бел; Ҡараҡ ҡараҡты күҙенән таный.*

Уши в пословицах связаны со способностью слушать, воспринимать информацию (*Ҡарама үҙенә, ҡолаҡ һал һүҙенә*; *Ҡолаҡҡа кергән һалҡын һүҙ, йөрәккә етһә, боҙ булыр, маңлайҙан аҡҡан әсе тир, табанға төшһә, тоҙ булыр*). Уши также могут обозначать людей невнимательных, болтливых, любящих сплетничать: *Оҙон ҡолаҡ алдан ишетер; Ҡолағың менән ишеткәнде күҙең менән күреп бел; Ҡолағың менән ишет, күҙең менән эш ит; Тишек ҡолаҡ ни ишетмәҫ*. Рот в башкирских пословицах символизирует речь (*Ауыҙынан бал тама; Һүҙ һүҙҙән сығыр, һүҙ ауыҙҙан сығыр; Яҡшы ауыҙға аш тейер, яман ауыҙға таш тейер*), но может обозначать и отрицательные качества: обжорство, пустословие (*Туҡһан ауыҙ һүҙең булһа, тубыҡтай төйөнө булһын; Һаҫығаң ауыҙҙан бурһығаң һүҙ сыға; Теле яҙыҡҡа туймаҫ, ауыҙы аҙыҡҡа туймаҫ; Һүҙе һүҙгә оҡшамай, ауыҙы һүҙҙән бушамай; Намыҫһыҙҙың ауыҙы алаптай, йөҙө ҡаптай*).

Особенно частотным в башкирских пословицах является употребление соматизма *тел* ‘язык’, который является мерилом и ума, и личностных качеств человека: *Аҡыл – ҡазна, күңел – йоҙаҡ, тел – асҡыс; Көн яманы бөтөр, тел яманы бөтмәҫ; Татлы тел йыланды өңөнән сығарыр; Тәмле тел – ағыу, әсе тел – дарыу.* Башкирские пословицы фиксируют образ поднятого носа как показатель хвастовства, высокомерия: *Үҙен-үҙе белмәгән – танауын күккә күтәргән; Аҡса – һанаулы, аҡсалы – танаулы; Тәкәбберҙең танауына таяҡ буйламай.*

В башкирских паремиях образ руки становится мерилом нравственности и жизненной состоятельности человека. Энергичная, трудолюбивая рука воспринимается как залог благополучия, т. к. именно трудовые усилия, воплощенные в действии рук, гарантируют счастье и достаток: *Эшләгәндең ҡулынан, уҡығандың теленән билгеле булыр; Бәхет янсыҡта түгел, ҡулда; Ырыҫ тырыш ҡулында; Егәрленең ҡулы ете.* При этом рука – это и инструмент помощи, поддержки, поскольку совместный труд преодолевает многие препятствия: *Ауыр эште күмәк ҡул еңгән; Күмәк ҡулға эш түҙмәй; Ҡулалмашта ҡул талмаҫ, эшләгәндән ҡул ҡалмаҫ*. Рука характеризует не только активного, деятельного, она служит также символом смелого и решительного человека: *Күҙ – ҡурҡаҡ, ҡул – батыр; Ҡыйын эшкә ҡыйыу ҡул; Күңелең ҡурҡһа, ҡулыңа таян.*

В пословицах руки и язык противопоставляются как проявления трудолюбия, умелого отношения к работе и безрезультатного болтливого пустословия: *Тел менән һөйләгәнсе, ҡул менән эшләп күрһәт; Тел һөйләй, ҡул эшләй; Телеңдән килгән ҡулыңдан килһен; Телең һөйләһен, ҡулың эшләһен; Телеңде бәйләп ҡуй ҙа, ҡулыңды эшкә ҡуш.*

С другой стороны, рука в паремиях нередко несёт и негативную семантику, маркируя поступки, противоречащие моральным нормам, например, воровство: *Еңең оҙон булһа булһын, ҡулың оҙон булмаһын; Төймә урлаған дөйәгә лә ҡулын һуҙыр; Теле ҡысытҡан һүҙ боҙор, ҡулы ҡысытҡан эш боҙор; Кеше ҡулындағына нәфсеңде һуҙма.*

Ноги (*аяҡ*) в пословицах используются при выражении движения, пути (*Йөрөгән аяҡҡа йүрмә әләгә),* активной жизненной позиции *(Аяҡ атламаһа, баш йөрөмәй; Дәртле кешенең аяҡ баҫыуы башҡа),* трудолюбия *(Уңған кеше шул булыр – уянғас та аяҡта*), но могут обозначать и лентяя (*Ятҡан аяҡ ял табыр, йөрөгән аяҡ мал табыр; Баш урынына — ҡолаҡ, аяҡ урынына*

— *тояҡ*) [3]. Следы, оставленные ногами, приравниваются к светлым или темным качествам человека: *Аяғың бысраҡ булһа, баҫҡан һайын тап ҡала*.

Оппозиция «добрый» – «злой» чаще выражается при помощи соматизма *йөрәк* ‘сердце’: *Миһырбанлыҡ – йөрәктән, миһырбанһыҙлыҡ – беләктән; Йөрәкһеҙҙән йыраҡ ҡас.* При этом сердце – это центр чувственной жизни человека: *Йөрәктән сыҡҡан һүҙ йөрәккә инә; Һыуыҡ ҡолаҡтан алыр, һыуыҡ һүҙ йөрәктән алыр; Яман һүҙ йөрәккә таш булып ултырыр*. Средоточие силы, удали, энергии – это тоже сердце: *Ауыр эшкә беләк бар, ҡыйыу эшкә йөрәк бар; Ҡарама беләккә, ҡара йөрәккә; Балта һабы беләктән башлана, үткерлеге – йөрәктән.*

Спина в пословицах обозначает поддержку, надежность: *Аталы бала – арҡалы, инәле бала – иркәле; Тауҙай арҡаһы булғандың таштай йөрәге булыр.*

Таким образом, в пословицах соматизмы – это не просто части тела человека, а своего рода маркер этического поведения: приобретая переносное значение, они служат для лаконичной оценки человека. По тому, как человек использует эти части тела или интерпретирует информацию, полученную с их помощью, народная мудрость судит о характере индивида и его месте в обществе.

Пословицы в выражении характера человека разноплановы, в них содержится и истина, «нацеленная на должное, образцовое, этически нагруженное» [2, с. 295], поэтому они характеризуют человека с положительной стороны, в них также подмечается и ложное, лживое, ненужное, плохое, поэтому они описывают человека с отрицательной стороны. В этом им помогают соматизмы, функции и свойства которых переносятся в сферу абстрактных категорий – моральных и этических качеств личности. Голова, глаза, уши, рот, руки, ноги, сердце, спина – все эти соматизмы становятся носителями определенных смыслов, позволяя создавать яркие, лаконичные и запоминающиеся характеристики. Анализ пословиц с компонентами-соматизмами демонстрирует универсальные механизмы формирования оценочных суждений, основанных на телесном опыте человека. Дальнейшее изучение того, как эти соматические выражения служат для изображения человеческого характера в башкирских пословицах, должно сосоредоточиться на изучении их сочетательных возможностей и выражения ими оценки в сочетании с прилагательными качества.

Список источников и литературы:

1. Башҡорт халыҡ ижады. Мәҡәлдәр һәм әйтемдәр. Өфө: Башҡортостан китап нәшриәте, 1980. 472 б.

2. Даутова Р.А. Башкирские пословицы и поговорки: фольклор как инструмент нравственно-патриотического воспитания // Уфимский гуманитарный журнал. 2026. Т. 3. № 3. С. 292–300. https://doi.org/10.31833/sifk/2026.3.3.26

3. Ягафарова Г.Н. Репрезентация понятия *ленивый человек* в башкирском языке // Когнитивные исследования языка. 2025. № 1-1 (62). С. 556-560.

4. Ягафарова Г.Н. Человек в пословичной картине мира башкирского языка // Историческая и социально-образовательная мысль. 2013. № 5 (21). С. 294-299.

© Ягафарова Г. Н., 2026

СЕКЦИЯ 6

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ЭТНОСОЦИОЛОГИИ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 39:004.9

Абсалямов Ю.М.
г. Уфа, Россия

ЦИФРОВАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ ИСТОРИКО-ЭТНОЛОГИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ ЮЖНОГО УРАЛА

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН
№ ГЗ 075-00571-25-00 от 27.12.2024 г. на плановый период 2026 и 2027 годов

Аннотация. *Статья посвящена проблеме цифровой реконструкции историко-этнологического наследия Южного Урала, значительная часть которого остается неопубликованной и существует в виде личных фондов и архивных коллекций. Обосновывается необходимость комплексной ретроспективной оцифровки публикаций ИИЯЛ и ИЭИ УФИЦ РАН, личных фондов старших коллег, а также материалов Научного архива и Научной библиотеки УФИЦ РАН с последующей координацией с республиканскими и федеральными учреждениями – это первое направление. Второе – создание в коллаборации с ИИ-технологиями, прежде всего с мультиагентной ИИ-инженерией, инструментов OCR (Optical Character Recognition) и HTR (Handwriting Text Recognition) для разноязычных исторических документов, семантической разметки, NER (Named Entity Recognition) и исследовательских ИИ-агентов. Отдельно рассматривается работа с фотофондом отдела этнологии ИИЯЛ УФИЦ РАН: компьютерное зрение предлагает теги и черновые аннотации, а подтверждения исследователя дообучают модель на специфике южноуральской экспедиционной фотографии.*

Ключевые слова: *цифровая реконструкция наследия, Digital Humanities, ретроспективная оцифровка архивов, мультиагентная ИИ-инженерия, OCR и HTR исторических документов, компьютерное зрение для фотофонда.*

Absaliamov Yu.M.
Ufa, Russia

DIGITAL RECONSTRUCTION OF THE HISTORICAL AND ETHNOLOGICAL HERITAGE OF THE SOUTHERN URALS

Abstract. *The paper addresses the digital reconstruction of the historical and ethnological heritage of the Southern Urals, much of which remains unpublished in personal funds and archival collections. It substantiates comprehensive retrospective digitization of publications of the Institute of History, Language and Literature and the Institute of Ethnological Research of the Ufa Federal Research Centre, RAS, personal funds of senior colleagues, and materials of the Scientific Archive and Scientific Library, followed by coordination with republican and federal institutions. The second direction is the creation, in collaboration with AI technologies – primarily multi-agent AI engineering – of OCR and HTR tools for multilingual historical documents, semantic markup, NER and research AI agents. Separately, the paper considers work with the photo collection of the Department of Ethnology of the RIHLL, where computer vision proposes tags and draft annotations, and researcher confirmations fine-tune the model.*

Keywords: *digital heritage reconstruction; Digital Humanities; retrospective digitization of archives; multi-agent AI engineering; OCR and HTR for historical documents; computer vision for photo collections.*

В науковедении текущие результаты в любой дисциплине строятся на преемственности. Ученые, пользуясь заделом предшественников, подчас ограничиваются лишь ссылками на их работы, реже – на личные архивные фонды. Юбилейные конференции порой остаются единственным поводом вспомнить о старших коллегах и оценить их вклад.

У любого исследователя до публикации доходит порядка 50–60 % материалов. Часть из них остается неопубликованной, которая затем благодаря родственникам в качестве личного фонда возвращается в ведомственные и государственные архивы, и это в лучшем случае. Но личные фонды носят «печать исследователя», его принципы отбора, поскольку они прошли проблемно-тематическую селекцию, и в этом их неоценимая ценность.

Нынешнее поколение дожило не только до «эпохи Гугла», но и до бурной фазы развития искусственного интеллекта, который предоставляет недоступный ранее инструментарий для проектов в области цифровых гуманитарных наук (Digital Humanities, DH). При этом исследовательская среда гуманитарных дисциплин отличается «индивидуальным» характером труда и почти отсутствием вспомогательного инструментария, кроме карандаша, бумаги и увеличительного стекла. Появление компьютерной техники и приложений, включая платформы ИИ, не сильно поменяло ситуацию в региональных гуманитарных дисциплинах. Справедливости ради отметим: число прорывных проектов с востребованным результатом постепенно растет. Например, Машинный фонд башкирского языка (МФБЯ) – интегрированная информационная система поиска лингвистической информации с внутренними базами данных. Работа над фондом началась в 2006 г. и сегодня он включает генеральный словник, лексикографические, грамматические и экспериментально-фонетические базы, каталоги рукописных и старопечатных книг, диалектологическую базу и корпусные базы текстов. Башкирский язык стал вторым языком России после русского, получившим собственный машинный фонд [1].

Для улучшения ландшафта цифровых гуманитарных наук необходимо изучать опыт коллег. Обращение к материалам международных конференций по DH позволяет определить направления движения. Конгресс по цифровым гуманитарным наукам (Digital Humanities Congress 2026) в Шеффилдском университете (2–3 сентября 2026 г.) был посвящен обмену знаниями, идеями и методами в области DH, включая использование технологий в исследованиях искусства, наследия и гуманитарных наук. Ежегодная конференция ADHO – DH2026 – в Тэджоне (Южная Корея, 27–31 июля 2026 г.) прошла под девизом «Engagement»/(«Вовлеченность»); в программе было заявлено 111 параллельных сессий, 421 доклад и 94 постера, а ключевые доклады были посвящены, в частности, вычислительной стилистике и «живым» индигенным архивам. Магистральные направления сегодня – не только оцифровка, но и распознавание, семантическая разметка, агентные системы и работа с малыми данными в гуманитарных исследованиях [2, 3].

Первое направление – комплексная ретроспективная оцифровка. Предлагается оцифровка публикаций советской и российской историографии профильных дисциплин Института истории, языка и литературы (ИИЯЛ УФИЦ РАН) и Института этнологических исследований имени Р.Г. Кузеева (ИЭИ УФИЦ РАН). Все работы созданы по служебному заданию, поэтому проблем с авторским правом не возникнет. Далее – личные фонды этнографов и антропологов Р.М. Юсупова, Р.Г. Кузеева, Н.В. Бикбулатова, М.Г. Муллагулова и других; а также историков, языковедов, литературоведов, фольклористов (по списку сотрудников в книге «100 лет ИИЯЛ УФИЦ РАН»). Кроме того, это Фонд 3 (ИИЯЛ) Научного архива УФИЦ РАН и отдел редкой книги Научной библиотеки УФИЦ РАН, коллекции отдела фольклористики и аудиокабинета (аудио-, фото- и видеоматериалы экспедиций), отдел этнологии (юсуповская коллекция, фото- и видеоархив), материалы соцопросов, отдел

восточных рукописей (рукописный фонд Г. Б. Хусаинова и аудио-, фото-, видеоматериалы экспедиций), отдел археологии (коллекции).

На втором этапе нужны согласованные планы с республиканскими учреждениями: Национальным архивом Республики Башкортостан и его подразделением – Книжной палатой, Национальной библиотекой имени А.-З. Валиди, Национальным музеем Республики Башкортостан и его филиалами. На третьем этапе – выборочная оцифровка историко-этнологических материалов из фондов федеральных библиотек (РГБ, РНБ, РПИБ, БАН), архивов (РГАДА, РГВИА, РГИА), в том числе архивов соседних областей и краев (Пермский, Оренбургский, Челябинский), музеев (Государственный Эрмитаж, ГИМ, РЭМ и др.).

Второе направление – создание в коллаборации с ИИ-технологиями, в первую очередь с мультиагентной ИИ-инженерией, инструментов OCR (Optical Character Recognition) и HTR (Handwriting Text Recognition), включая разработку интеллектуальной системы распознавания и аналитической обработки разноязычных исторических документов (дореволюционная кириллица, арабская и латинская графика) на основе глубокого машинного обучения. Сюда же относится семантическая разметка текстов и распознавание именованных сущностей (NER, Named Entity Recognition) – технология обработки естественного языка (NLP), семантическая разметка тегами фотонегативов, создание RAG-систем и локальных LLM-моделей.

Более подробнее остановимся на этом: именно здесь открывается наиболее существенный разрыв между текущим уровнем региональной DH и тем, что уже доступно. Речь идет о переходе от оцифровки и «системы распознавания» к исследовательскому ИИ-агенту, способному самостоятельно планировать и выполнять многошаговые задачи. Для гуманитария это означает не освоение нового программного обеспечения, а изменение логики работы: исследователь формулирует задачу на естественном языке, а система предлагает план ее решения, выполняет рутинные операции и возвращает результат на верификацию.

Первая возможность – агентная подготовка данных. Система берет на себя предварительную разметку корпуса: распознает типы документов, предлагает теги для изображений, выявляет несогласованности в метаданных. Исследователь не размечает каждую единицу вручную, а просматривает выборку и подтверждает или отклоняет предложения – эти подтверждения становятся обучающим сигналом, и система адаптируется к специфике фонда. Для редких типов документов система может синтезировать дополнительные обучающие примеры, чтобы не «проваливаться» на них при распознавании.

Вторая возможность – агентная оркестрация распознавания. Система сама определяет, какой инструмент применить к каждому документу: рукописный текст – на распознавание почерка, машинописный – на оптическое распознавание символов, фотографию – на визуальный анализ, аудиозапись – на диаризацию и транскрипцию. Если качество ниже порога, система дообучается на этом типе материала и повторяет обработку. Исследователь получает не россыпь файлов с разным качеством, а консолидированный отчет: что распознано уверенно, что требует ручной проверки, где система «не уверена» и почему.

Третья, наиболее интеллектуальная возможность – агентная аналитика. Здесь система отвечает не на вопрос «что на этой фотографии», а на исследовательский вопрос. Например: «Выявить всех упомянутых в экспедиционных дневниках информантов 1950–1980-х годов и связать их с населенными пунктами и записями фольклора». Агент выполняет задачу в несколько шагов: распознает рукописные страницы с дообучением на почерке конкретного исследователя, извлекает имена и топонимы, сопоставляет их с оцифрованными материалами других фондов, строит граф связей «информант – населенный пункт – жанр – экспедиция» и предлагает интерактивную карту с возможностью уточнения запроса. Исследователь не пишет запросы к базе данных и не сводит таблицы вручную – он формулирует задачу и интерпретирует результат.

Отдельно должна вестись работа с фотофондом. Для корпуса в несколько тысяч отсканированных экспедиционных фотографий система компьютерного зрения на первом проходе предлагает теги по визуальным категориям – «лошадь», «телега», «сенокос», «мечеть», «группа людей», «жилище» – и генерирует черновые аннотации. Исследователь

просматривает выборку, подтверждает или отклоняет теги, и эти подтверждения дообучают модель на специфике южноуральской экспедиционной фотографии: одежде, постройках, орудиях труда, которые плохо представлены в стандартных датасетах, обученных на современных снимках. Более интеллектуальная возможность – не отдельные теги, а выявление сюжетных связей: система группирует фотографии по линиям «сенокос → орудия труда → участники → локация» или «жилище → тип постройки → годы экспедиций», а исследователь проверяет и достраивает эти связи. В результате несколько тысяч снимков перестают быть россыпью и становятся структурированным источником, по которому можно ставить вопросы: какие орудия труда фиксируются на сенокосе в разных районах Южного Урала в 1950–1980-е годы, как меняется тип жилища в экспедиционных фотографиях разных лет.

Как только будет создан аналогичный инструментарий, в качестве первых проектов видятся научное наследие Р.М. Юсупова, З.И. Минибаевой и наших старших коллег-этнографов, этнологов, историков А.З. Асфандиярова, У.Х. Рахматуллина; Фонд 3 Научного архива УФИЦ РАН и Отдел редкой книги Научной библиотеки УФИЦ РАН; совместно с Российским этнографическим музеем – фонды экспедиций по территории Южного Урала, в том числе С. И. Руденко.

Отдача от такой работы не ограничивается академической средой. Для учителей общеобразовательных художественных и музыкальных школ – это готовые учебные материалы (тексты народных песен, эпических сказаний, обрядовых записей в цифровом виде), интерактивные уроки и краеведческие задания на основе подлинных документов, методические рекомендации и повышение квалификации. Для преподавателей исторических и гуманитарных дисциплин, студентов колледжей и вузов – полнотекстовый поиск по архивным документам, источниковедческая практика на реальных документах, курсовые и выпускные работы на основе массовых источников, междисциплинарные проекты и публикационная активность. Для туриндустрии региона – обогащение экскурсионного контента подлинными документами и цитатами, тематические маршруты на основе ГИС-привязки, мобильные приложения с распознаванием объектов, аудиогиды и подкасты, повышение квалификации экскурсоводов. Для медиапространства и социальных сетей – тематические каналы в VK, Rutube, короткие видео формата «архив за 60 секунд», подкасты об истории и культуре, визуальный контент для рекламы, интерактивные форматы (квизы, викторины, квесты) и противодействие фальсификациям.

Конечная цель может быть завязана на создании индустрии ретроспективного культурного контента как способа познакомить публику не только и не столько с гуманитарными науками посредством цифровых медиа, но и с историко-культурным кодом в расширенном контексте. Прошлое не было утрачено – оно просто стало нечитаемым [4]. Задача цифровой реконструкции историко-этнологического наследия Южного Урала в том и состоит, чтобы вернуть этому прошлому читаемость.

Сокращения:

DH (Digital Humanities / Цифровые гуманитарные науки)
ИИЯЛ (Institute of History, Language and Literature, IHLL / Институт истории, языка и литературы)
ИЭИ (Institute of Ethnological Research, IER / Институт этнологических исследований имени Р.Г.Кузеева)
УФИЦ РАН (Ufa Federal Research Centre, RAS / Уфимский федеральный исследовательский центр Российской академии наук)
МФБЯ (Bashkir Language Machine Fund / Машинный фонд башкирского языка)
ADHO (Alliance of Digital Humanities Organizations / Альянс организаций цифровых гуманитарных наук)
РГБ (Russian State Library, RSL / Российская государственная библиотека)
РНБ (National Library of Russia, NLR / Российская национальная библиотека)
ГПИБ (The State Public Historical Library of Russia / Государственная публичная историческая библиотека России)
БАН (Library of the Russian Academy of Sciences, BAN / Библиотека Российской академии наук)

РГАДА (Russian State Archive of Ancient Acts, RGADA / Российский государственный архив древних актов)
РГВИА (Russian State Military Historical Archive, RGVIA / Российский государственный военно-исторический архив)
РГИА (Russian State Historical Archive, RGIA / Российский государственный исторический архив)
ГЭ (State Hermitage Museum / Государственный Эрмитаж)
ГИМ (State Historical Museum, SHM / Государственный исторический музей)
РЭМ (Russian Ethnographic Museum, REM / Российский этнографический музей)
OCR (Optical Character Recognition / Оптическое распознавание символов)
HTR (Handwriting Text Recognition / Распознавание рукописного текста)
NER (Named Entity Recognition / Распознавание именованных сущностей)
NLP (Natural Language Processing / Обработка естественного языка)
RAG (Retrieval-Augmented Generation / Генерация с дополнением из поиска)
LLM (Large Language Model / Большая языковая модель)
ГИС (Geographic Information System, GIS / Географическая информационная система)
VK (VKontakte / ВКонтакте)
Rutube (Rutube / Рутьюб) — российский видеохостинг, аббревиатурной расшифровки нет
URL (Uniform Resource Locator / Унифицированный указатель ресурса)

Список источников и литературы:

1. Машинный фонд башкирского языка. URL: http://mflb2.ru/ (дата обращения: 20.10.2026).

2. Юмашева Ю.Ю. Современные тенденции междисциплинарности в исторической науке: просопография // Уфимский гуманитарный журнал. Т. 3. № 1. С. 121–136.

3. Юнусова А. Б. Цифровые методы и нейросети как мост между case study и человеческим измерением глобальной истории // (Пере)сборка антропологии: контуры дисциплины в меняющемся мире. Тезисы межд. науч. конф. «Четвертый Томский антропологический форум». 22–24 октября 2026 г. Томск: ТГУ, 2026. С. 92–94.

https://news.tsu.ru/upload/iblock/c66/pmtspmfz4b116iz7sbvgz7nu9kfflu0j/programma-TAF2026.pdf (дата обращения: 20.10.2026).

4. Transkribus. URL: https://www.transkribus.org/ (дата обращения: 25.10.2026).

© Абсалямов Ю.М., 2026

УДК 94:325

Авдашкин А.А.
г. Пермь, Россия

ВЬЕТНАМСКАЯ ОБЩИНА В УФЕ: ПОТЕНЦИАЛ ПРИМЕНЕНИЯ УСТНОЙ ИСТОРИИ

Исследование выполнено в рамках проекта Российского научного фонда
№ 25-18-00467, https://rscf.ru/project/25-18-00467/

Аннотация. *Статья посвящена истории вьетнамской общины Уфы, где в последние десятилетия сложилась заметная община вьетнамцев и долгое время работал один из крупнейших вьетнамских рынков. Источниковую базу составили полевые материалы автора. Применение антропологии миграции в качестве теоретико-методологической рамки позволяет рассматривать поднятую проблему через призму опыта, культуры, социальных связей и повседневных практик.*

Ключевые слова: *миграция, вьетнамцы, вьетнамский рынок, устная история, Уфа.*

Avdashkin A.A.
Perm, Russia

THE VIETNAMESE COMMUNITY IN UFA: THE POTENTIAL OF USING ORAL HISTORY

Abstract. *The paper is devoted to the history of the Vietnamese community in Ufa, where a prominent Vietnamese community has formed in recent decades and one of the largest Vietnamese markets operated for a long time. The source base consists of the author's field materials. The use of the anthropology of migration as a theoretical and methodological framework makes it possible to examine the issue raised through the prism of experience, culture, social ties, and everyday practices.*
Keywords: *migration, Vietnamese, Vietnamese market, oral history, Ufa.*

Статья посвящена анализу траекторий мобильности вьетнамских мигрантов [2–4] на примере Уфы, где в последние десятилетия сложилась заметная община вьетнамцев и долгое время работал один из крупнейших вьетнамских рынков. Основу источниковой базы составили полевые материалы автора. Применение антропологии миграции в качестве теоретико-методологической рамки позволяет рассматривать поднятую проблему через призму опыта, культуры, социальных связей и повседневных практик. Методически в основе проекта находится инструментарий устной истории (глубинные неструктурированные интервью) и включенное наблюдение в местах работы и проживания информантов. Имена информантов изменены по согласованию с ними.

Интервью вьетнамских мигрантов, прибывших в конце 1980-х гг., содержали определенное разочарование от приезда в крупные центры СССР. Информанты старшего поколения начинали повествование с ожиданий от поездки в СССР («я знал, что будет тяжело, но ожидал лучшее») [1]. Нередко они акцентировали внимание на том, что приехали с целью приобщиться к результатам и благам социалистического проекта [5–7]. Однако реальность, с которой они столкнулись во время проживания в Советском Союзе, оказалась несколько иной. Бытовая ксенофобия, неустроенность общежитий, постепенная деградация социально-экономического строя в принимающей стране нередко обескураживала информантов. Хотя информанты подчеркивали «тепло и радушие», с которым их приняли, абстрактные лозунги о солидарности и дружбе народов не всегда соответствовали реальному опыту. Информанты отмечали, что не знают об открытых конфликтах между рабочими из Вьетнама и местными жителями, но все же ощущали «себя не в своей тарелке» [1]. Незнание русского языка, особенности быта и поведения вьетнамцев не раз становились предметом насмешек. Отдельно стоит выделить сюжеты, связанные с телесностью. С одной стороны, вьетнамцы не чувствовали себя в Уфе чужаками – их окружало немало местных жителей «азиатского происхождения». По словам информантов, они «не сказать, что сильно выделялись – темный цвет глаз, волос, внешность». Собеседники признавались, что иногда не видели разницы между собой и «башкирами, особенно худенькими». С другой, в быту информанты часто получали «подзатыльники» от местных жителей, поскольку не всегда могли ответить силой. Самый частый сюжет, который, по мнению вьетнамцев, ассоциировался с их присутствием, это «запах селедки» [1].

Существенная часть нарратива была посвящена неожиданным трансформациям из рабочих в предпринимателей. В целом «рынок» как явление и торговля становятся отдельным сюжетом для анализа жизненных путей информантов. Довольно быстро интервьюируемые осознали, что в условиях дефицита многих товаров и зарождения рыночной экономики они могут зарабатывать на торговле. По нашим материалам, основу предпринимательских сообществ вьетнамцев в Уфе формировали рабочие-контрактники. Они приехали работать в поздний СССР или начале 1990-х гг., но, оставшись без постоянных доходов, решили «зарабатывать» в условиях становления рыночной экономики. С одной стороны, это предполагал стресс от того, что пришлось переквалифицироваться в торгашей и челноков, а с

другой, информанты полагали, что это даст им большие возможности «заработать и вернуться во Вьетнам с деньгами». Однако в Уфе их удерживали жилье (арендное или купленное в собственность), наработанные социальные связи, относительно налаженные источники дохода на рыночной торговле. При этом информанты осознавали, что возможностей вернуться на родину или вложиться в другом месте у них просто нет. В итоге Уфа стала одним из мест притяжения деловой активности вьетнамских мигрантов за пределами столичных агломераций. В основном товары крупными партиями приобретались в Москве или в Казани у знакомых вьетнамцев, а потом доставляли в Уфу для последующей реализации. Известно, что аналогичные рынки сложились в Казани, Самаре, Оренбурге и Орске.

Важной темой рефлексии информантов стали экономические преобразования во Вьетнаме. Уезжая в Россию, информанты считали, что переезжают «из бедной страны в богатую», но за последнее десятилетие ситуация сильно изменилась. Уровень жизни в стране исхода заметно вырос и при возвращении поддерживать легенду «успешного бизнесмена из России» становится все труднее. Однако возвращение во Вьетнам с накопленными деньгами становится практически невозможным, поскольку это чревато безработицей и утратой социального статуса. Реализовать стратегию «бизнес – в России, а место жительства – во Вьетнаме» получилось далеко не у всех.

Пополнению и определенной ротации состава изученных сообществ помогала также образовательная миграция. В Уфе в конце 2000-х гг., по данным информантов, официально числилось не менее 100 вьетнамских студентов [1]. В их числе Тан, поступивший по совету родственников и школьного учителя в БГПУ. Учеба давала легальный статус и перспективы после получения диплома, а рынок – широту связей как с вьетнамцами, так и с представителями принимающей стороны. Большинство учащихся вьетнамцев совмещали учебу с работой на рынке, обеспечивая функционирование рыночной инфраструктуры: работали в качестве торговцев, разнорабочих, персонала вьетнамских кухонь, популярность которых стремительно росла. Единовременное пребывание даже нескольких десятков образовательных мигрантов закрывало потребности вьетнамских предпринимателей в персонале.

Старшее поколение ценило связи Тан среди местных и иностранных студентов, которых с его помощью рекрутировали на подработку: «Это помогало быть своим для всех». Тан работал переводчиком, а на старших курсах занимался оформлением документов, консультировал «вьетнамских студентов и трудовых мигрантов из других стран по поводу подработок и др.».

На момент завершения исследования многие информанты жили в Уфе, поскольку их бизнес-интересы, благодаря опыту, полученному в студенческие годы, расширились. Многие информанты или их знакомые переехали в Уфу из Челябинска и других городов Урала, Поволжья. Основной мотив – поиск работы на рынке или в обслуживании инфраструктуры для мигрантов.

По данным информантов, в Уфе проживает почти 1,5 тыс. вьетнамцев, что делает местную общину одной из крупнейших в стране. Причем существенная часть вьетнамцев проживает в Уфе длительное время – порядка 20–30 лет. За эти годы в семьях мигрантов выросли второе и третье поколения. По оценкам участников интервью, дети интегрированы в общество намного лучше: «они лучше знают русский язык, хорошо понимают местных жителей, у них широкий круг общения». Кроме того, община организовывает бесплатные курсы вьетнамского языка для детей – несколько десятков детей в летнее время изучают алфавит, литературу и культуру Вьетнама. Для взрослых действуют курсы русского языка, которые позволяют им интегрироваться в общество.

Среди основных миграционных траекторий информанты выделили отъезд своих знакомых в Москву и Санкт-Петербург, где «больше возможностей для занятия бизнесом». Кроме того, дети, окончившие школы, стремятся к поступлению в столичные университеты. В итоге для таких домохозяйств миграция приобретает семейный характер – родители

пытаются расширять бизнес или искать работу в столичных городах, а их дети едут туда учиться.

Основу вьетнамской общины в регионе составили рабочие-контрактники, прибывшие в конце 1980 – первой половине 1990-х гг. В условиях кризиса на промышленных предприятиях, многочисленных бытовых трудностей и проявлений ксенофобии в повседневной жизни они демонстрировали высокую адаптивность. Происходила достаточно успешная трансформация информантов из рабочих в предпринимателей, что позволило им преуспеть и создать условия для привлечения соотечественников из бедных сельских районов страны исхода. В XXI в. Уфа стала одним из заметных центров активности вьетнамских предпринимателей за пределами столичных агломераций. В Уфе возник рынок, где вьетнамские торговые сети занимали большую часть площади, что местные жители маркировали его как «вьетнамский». За эти десятилетия в семьях вьетнамских мигрантов появились второе и третье поколения. Процессы в общине вьетнамцев на современном этапе характеризуются достаточно высокой степенью интеграции новых поколений в принимающее общество, а община прилагает усилия для консолидации вьетнамцев, проживающих в Уфе (публичная активность, языковые курсы и др.).

Список источников и литературы:

1. Полевые материалы автора (ПМА), 2023–2026 гг. г.Уфа.
2. Рязанцев С.В., Ле Дык А., Фунг Хай Х., Моисеева Е.М. Вьетнамская диаспора в России и ее вклад в развитие двусторонних отношений // Вьетнамские исследования. 2022. Т. 6. № 3. С. 34–45.
3. Соколов А. Вьетнамцы в России: История миграций и диаспоры // Восток на Востоке, в России и на Западе: Трансграничные миграции и диаспоры / Под ред. С. Панарина. СПб.: Нестор-История, 2016. С. 145–158.
4. Храмова М.Н., До Л. Вьетнамские предприниматели в России: Иммиграция, проблемы ведения бизнеса и перспективы сотрудничества // ДЕМИС. Демографические исследования. 2023. Т. 3. № 2. С. 119–133.
5. Hoang L.A. Migrant immobilities in the periphery: Insights from the Vietnam-Russia corridor // Mobilities. 2023. Vol. 18. Iss. 6. P. 985–999.
6. Hüwelmeier G. Socialist Cosmopolitans in Postsocialist Europe // Journal of Vietnamese Studies. 2017.Vol. 12. Iss. 1. P. 126–154.
7. Schwenkel C. Vietnamese in Central Europe // Journal of Vietnamese Studies. 2017. Vol. 12. Iss. 1. P. 1–9.

© Авдашкин А.А., 2026

УДК 39: 94 (575.41)

Атдаев С.Д.
г. Ашхабад, Туркменистан

ЭЗИЗ-СЕРДАР И ЕГО РОЛЬ В СОБЫТИЯХ 1884 г. В МЕРВЕ

Аннотация. *Статья посвящена жизни и деятельности известного лидера Мерва Эзиз-сердара. После захвата войсками российской империи крепости Гек-тепе 12 января 1881 г., независимым оставался Мервский оазис, который впоследствии, в январе 1884 г., выбирает бескровное подчинение. Однако этому решению предшествовала долгая и кропотливая работа российских агентов и переговорщиков. Среди тех, кого удалось убедить в бессмысленности дальнейшего сопротивления Мерва, оказался Эзиз-сердар.*

Ключевые слова: *Закаспийская область, Мерв, Российская империя, Эзиз-сердар, агенты, переговоры.*

Atdaev S.J.
Ashgabat, Turkmenistan

EZIZ-SERDAR AND HIS ROLE IN THE EVENTS OF 1884 IN MERV

Abstract. *This article is devoted to the life and work of the renowned Merv leader, Eziz Serdar. After the capture of the Gök-Tepe fortress by Russian Imperial troops on January 12, 1881, the Merv oasis remained independent, but subsequently, in January 1884, it chose bloodless submission. However, this decision was preceded by long and painstaking work by Russian agents and negotiators. Eziz Serdar was among those convinced of the futility of Merv's continued resistance.*
Keywords: *Transcaspian region, Merv, Russian Empire, Eziz Serdar, agents, negotiations*

Эзиз-сердар в документах часто обозначается как Эзиз-Гараерме [8, с. 7]. Проживал он в Мерве и принадлежал к туркменскому племени Теке. Его племенная принадлежность выглядит так: племя Теке – крыло Тогтамыш – колено Векиль – род Ак-Векиль – ковум Гараерме. Его отца звали Бадал, и потому в документах Эзиз-сердар фигурирует под фамилией Бадалов. Жил он в Мерве и имел двух или трех жен, а также двух сыновей. Все они проживали в Мерве. Эзиз-сердар имел также двух братьев Овез-батыра и Озбек-батыра, которые пребывали в Теджене [4, с. 163].

Эзиз-сердар слыл отчаянным предводителем военных набегов-аламанов, совершаемых на территорию соседних государств. По этой причине правитель Келата Бегбуд-хан приглашает его охранять границы ханства в иранском Келате. Получив от Бегбуд-хана землю и воду, Эзиз-сердар поселяется в пределах Келата со своими соплеменниками из Мерва и Ахала. Однако со временем у сердара возникают разногласия с Бегбуд-ханом, из-за которых он оставляет Келат. Тогда Эзиз-сердар начинает завязывать дружественные отношения с сыновьями бывшего главы Ахала Нур-Берды-хана (1826–1880) Махтум-Кули-ханом (1854–1923) и Юсуп-ханом (1865–1919), которые, через посредничество Эзиз-сердара, не прочь были наладить связи с руководством Закаспийской области России [8, с. 7–8].

Власти Закаспийской области предпринимают усилия по присоединению Мервского оазиса мирным путем, и организуют кампанию по возвращению удалившихся в 1881 г. в Мерв беженцев обратно в Ахал. К старшинам и ханам Мерва отправляются письма с просьбой прекратить бессмысленное сопротивление и решить все мирным путем.

В начале 1881 г. Эзиз-сердар приезжает в Ашхабад к генералу М.Д. Скобелеву (командующий второй Ахалтекинской экспедицией с января 1880 по апрель 1881 гг.) и сообщает о своей готовности быть посредником для передачи посланий мервским аксакалам и почетным людям. Однако руководство Закаспийской области пока еще не очень доверяет Эзиз-сердару [6, с. 119]. Одновременно с этим М.Д. Скобелев приказывает полковнику А.Ф. Арцишевскому (1829–1895) заняться обустройством жизни в занятом крае. 24 января 1881 г. в письме начальнику туркестанского отряда полковнику А.Н. Куропаткину (1848–1925) Скобелев указывает: «некоторым влиятельным семействам я приказал помочь серьезно». 15 апреля 1881 г. начальник штаба Закаспийской области Н.И. Гродеков (1843–1913) пишет уже Эзиз-сердару: «Великий Сердар (генерал Скобелев – С. А.) белого царя раз и навсегда объявил всему народу Ахала аман (прощение, милость – *С. А.*) и пригласил его вернуться на свои земли» [2, с. 410, 412, 418; 7, с. 496].

Положение в Мерве продолжает оставаться сложным. Часть населения оазиса понимает, что положение безнадежно. Они видят, что Российская империя в 1840-х гг. подчиняет себе казахов Старшего жуза, в 1868 г. – Бухарский эмират, в 1873 г. – Хивинское ханство и в 1876 г. окончательно Кокандское ханство, образуя на ее основе Ферганскую область.

Другая же часть жителей Мерва все еще надеются на помощь соседей. В июле 1881 г. группа старшин едет в Хорасан к его правителю Сепах-Салару, но не получает положительного ответа. Посольство, направленное к эмиру Афганистана Абдур-Рахман-хану (эмир Афганистана с 1880 по 1901 гг.), также оказалось безуспешным. Именно эту депутацию

возглавлял Эзиз-сердар в качестве «личного друга эмира». Также Эзиз-сердар, по поручению Махтум-Кули-хана, везет письмо к англо-индийским властям в Пешаваре**.**

Мервская депутация просила покровительства у бухарского эмира. При этом она добивалась того, чтобы эмир отпустил в Мерв туркмена Гара-Шейтана, занимавшего у него пост главнокомандующего – дадха. Гара-Шейтан происходил из текинского колена Бег. Он остался служить в Бухаре после того, как в 1868 г. Говшут-хан с 3000 всадниками из Мерва предпринял попытку прийти на помощь эмиру в его войне против России. Планировалось, что Гара-Шейтан, вернувшись в Мерв, станет наместником бухарского эмира в оазисе. Но и эта миссия не удалась. Бухарский эмир не согласился отпустить своего дадху в Мерв.

Российские власти в своей политике примирения с Мервом определенную ставку делают на Махтум-Кули-хана. Прочно осевший в Мерве Махтум-Кули-хан со временем стал осознавать, что примирение с Россией неотвратимо. Соратник Махтум-Кули-хана Дыкма-сердар 27 марта уже возвратился с повинной в Ашхабад. 29 марта 1881 г. Махтум-Кули-хан решается написать письмо, в котором обещает прибыть в Ашхабад. В этом деле он пользуется услугами Эзиз-сердара. Последний 15 апреля 1881 г. получает письмо от начальника штаба Ахал-текинской экспедиции генерал-майора Н.И. Гродекова, в котором говорится о прощении туркмен и их приглашении вернуться на земли Ахала. В том же месяце Эзиз-сердар присылает генералу Скобелеву письмо, в котором предлагает свои услуги по проведению переговоров с мервскими ханами. Он просит помиловать Махтум-Кули-хана и дать ему дозволение вернуться в Ахал вместе с его братом Юсуп-ханом. Эзиз-сердар «даже брался лично доставить к Скобелеву Махтум-Кули-хана» [3, с. 48; 8, с. 8].В августе 1881 г. в Ашхабад приезжает брат Эзиз-сердара Овез-сердар. 6 марта 1882 года от текинского крыла Тогтамыш заключено условие с Эзиз-сердаром [6, с. 120, 122]. Политическая ситуация в регионе осложнялась действиями англичан, которые всячески поощряли военную активность афганских властей на границе с туркменами. В мае 1883 г. житель Пенде Молла-Ахун-Назар-ишан сообщал Махтум-Кули-хану, что правитель Герата вместе с Эзиз-сердаром отправился в Капыр-гала к английским войскам. По приказу афганского эмира Абдур-Рахман-хана, их начальник с 1000 сарбазами приехал на реку Мургап и закрепился там. По сообщению другого сарыкского старшины, афганцы близ поселений сарыков поселили на Мургабе племена Джемшид, Хезаре и Пурус-клой [9, с. 128–129].

Ситуация в Мерве обостряется. В связи с отъездом Махтум-Кули-хана в составе туркменской делегации на торжества по случаю коронования Александра III в мае 1883 г., мервские жители вновь выбрали себе в ханы Гаджар-хана (1821–1885) и сына Балкары-хана [9, с. 129]. Эзиз-сердар становится на сторону Гаджар-хана и вместе с ним начинает склонять население оазиса обратиться за помощью к правителям Ирана и Афганистана. Однако дипломатическая деятельность российской империи привела к тому, что 1 января 1884 г. жители Мерва на общем собрании приняли решение о мирном исходе дела и признании власти Российской империи.

Как видим, к моменту прихода российских войск в пределы мервского оазиса, позиция Эзиз-сердара кардинально меняется. Он становится сторонником Гаджар-хана и начинает ориентироваться на политику афганских и британских властей. С появлением российских войск в Мерве в 1884 г. Эзиз-сердар удаляется в Афганистан. Российский дипломатический чиновник Н.В. Чарыков (1855–1930) приводит слова своих туркменских проводников о том, что Эзиз-сердар удалился в Герат. Позже к нему присоединился его сын [10, с. 148].

Эзиз-сердар пришел со своим подразделением из Серахса и поступил на службу к эмиру Абдур-Рахман-хану, которого он поддерживал в борьбе за афганский престол. Как указывалось, в награду за это Эзиз-сердар получил землю под Гератом в районе Кешавара и ежегодную пожизненную субсидию зерном.

Относительно первого брата Эзиз-сердара Овез-сердара следует отметить, что он был лидером тедженских Теке (род. в 1847 г.–?). В августе 1881 г. он вместе с Ходжа-Кули-ханом в составе 25 представителей жителей Теджена прибывает в Ашхабад к начальнику Закаспийской области Ф. Рербергу (начальник Закаспийской области с мая 1881 г. по март

1883 г.) и выражает свою лояльность российским властям [6, с. 120]. Позже, в сентябре 1882 г. Овез-сердар сопровождает прапорщика Хабалова, производившего съемку по пути от Кака до Сарахса. В феврале 1883 г. Овез-сердар сопровождает русский отряд коншинского каравана от Теджена до Мерва.

Сообщение об Озбек-батыре весьма скромны. Следует отметить, что при описании событий хивинского похода Мухаммет-Эмин-хана (1845–1855) в 1855 г. на Сарахс, среди туркменских имен всплывает некая личность Озбек-Клыч [5, с. 261].

Следующую информацию мы находим у М. Алиханова, который писал, что Озбек-батыр даже отправился в Кабул с предложением устроить подчинение Мерва Афганистану. Озбек-батыр был лично знаком с Абдур-Рахман-ханом. Когда политическая ситуация в Афганистане усложнилась, Абдур-Рахман-хан покинул страну и некоторое время скрывался у Озбек-батыра [4, с. 163]. Позже Абдур-Рахман-хан возвращается на родину, принимает у себя Озбек-батыра и осыпает его подарками. Однако, когда Мерв в 1884 г. был присоединен к России, он приказывает повесить Озбек-батыра [1, с. 88].

Как видно из приведенного материала, Эзиз-сердар был человеком сложной судьбы. Сначала он занимается разбоями на границе с Ираном. Затем примиряется и служит за вознаграждение в Келате. Когда остро встает вопрос о судьбе Мерва, он предлагает свои посреднические меры между властями Закаспийской области и мервскими ханами и старшинами.

В Мерве на тот момент сформировались две партии. Одна была готова пойти на уступки властям Закаспийской области, так как видела в каком положении оказалось население Ахала после оказания ими военного сопротивления. Другая партия пыталась путем переговоров сохранить за Мервом право относительной самостоятельности и независимости. На этой позиции стояли Эзиз-сердар, Кара-Кули-хан и ряд других руководителей. Однако установка генерала А.В. Комарова (начальник Закаспийской области с 1883 по 1890 гг.) была непреклонна и требовала полного подчинения жителей Мерва. В итоге Эзиз-сердар со своими близкими людьми удалился в Герат, где и провел остаток своей жизни.

Подытоживая, хочется отметить ту важную роль, которую сыграл Эзиз-сердар для мирного решения возникшей ситуации. Он был весьма известной личностью в Мерве. Своего авторитета он добился в результате неоднократных удачных военных набегов на соседний Иран. Отдавая должное его смелости, сам правитель иранского Келата Бегбуд-хан приглашает его на службу охранять приграничные районы. Когда же к границам мервского оазиса подступают войска российской империи, Эзиз-сердар от имени влиятельных лиц Мерва Махтум-Кули-хана и Юсуп-хана начинает играть посредническую роль в деле установления связей с властями Закаспийской области. Он встречается с генералом Скобелевым, подключая к этому делу своего брата Овез-сердара.

Политическая обстановка в оазисе вынуждает жителей Мерва искать и другие пути решения сложившейся обстановки. Переговоры ведутся с официальными представителями Ирана, Афганистана, а также уже подвластных России Бухары и Хивы. Здесь свою деятельность проявляет другой брат Эзиз-сердара Озбек-батыр. Однако все эти старания оказываются тщетными, так как влияние военно-политической мощи российской империи и ее дипломатические шаги приводят к тому, что она прочно утверждает свои позиции в оазисе. Эзиз-сердар вместе с Кара-Кули-ханом напрасно пытаются сохранить хоть какую-то независимость Мерва. Неудача в этом деле приводит к тому, что Эзиз-сердар покидает Мерв и уходит в Герат.

Роль Эзиз-сердара в судьбе мервского оазиса весьма велика. Для верного решения будущего жителей Мерва он использовал все возможные усилия и приложил к этому делу весь свой авторитет. Каждый его поступок и деяния в этом направлении представляют собой отдельные эпизоды, которые в совокупности создали ту мозаику, которая позволила мирно разрешить трудную ситуацию в регионе. Для разрешения сложившейся проблемы предлагались различные варианты, в том числе и военное сопротивление. Однако Эзиз-сердар выбрал мирный путь переговоров и стоял на этой позиции до самого конца.

Список источников и литературы:
1. Алиханов-Аварский М. Закаспийские воспоминания. 1881–1885 // Вестник Европы. СПб., 1904. № 9. С. 73–125.
2. Арцишевский А.Ф. Михаил Дмитриевич Скобелев в Ахалтеке. 1880–1881. Очерк и его письма // Русская Старина. 1883. № 5. С. 387–432.
3. Атдаев С.Дж. Мерв 1881–1884 гг.: шаги дипломатии // Россия и мир в исторической ретроспективе: материалы XXXII Международной научной конференции. Санкт-Петербург: Изд. СПбГУПТД, 2026. Т. 1. С. 45–51.
4. Бабаева А. К истории расселения туркменских племен теке и сарык на территории Афганистана в XIX–XX вв. // Проблемы истории и этнографии советских и зарубежных туркмен. Сборник статей. Ашхабад: Ылым, 1990. С. 162–169.
5. Материалы по истории туркмен и Туркмении. 1938. Т. 2. М., Л.: Изд-во АН СССР, 700 с.
6. Отчет о состоянии войск Закаспийской области со времени окончания Ахал-Текинской экспедиции до 1-го января 1890 года. Асхабад: Тип. штаба Закаспийской области, 1891. 171 с.
7. Присоединение Туркмении к России (сборник архивных документов). 1960. Ашхабад: АН Туркм. ССР, 824 с.
8. Семенов А.А. Очерки из истории присоединения вольной Туркмении (1881–1885 гг.). По архивным данным. Ташкент, 1909. 122 с.
9. Тихомиров М.Н. Присоединение Мерва к России. М.: Изд. вост. лит-ры, 1960. 240 с.
10. Чарыков Н.В. Описание поездки по берегам р. Теджена-Герируда // СМА. СПб: Военная типография, 1884. Вып. 13. С. 138–170.

© Атдаев С.Д., 2026

УДК 94 (470.57)

Ахмадиева Н.В.
г. Уфа, Россия

БАШКИРИЯ В УСЛОВИЯХ ПЕРЕСТРОЙКИ: ПОЗИЦИЯ РЕСКОМА КП РСФСР (ФЕВРАЛЬ-АПРЕЛЬ 1991 г.)

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН № ГЗ 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов.

Аннотация. *Статья посвящена анализу идеологических и политических позиций Башкирского республиканского комитета Коммунистической партии (далее – КП) РСФСР в период кризиса перестройки (1989–1991 гг.) и написана на основе архивных материалов Национального архива Республики Башкортостан. В условиях ускоряющегося распада СССР и катастрофического падения уровня жизни населения, партийные элиты Башкирии пытались сформировать альтернативную модель перехода к рыночной экономике – «социалистическую рыночную экономику с регулированием», основанную на сохранении коллективной собственности, социальной справедливости и многоукладности. Научная новизна работы заключается в том, что впервые на основе архивных протоколов идеологической комиссии воссоздана целостная картина «партийного сопротивления» перестройке, не сводящаяся к консерватизму, а представляющая собой сложную, многоуровневую стратегию адаптации. Статья пересматривает традиционные представления о пассивной роли КПСС в последние годы перестройки, демонстрируя ее способность к стратегическому планированию в условиях кризиса.*

Ключевые слова: *Башкирская ССР, КП РСФСР, социально-экономический кризис, приватизация, рыночная экономика, 1991 год.*

Akhmadieva N.V.
Ufa, Russia

BASHKIRIA UNDER PERESTROIKA: THE POSITION OF RESKOM COMMUNIST PARTY OF THE RSFSR (FEBRUARY-APRIL 1991)

Abstract. *This article analyzes the ideological and political positions of the Bashkir Republican Committee of the Communist Party of the RSFSR during the perestroika crisis (1989–1991). The study's scientific novelty lies in its ability to reconstruct, for the first time, a comprehensive picture of «party resistance» to perestroika based on the archival minutes of the ideological commission. This picture is not reducible to conservatism, but represents a complex, multi-layered adaptation strategy. The article reexamines traditional notions of the passive role of the CPSU in the final years of perestroika, demonstrating its capacity for strategic planning in times of crisis.*

Keywords: *Bashkir SSR, Communist Party of the RSFSR, socioeconomic crisis, privatization, market economy, 1991.*

Начало 1990-х годов – время глубоких социально-экономических и политических трансформаций в СССР. Исследуемый период (февраль-апрель 1991 г.) ознаменовался нарастающим экономическим кризисом, поиском новых форм хозяйствования и обострением межнациональных отношений в Советском Союзе. С 11 октября 1990 г., после принятия Декларации о государственном суверенитете, Башкирская Автономная Советская Социалистическая Республика (БАССР) стала именоваться Башкирской Советской Социалистической Республикой (Башкирская ССР) или просто Башкортостаном. Изучение архивных материалов, отражающих позицию Башкирского республиканского комитета КП РСФСР, позволяет глубже понять механизмы принятия решений, противоречия эпохи и реальное положение дел в одном из ключевых регионов страны. Особую актуальность приобретает анализ формирования партийной позиции в условиях трансформации экономической системы и нарастающего суверенитета союзных республик, что в дальнейшем привело к распаду СССР. Исследование данного периода помогает реконструировать причины и предпосылки событий, определивших дальнейшее развитие как Республики Башкортостан, так и страны в целом. Основным источником для написания статьи послужили документы и материалы Национального архива Республики Башкортостан «Планы работы и протоколы заседаний комиссии по вопросам идеологии, пропаганды и агитации» Башкирского республиканского комитета КП РСФСР», охватывающие период с 8 февраля по 16 апреля 1991 года [Ф. 122. Оп. 233. Д. 132].

Изучение временного отрезка 1989–1991 гг. в Башкортостане имеет высокую научную и политическую актуальность [1, с. 228; 2, с. 41–42]. Во-первых – это ключевой этап формирования современной российской и постсоветской политической культуры, включая трансформацию партийной системы, национальной политики и экономических моделей. Во-вторых, в условиях современного роста региональной идентичности и дискуссий о многоукладной экономике и социальной справедливости, опыт Башкирского рескома КП РСФСР представляет собой уникальный исторический случай, демонстрирующий, как партийная элита пыталась сбалансировать рыночные реформы с социальной защитой. В-третьих, в условиях растущего интереса к архивным источникам периода распада СССР, работа вносит вклад в пополнение архивной базы по партийной истории на национальных периферия, где традиционно доминируют центральные нарративы. Наконец, анализ идеологических дискуссий внутри КПСС позволяет понять, почему «демократические» силы в 1991 г. победили не благодаря своей идеологической привлекательности, а благодаря отсутствию у коммунистов единой, убедительной альтернативы.

Архивное дело содержит проект позиции идеологической комиссии Башкирского республиканского комитета КП РСФСР по стабилизации социально-экономической ситуации, разгосударствлению и приватизации собственности. Документ является ключевым для

понимания официальной линии партии в регионе по данным вопросам. Он дает оценку экономического кризиса, указывает на его причины (ошибки перестройки, сущность административно-командной экономики) и определяет первоочередные задачи: оздоровление финансовой системы, стабилизация производства, реформа ценообразования, социальная защита населения. Документ подчеркивает важность привлечения партийных кадров к практической работе, обеспечения единства действий различных органов власти и общественных организаций. Особо отмечалась необходимость поддержки профсоюзов и обеспечения социальной справедливости для всех категорий трудящихся, включая индексацию доходов и компенсацию роста цен [НА РБ. Ф. 122. Оп. 233. Д. 132. Л. 7–11].

Анализ архивных источников позволяет увидеть как официальную позицию руководства Коммунистической партии в регионе, так и острые дискуссии и конфликты, разворачивающиеся на фоне глубокого кризиса. В них отражена попытка партии сохранить контроль над ситуацией, предложить пути выхода из кризиса, но при этом демонстрировалась определенная идеологическая зашоренность и неспособность полностью отказаться от устаревших догм.

Партийное руководство Башкортостана признавало глубокий экономический кризис, достигший опасной черты с угрозой «разрушительных социальных потрясений». В качестве причин кризиса указывались как просчеты перестройки, так и глубинные причины, связанные с сущностью административно-командной экономики: бесхозяйственность, расточительность, отсутствие экономических стимулов. Главной задачей на ближайший период определялось оздоровление экономической обстановки через «чрезвычайные стабилизационные меры» и построение «основ регулируемой рыночной экономики». Акцент делался на «немедленной разработке и осуществлении мер по оздоровлению финансовой системы, денежного обращения, стабилизации производства, реформе ценообразования, нормализации потребительского рынка, социальной защите населения». Подчеркивалась важность активного участия партийных организаций, коммунистов – народных депутатов, руководителей в разработке и осуществлении мер по стабилизации. Партийным организациям предлагалось не быть сторонними наблюдателями, а осуществлять «анализ процессов, прогнозирование их последствий и воздействие на них» [НА РБ. Ф. 122. Оп. 233. Д. 132. Л. 7]. Особое внимание уделялось обеспечению социальной справедливости, занятости, защите «слабо защищенных слоев населения», «упреждающей компенсации им роста цен, индексации доходов». Для партийных организаций звучали призывы к тесному сотрудничеству с профсоюзами [НА РБ. Ф. 122. Оп. 233. Д. 132. Л. 7].

Курс на разгосударствление и приватизацию собственности рассматривался как необходимый, но при этом акцентировалось, что переход к рыночным отношениям должен сопровождаться формированием многоукладной экономики, которая максимально учитывала бы интересы трудящихся. Особо подчеркивалась необходимость сохранения преобладания общественных, коллективных форм собственности как основы «рыночной экономики социалистической ориентации» [НА РБ. Ф. 122. Оп. 233. Д. 132. Л. 10].

Утверждалась необходимость формирования многоукладной экономики с преобладанием общественных и коллективных форм собственности. Подчеркивалась важность социальной защиты крестьян, недопущение насильственной деколлективизации, поддержка новых форм хозяйствования (крестьянских, кооперативных, арендных). Особо отмечалась необходимость преобразования колхозов и совхозов в кооперативы и ассоциации на основе коллективно-долевой собственности, что соответствовало «социалистической ориентации экономики» и позволяло избежать спада сельскохозяйственного производства [НА РБ. Ф. 122. Оп. 233. Д. 132. Л. 10–11].

В начале 1991 г. КП РСФСР в Башкирии, как и в целом по стране, находилась в состоянии поиска новой стратегии, пытаясь адаптироваться к стремительно меняющимся условиям, но при этом сохраняя многие элементы идеологической и организационной преемственности. Ситуация требовала радикальных решений, однако предложенные меры были достаточно консервативны, что способствовало дальнейшему углублению системного кризиса.

На заседании Рескома КП РСФСР 16 апреля 1991 г. обсуждались основные принципы деятельности Башкирской республиканской партийной организации по осуществлению национальной политики КПСС. Подчеркивалась необходимость сохранения СССР как федерации, но с расширением прав республик. Критиковалась идея конфедеративного устройства, которую партия считала угрозой единству государства: «В условиях обострения национальных противоречий и стремления ряда республик к суверенитету необходимо сохранять СССР как федерацию, гарантирующую права всех национальностей. Конфедеративное устройство приведет к распаду страны и усилению межэтнических конфликтов» [НА РБ. Ф. 122. Оп. 233. Д. 132. Л. 36].

На заседании идеологической комиссии рескома прокурор БССР В.И. Кадонцев и заместитель заведующего идеологическим отделом А.Н. Аринин высказали предостережения относительно проектов Конституции РСФСР, отмечая риск правовой неразберихи в случае приоритета республиканских законов над союзными. «Принятие Конституции РСФСР в нынешнем виде создаст правовую неразбериху, так как республиканские законы будут противоречить союзным. Это подорвет единство правового пространства и усилит центробежные тенденции» [НА РБ. Ф. 122. Оп. 233. Д. 132. Л. 61].

Ключевой проблемой стало обострение обстановки после повышения цен. По данным комиссии, около половины населения республики оказалось на грани бедности: средний доход трудящихся (205 рублей) после роста цен соответствовал 51 рублю в прежних масштабах. Особую тревогу вызывало положение пенсионеров (900 тыс. человек) и учащейся молодежи (767 тыс. человек). Цитата из аналитической записки: «Повышение цен на товары первой необходимости привело к резкому снижению уровня жизни населения. Средний доход трудящихся после индексации соответствует 51 рублю в прежних ценах, что ставит под угрозу социальную стабильность» [НА РБ. Ф. 122. Оп. 233. Д. 132. Л. 62]. Комиссия по вопросам идеологии, пропаганды и агитации констатировала неспособность центра обеспечить социальную стабильность и призывала к экстренному пленуму рескома для выработки мер.

В обращении Башкирского рескома КП РСФСР от 17 марта 1991 г. содержался призыв к сохранению СССР как федерации, гарантирующей права всех национальностей: «В условиях кризиса необходимо сохранять СССР как федерацию, обеспечивающую права всех национальностей. Развал Союза приведет к хаосу и межэтническим конфликтам» [Ф. 122. Оп. 233. Д. 132. Л. 37]. Несмотря на критику тоталитарных методов, партия продолжала настаивать на марксистско-ленинской платформе, подчеркивая «патриотический долг» в поддержке СССР.

Таким образом, анализируемые архивные материалы позволяют сделать вывод о двойственной позиции Коммунистической партии в Башкирской ССР в начале 1991 г. Партийное руководство признавало глубину экономического кризиса и необходимость его преодоления, включая элементы рыночных реформ, разгосударствления и приватизации, но с обязательным сохранением «социалистической ориентации» и преобладания коллективных форм собственности. Вместе с тем, партия стремилась сохранить контроль над экономическими и политическими процессами, вовлекая свои структуры в решение социально-экономических проблем.

Список источников и литературы:

1. Ахмадиева Н.В. Динамика молодежной политики, девиаций и институциональных трансформаций в Башкирской АССР в годы перестройки (1985–1991 гг.) // Уфимский гуманитарный журнал. 2026. Т. 3. № 2. С. 228–235.

2. Сулейманова Р.Н. Историческая наука в Башкортостане: становление, итоги и перспективы развития // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. № 1. С. 37–43.

3. Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. 122. Оп. 233. Д. 132.

© Ахмадиева Н.В., 2026

УДК 94(470.57)+398.22

Буляков И.И., Гайнуллин Д.А.
г. Уфа, Россия

ЛЕГИТИМАЦИЯ НОГАЙСКОЙ ВЛАСТИ НАД БАШКИРАМИ И ЕЕ ОТРАЖЕНИЕ В ЭПОСЕ «ИДУКАЙ И МУРАДЫМ»

Аннотация. *В статье рассматриваются механизмы легитимации ногайской власти над башкирами в XV–XVI вв. и их отражение в историческом эпосе «Идукай и Мурадым». Отказавшись от чингизидской парадигмы государственности, ногайские бии опирались на военно-демографическое превосходство и институт чингизидского наместничества, а утраченную правовую легитимность стремились восполнить генеалогическим мифом о происхождении правящего рода от святого Баба-Тукляса. После ухода основной массы ногаев из края память об их политическом верховенстве сохранилась в «башкиризированной» форме – в образах Идукая (Едигея) и Мурадыма (Нурадина), превращенных в защитников башкирской земли от тирании хана Тохтамыша. Ассимиляция части оставшихся ногаев в башкирской среде подтверждается сохранением в некоторых башкирских родах наследственных ногайских титулов мирза/мурза.*

Ключевые слова: *Ногайская Орда, башкиры, легитимность власти, эпос «Идукай и Мурадым», Баба-Тукляс, этническая ассимиляция.*

Bulyakov I.I., Gainullin D.A.
Ufa, Russia

LEGITIMATION OF NOGAI RULE OVER THE BASHKIRS AND ITS REFLECTION IN THE EPIC "IDUKAI AND MURADYM"

Abstract. *The article examines how the Nogai authorities legitimized their rule over the Bashkirs in the 15th–16th centuries, relying on Chinggisid governors and a genealogical myth tracing the ruling house to the saint Baba-Tuklas. After most Nogais left the region, the memory of their supremacy survived in "Bashkirized" form in the epic "Idukai and Muradym", whose heroes – Edige and his son Nuraddin – became defenders of Bashkiria against Khan Tokhtamysh. Surviving mirza/murza titles in some Bashkir clans confirm the assimilation of the remaining Nogai groups.*

Keywords: *Nogai Horde, Bashkirs, legitimacy of power, epic "Idukai and Muradym", Baba-Tuklas, ethnic assimilation.*

Присоединение Башкирии к владениям ногайских биев в конце XV – первой трети XVI в. поставило перед новыми властителями края задачу, с которой прежде не сталкивались ни золотоордынские ханы, ни их казанские и сибирские преемники: как обосновать свое господство над народом, формально равным самим ногаям по происхождению и социальному устройству. Ногайская правящая знать, восходившая к темнику Едигею, сознательно порвала с чингизидской традицией, на которой держалась легитимность власти во всех постордынских государствах. Взамен утраченного правового основания она была вынуждена искать иные, менее универсальные способы удержания покоренного края – от прямого принуждения до мифотворчества. Цель настоящей статьи – показать, что комплекс этих компенсаторных механизмов лег в основу не только реальной практики ногайского управления Башкирией, но и позднейшей исторической памяти о нем, зафиксированной в башкирском эпосе «Идукай и Мурадым».

Показательно, что сами башкиры так и не признали за ногайскими биями суверенного права распоряжаться их землей и судьбой. Об этом красноречиво свидетельствует институт тарханства: башкирские старшины из родов, плативших ясак ногаям, регулярно получали тарханные ярлыки и земельные пожалования, но исключительно от казанских ханов,

обладавших признанным чингизидским правом на такое пожалование, и притом на территории в пределах самого Казанского ханства, а не в Башкирии [7, с. 41]. Один и тот же человек оказывался одновременно привилегированным подданным легитимного хана и рядовым данником ногайского бия – асимметрия, прямо обнажавшая разницу в статусе двух властей в глазах самих башкир.

Не имея правового языка для интеграции покоренного населения, ногайские правители компенсировали его отсутствие военно-демографическим давлением. По подсчетам Р.Г. Кузеева, население Ногайской Орды в первой половине XVI в. в несколько раз превышало башкирское, а военный перевес ногайской конницы исключал саму возможность организованного сопротивления [5, с. 258–260]. В край пришли не отдельные завоевательные отряды, а целые племенные объединения со скотом и семьями, занявшие лучшие кочевья по Яику и Белой, – обстоятельство, зафиксированное и в самих башкирских шежере, называющих ногаев «бесчисленными». Покорение, таким образом, опиралось не на признанное право, а на голую силу, что и делало положение ногаев в крае структурно неустойчивым.

Осознавая шаткость собственного положения, ногайская верхушка неоднократно прибегала к чингизидам как к инструменту принуждения, которым сама не располагала. Наиболее показателен случай Хакк-Назара – сына казахского хана Касима, то есть законного чингизида, назначенного в 1523 г. ногайским бием Ших-Мамаем наместником в Башкирию. Именно при Хакк-Назаре карательные меры против башкир приобрели наибольшую жестокость. По преданию, записанному со слов старшины Кидряса Муллакаева, на несколько дворов оставлялся один котел для варки пищи, а скот, имущество и дети отбирались в пользу победителей [6, с. 128]. Парадокс состоял в том, что для приведения башкир к повиновению ногайская власть была вынуждена заимствовать авторитет той самой чингизидской традиции, от которой она сама демонстративно отказалась.

Параллельно с практикой принуждения ногайская знать пыталась выстроить и собственную, альтернативную чингизидской, модель сакральной легитимности. Генеалогия правящего дома возводилась к суфийскому святому Баба-Туклясу – фигуре, которой приписывалось покровительство над ногайскими родами и право распоряжаться покоренными землями. Эта попытка религиозного обоснования власти, однако, не нашла отклика в местной традиции: в башкирском эпосе Тукляс предстает не объектом почитания, а вполне земным правителем, подчинившим себе соседние земли военной силой. Уже во вступительной генеалогической части повествования он показан как воинственный младший сын Газиз-бабы, силой отобравший владения у собственного отца и обложивший данью соседей [4, с. 54]. Иначе говоря, миф о сакральном происхождении ногайской власти был переработан в фольклорной среде в миф о власти, добытой силой оружия, примерно так же, как и реальное политическое господство ногаев.

Институциональная сторона ногайского господства оказалась недолговечной: уже к середине – второй половине XVI в. основная масса ногаев покинула Башкирию под давлением казахов и калмыков, а последний ногайский наместник края сошел с исторической сцены в 1620-е гг. [7, с. 210–214]. Однако память о былом верховенстве ногаев над краем не исчезла вместе с их уходом. Она была переработана и присвоена самой башкирской традицией в форме исторического эпоса «Идукай и Мурадым». Главный герой эпоса Идукай – это не кто иной, как исторический беклярбек Едигей, основатель ногайской государственности, а его сын и продолжатель дела Мурадым соответствует Нурадину – младшему сыну Едигея, по имени которого назывался один из титулов ногайской правящей верхушки и при котором ногайская держава обрела окончательные организационные черты [8, с. 132–135]. В самом эпосе, однако, оба героя выступают не как основатели чужой для башкир державы, а как башкирские батыры, объединяющие племена кыпсак, тамьян, катай, табын и юрматы против тирании золотоордынского хана Тохтамыша.

Подобная трансформация не может считаться случайной ошибкой народной памяти. Она представляет собой типичный для устной традиции механизм присвоения чужого политического мифа: фигуры реальных завоевателей края, чья власть в свое время не была

признана легитимной, спустя несколько поколений уже после исчезновения самой Ногайской Орды как государства оказываются интегрированы в собственную героическую генеалогию покоренного народа. Едигей и Нурадин, чья власть над Башкирией держалась на военном превосходстве и заимствованной чингизидской санкции, посмертно получают ту легитимность, которой были лишены при жизни, но уже не как ногайские бии, а как защитники самих башкир. В.М. Жирмунский отмечал, что подобная переадресация героических функций победителя побежденному – распространенный прием тюркского эпического сознания, стремящегося включить фигуру исторического завоевателя в собственную картину мира на правах предка или заступника [3, с. 87]. Показательно, что противником Идукая и Мурадыма в эпосе становится не сама Башкирия, а Золотая Орда в лице хана Тохтамыша, то есть тот самый чингизидский порядок, отказ от которого некогда лишил ногайских биев признанной легитимности. Таким образом, миф оказывается зеркально перестроен: место ногаев-завоевателей заняли ногаи-освободители [2, с. 377–383].

Косвенным, но важным подтверждением того, что за эпической переработкой стоит именно реальная ассимиляция ногайского присутствия в крае, служат данные ономастики и родовой номенклатуры. Небольшая часть ногаев, не ушедшая вместе с основной массой сородичей на юг и восток, со временем растворилась в башкирской этнической среде, войдя в состав отдельных родовых подразделений. Следы этого процесса сохранились в шежере и родовых преданиях ряда башкирских групп в виде наследственных титулов мирза/мурза – исходно ногайского происхождения обозначения знатности, закрепившегося за отдельными фамилиями и линиями внутри башкирских родов [5, с. 271–273]. Показательно, что сам эпос фиксирует эту знать под собирательным именем «мурза» еще на стадии описания ногайского владычества [1, с. 62], тогда как в позднейшей родовой традиции это обозначение уже воспринимается не как память о чужой власти, а как признак собственной родовой знатности – еще одно свидетельство того же процесса присвоения.

Таким образом, легитимация ногайской власти над башкирами реализовывалась на двух различных уровнях, которые исторически не совпадали ни по средствам, ни по результату. На уровне реальной политической практики ногайские бии, лишенные чингизидской санкции, были вынуждены опираться на военно-демографическое превосходство, институт заимствованного чингизидского наместничества и неудавшуюся попытку сакральной генеалогии. И именно отсутствие признанной легитимности в конечном счете предопределило относительную недолговечность их господства в крае. На уровне же исторической памяти, оформившейся уже после ухода ногаев, произошла обратная операция: миф о завоевании был переработан в миф об освобождении, а сами завоеватели (Едигей и Нурадин) стали персонажами башкирской героической традиции под именами Идукай и Мурадым. Парадоксальным образом именно эта, символическая легитимация, а не военно-политическая, оказалась исторически устойчивой: политическая структура Ногайской Орды исчезла с карты региона уже к середине XVII в., тогда как миф о защитниках башкирской земли, восходящий к образам ее ногайских завоевателей, продолжает жить в фольклорной традиции башкирского народа вплоть до настоящего времени.

Список источников и литературы:

1. Аминев З.Г. Урал как родина башкир в эпосе «Идукай и Мурадым» // Археология, этнография и антропология Евразии: сборник статей к 75-летию Н.Т. Зарипова / Отв. ред. Ф.Г. Хисамитдинова. Уфа, 2010. С. 58–66.

2. Бакиева Г.Т. Отражение межэтнических связей в исторических преданиях заболотных татар // Уфимский гуманитарный журнал. 2025. Т. 2. № 4. С. 377–383. DOI: 10.31833/sifk/2025.2.4.43.

3. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. 728 с.

4. Идукай и Мурадым // Башкирское народное творчество. Т. 10. Исторический эпос / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Н.Т. Зарипов. Уфа: Китап, 1999. С. 45–187.

5. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа: этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974. 571 с.
6. Трепавлов В.В. Башкирия в системе Ногайской Орды (XV – середина XVI в.) // Ватандаш. 2007. № 8. С. 121–131.
7. Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. М.: Вост. лит-ра, 2001. 752 с.
8. Юдин В.П. Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая... // Юдин В.П. Центральная Азия в XIV–XVIII веках глазами востоковеда. Алматы: Дайк-Пресс, 2001. С. 118–138.

© Буляков И.И., Гайнуллин Д.А., 2026

УДК: 94(571.56)-22:316.334.55»19»

Винокурова Л.И.
г. Якутск, Россия

ПРОСТРАНСТВО ПОВСЕДНЕВНОСТИ СЕЛЬСКОЙ ЯКУТИИ: ИСТОЧНИКИ И МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ

Исследование выполнено в рамках темы государственного задания ИГИиПМНС СО РАН
№075-00619-26-00 (FWRS- 2024-0082) на 2026 год

Аннотация. *Под пространством сельской повседневности Якутии в статье понимается совокупность мест проживания, хозяйственной деятельности и использования этих мест и регулярных перемещений жителей. Источниками послужили полевые материалы автора, собранные в центральных улусах республики, воспоминания старожилов, интервью, истории жизни и архивные документы. Отмечены перспективные междисциплинарные подходы в исследованиях истории сельского расселения, в том числе через призму сезонных и гендерных практик.*

Ключевые слова: *повседневная жизнь, пространство жизнедеятельности, сельская Якутия, устная история.*

Vinokurova L.I.
Yakutsk, Russia

THE SPACE OF EVERYDAY LIFE IN RURAL YAKUTIA: SOURCES AND INTERDISCIPLINARY APPROACHES TO ITS STUDY

Abstract. *The article examines the space of everyday life in rural Yakutia as encompassing places of residence, economic activity, and residents' routine movements. Sources include the author's fieldwork materials from the republic's central uluses (districts), long-term residents' recollections, interviews, life histories, and archival documents. Promising interdisciplinary approaches to studying the history of rural settlement are highlighted, including those that examine seasonal and gendered practices.*

Keywords: *everyday life, lived space, rural Yakutia, oral history.*

Пространство сельской повседневности Якутии рассматривается здесь как совокупность мест проживания, хозяйственной деятельности и регулярных перемещений сельских жителей, а также использования ими этих мест. В гуманитарных исследованиях на материалах Якутии тема пространства повседневной жизнедеятельности сельского населения рассматривается нечасто. Между тем история изменений, происшедших в многослойном пространстве, представляет значительный научный интерес и раскрывает множество возможностей для специалистов разного профиля. Анализ данной темы может быть осуществлен через междисциплинарный подход, расширяющий инструментарий и оптику историко-антропологических изысканий.

Хронологические рамки исследования охватывают вторую половину XX в. – период, когда происходили масштабные социально-экономические преобразования в организации и управлении сельским хозяйством и жизнедеятельностью сельского населения республики, но главное внимание уделено советскому периоду истории. Сельская местность Якутии всегда была территорией преимущественного проживания ее коренных народов, в первую очередь, самой большой этнической группы коренных народов – якутов. В силу индустриально-сырьевого развития, сопровождаемого активной миграцией извне, во второй половине XX в. доля сельского населения Якутии неуклонно снижалась: в 1959 г. сельские жители республики составляли 50,9 %, в 1970 – 43,6 %, в 1979 – 38,7 % от всего населения; при этом на селе подавляющее большинство составляли этнические якуты [3, с. 352, 426]. Необходимо отметить, что и в XXI в. якуты-саха остаются одним из крупных коренных народов России, проживающим именно в пространстве своей исторической родины, хотя характеризуются как этническая группа с высокой степенью владения русским языком и высоким средним уровнем образования, то есть с наличествующим ресурсом миграционной мобильности.

Для сельского населения, занимающегося традиционным хозяйством, первостепенную важность имеет пространство, где оно ведет свою жизнедеятельность. Изучением разных аспектов расселения сельского населения в Якутии занимались географы З.М. Дмитриева, М.П. Сергеева, Г.А. Гнатюк, И.К. Ефимов, К.М. Игнатьев и др. Они анализировали влияние природных, исторических и экономических факторов на особенности расселения, высказывали предложения по рационализации сельского расселения с точки зрения наилучшего использования природных и трудовых ресурсов, не касаясь антропологических аспектов. Изменения жизненного пространства в условиях политических и административных реформ на примере северных меньшинств республики специально и подробно рассмотрены В.В. Филипповой [8, с. 67–78]. Ею сделаны ценные выводы о последствиях территориальных изменений, маршрутов и границ пространства традиционного оленеводства и охотничьего хозяйства. Принципиально важно также ее заключение о прямой связи сужения традиционного жизненного пространства с падающим уровнем сохранности культуры оленеводов, рыболовов, охотников, собирателей и началом кризиса языка и идентичности среди коренных малочисленных народов Севера.

Сельские поселения якутов, попадавшие в поле внимания зарубежных исследователей, в аспектах советской повседневности специально не рассматривались. В этих работах представлена характеристика базовых компонентов культуры якутов, например, академический труд Х. Такакура освещает арктическое скотоводство якутов как успешную практику адаптации к уникальной системе термокарстовых озер и пастбищ [10]. Отдельно следует отметить интересные наблюдения Г. Фондалл, выполненные на материалах северных меньшинств Якутии [9]. Круг рассмотренных ею вопросов, особенно по аспектам доступа к природным ресурсам на территориях проживания, перекликается с вопросами истории трансформаций пространства повседневной жизни других коренных этнических групп республики.

Пониманию эволюции традиционных хозяйственных занятий в сельской Якутии способствуют фундаментальные изыскания якутских историков и этнологов. Весьма полезными являются специальные работы, изучающие систему якутских аласов как феномен хозяйствования, адаптированного к вечномерзлым грунтам и процессам криолитозоны. Междисциплинарный труд якутских специалистов, освещающий длительную историю взаимоотношений сельских сообществ с феноменом «холода» и «практик адаптации к вечной мерзлоте и меняющимся климатическим условиям» также углубляет знание о сельском пространстве повседневной жизнедеятельности в Якутии [6].

Нужно признать, что повседневная жизнь сельской Якутии конца XIX – первых десятилетий XX в. получила частичное освещение в известных этнографических работах В. Серошевского, И.Сойконена, но в последующие года надолго «выпала» из активного исследовательского поля. В историографии уделялось больше внимания общим вопросам социально-экономического и культурного развития сельского населения Якутии. По периоду

второй половины XX в. социальные аспекты повседневности затрагивались фрагментарно, в основном при анализе экономического развития сел. Отдельные реалии советской сельской жизни рассмотрены в трудах С.И. Ковлекова [4, 5], Н.Н. Тихонова [7] и др.

Ценную информацию об изменениях в жизнедеятельности, в образе жизни сельского населения Якутии содержат историко-социологические труды И.А. Аргунова [1, 2], в которых обозначены главные вызовы периода позднего социализма для сельских жителей. Он первым акцентировал внимание на изменениях в социальном пространстве сельской жизни, на произошедших расселенческих и демографических сдвигах, на характеристиках уровня и качества жизни в якутских селах.

Обзор существующей литературы показывает, что специальных исследований по истории изменений жизненного пространства сельских якутов-саха в его различных измерениях, включая повседневную жизнь, в советский период, нет. Отсутствуют исследования по истории советской повседневности и на локальных материалах отдельных историко-культурных районов или поселений республики. При реконструкции пространства сельской повседневности в советских поселках во второй половине XX в., несмотря на обширность темы, прежде всего возникают следующие вопросы: по каким причинам, под воздействием чего изменялось пространство повседневной сельской жизни в Якутии? Как это влияло на повседневную жизнь сельских якутов, как они воспринимали данные изменения?

Интерес автора к этим вопросам возник в ходе участия в проектах 2010–2020-х гг. по изучению истории сельской Якутии, когда были изучены существующая научная литература, исторические документы из государственных и ведомственных архивов, касающиеся социально-экономических и культурных процессов в сельской Якутии второй половины XX в. Большую пользу для понимания процессов внутри сельского пространства жизни оказали полевые материалы, собранные в шести сельских улусах республики: Амгинском, Усть-Алданском, Мегино-Кангаласском, Чурапчинском, Таттинском, Намском в течение 2010–2023 гг. Территория этих муниципальных образований относится к Центральной Якутии, где якуты-саха исторически составляют подавляющее большинство населения. Именно в этой группе улусов до настоящего времени сохраняется традиционное скотоводство наряду с растениеводством и вспомогательными промыслами.

В обследованных местах среди жителей автором были собраны воспоминания, интервью и истории из жизни старожилов. В состав респондентов входили лица обоего пола (всего около 60 человек) в возрастных группах 1930–1960-х годов рождения, что позволило зафиксировать живые личные свидетельства участия в производственной и общественной жизни колхозных и совхозных сел, сведения по истории переселений и производственных перемещений, о формировании и развитии сельских поселений с 1950-х до 1980-х гг. Из записанных материалов извлекалась информация о локальных социально-экономических и культурных событиях, отражающих реалии изучаемого периода.

Дополнительным источником оказались итоги инициативных проектов 2010–2020-х гг. по изучению изменений климата и вечной мерзлоты в сельской Якутии, в частности, результаты опросов (с охватом более 100 чел.) жителей сел в указанных районах о динамике состояния окружающей среды и возможностях доступа к природным ресурсам. Был также востребован и проанализирован краеведческий материал, опубликованный и хранящийся в местных музеях. Все сосредоточенные сведения подвергались критическому анализу, сверялись с научной литературой, с источниками государственных архивохранилищ. Представляется, что даже неподтвержденные сведения из устных историй сельских жителей, в частности, устойчивые сельские мифы, могут быть интересными для антропологов, культурологов и других гуманитариев.

Использовались общеисторические методы, прежде всего, историко-сравнительный и ретроспективный, прежде всего для реконструкции времени, последовательности и механизмов административных трансформаций сельского пространства. Исследование изменений размещения поселений, расстояний и хозяйственных маршрутов требует географического подхода, а понимание природных возможностей и ограничений сельского

пространства невозможно без учета естественнонаучных характеристик региональной специфики вечномерзлых грунтов и аласных ландшафтов. Антропологический подход с активным применением методов устной истории помогает установить, как сельские якуты переживали изменения пространства жизнедеятельности и адаптировали повседневные практики. В целом, разнообразие подходов и привлечение указанных источников открывает перспективные направления для исследований истории сельского пространства повседневной жизни.

Список источников и литературы:

1. Аргунов И.А. Социальная сфера образа жизни в Якутской АССР. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1988. 229 с.
2. Аргунов И.А. Социальное развитие якутского народа (историко-социологическое исследование образа жизни. Новосибирск: Наука,1985. 316 с.
3. История Якутии. Т. 3. Новосибирск: Наука, 2021. 592 с.
4. Ковлеков С.И. Сельское хозяйство Якутии (1946–1970 гг.). Якутск: ЯНЦ СО РАН, 1992. 200 с.
5. Ковлеков С.И. Сельское хозяйство Якутии (1971–1985 гг.). Якутск: ЯНЦ СО РАН, 1993. 120 с.
6. Сулейманов А.А., Винокурова Н.И., Лыткин В.М. и др. Антропология холода: естественные низкие температуры в системе жизнеобеспечения сельских сообществ Якутии (традиционные практики, вызовы современности и стратегии адаптации). Новосибирск: Наука, 2024. 280с.
7. Тихонов Н.Н. Северное село. Новосибирск: Наука, 1996. 380 с.
8. Филиппова В.В. Коренные малочисленные народы Севера Якутии в меняющемся пространстве жизнедеятельности. Вторая половина XX века. Новосибирск: Наука, 2007. 175 с.
9. Fondahl, Gail. «Everything is Beyong a Boundary»: Reflections on Apprehensions Regarding Aboriginal Re-Territorialization in Northern Russia // Rebuilding Identities: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia, Berlin, Reimer, 2005. Pp. 89–107.
10. Takakura, Hiroki. Arctic Pastoralist Sakha: Ethnography of Evolution and Microadaptation in Siberia. Government Printing Office, 2015. 254 pp.

© Винокурова Л.И., 2026

УДК 291

Гасанов Э.Л.
г. Гянджа, Азербайджанская Республика

ОБ ИССЛЕДОВАНИИ ХАРАКТЕРНЫХ ФАКТОРОВ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ РУССКОЯЗЫЧНОЙ КАЗАХСКОЙ МОЛОДЕЖИ

Аннотация. *Цель исследования – изучение основных характерных компонентов национальной идентичности как показателя возрастных особенностей среди современной казахской молодежи с русским образованием. Были выявлены такие важные факторы, как эмоциональная связь с этнической группой, а также понимание и знания об этнической группе, в том числе активное социальное вовлечение. В исследовании представлен фактор знания этнического происхождения индивида, а также понимание значения этнической принадлежности. Активное вовлечение отражает деятельность в социальных группах. Эти результаты имеют значение для развития молодежи, которая может испытывать трудности с формированием чувства собственного достоинства, убеждений, ценностей и сильного самоощущения.*

Ключевые слова: *молодежь, принадлежность, этническая идентичность, межкультурная коммуникация, социальная дистанция.*

Hasanov E.L.
Ganja, Republic of Azerbaijan

ABOUT RESEARCH OF THE TYPICAL FEATURES OF ETHNIC IDENTITY OF THE RUSSIAN- SPEAKING KAZAKH YOUTH

Abstract. *The main aim of this scientific paper is the study of the basic typical characteristics of the national identity as the object of investigation of the age category between the contemporary Kazakh youth with education on Russian. To study and confirm the factor structure of ethnic identity, the principal components method was used. Important factors identified included emotional connection to the ethnic group, as well as understanding and knowledge of the ethnic group, including active social involvement. The study also examined knowledge of an individual's ethnic origin and an understanding of the meaning of ethnicity. Active involvement reflects activity in social groups. These findings have implications for the development of youth, who may struggle to develop self-esteem, beliefs, values, and a strong sense of self. Future research is needed to further explore this topic.*

Keywords: *youth, belonging, ethnic identity, intercultural communication, social distance.*

Особое значение для развития личности в подростковом возрасте имеет этническая идентичность, что среди прочего, способствует формированию чувства собственного достоинства, укрепелнию веры. На ранней стадии подросткового возраста люди озабочены адаптацией к некоторым изменениям, начиная от биологических и заканчивая когнитивными, эмоциональными, физическими и социальными изменениями [4, с. 28]. В дополнение к этим изменениям, Э. Эриксон отмечал, что индивиды в этой фазе в первую очередь озабочены своим внешним имиджем и тем, как он контрастирует с их внутренним самовосприятием. Он также утверждал, что подростки пытаются согласовать роли и способности, которые они развили ранее, с прототипами, являющимися, по их мнению, стандартными и популярными [1, с. 1322]. Отдельные подростки активно ищут чувство принадлежности и сходства, им необходимо признать, что каждая стадия их развития вносит свой вклад в их групповую идентичность, они готовы принять устойчивые модели и идеалы, чтобы подтвердить свою внутреннюю дорожную карту на всю жизнь [4, с. 30; 9, с. 26].

Цель исследования – выявление особенностей этнической идентичности молодых людей с учетом их ранжирования по возрастным группам (17–22 года – «студенты»; 23–28 лет – «возраст создания семьи»; 29–35 лет – «возраст определенности»).

Для сбора и анализа данных был использован подход качественного исследования на основе опроса. Этот метод позволил собрать данные, которые можно было подвергнуть статистическому анализу, что дало более точное понимание целевой группы населения. В исследование были включены 336 молодых людей из Северного региона Казахстана, которые были либо действующими студентами, либо выпускниками университетов с образованием на русском. Выборка была отобрана случайным образом с 51,2 % женщин и 48,8 % мужчин. Удобная выборка – это метод не вероятностной выборки, который предполагает отбор выборки из легкодоступной популяции.

Для проведения исследования была составлена анкета для уточнения пола, возраста, места жительства, этнической принадлежности, национальности родителей, места работы. Для решения исследовательской задачи были использованы пять методик. Первой из них является опросник «Типы этнической идентичности» Г.У. Солдатовой. Анкета содержит 30 утверждений и 4 варианта ответа, соответствующих баллам: «согласен» – 4 балла; «скорее согласен» – 3 балла; «Я с чем-то согласен, я не согласен» – 2 балла; «скорее не согласен» – 1 балл; «не согласен» – 0 баллов. Всего представлено 6 типов этнической идентичности от этнонигилизма (отход от своей этнической группы) до этнофанатизма (превосходство своей

этнической группы, неприятие других этносов). Максимальное количество баллов за тип 20 баллов, минимальное – 0 баллов. Примеры пунктов: «Я человек, который предпочитает образ жизни своего народа, но с большим интересом относится к другим народам; Считает, что межнациональные браки разрушают народ; Часто чувствует превосходство людей другой национальности».

Вторым инструментом стала «Шкала Финни», которая измеряет интенсивность этнической идентичности. 12-бальная шкала была разработана для оценки двух компонентов этнической идентичности: 1. когнитивный компонент; 2. аффективный компонент. Когнитивный компонент – это знание и достижение этнической идентичности, знание своего этноса, истории, традиций, обычаев; интерес к истории и культуре своего народа; стремление повысить личную активность в социальных группах, включающих в себя представителей своего этноса, общаться с другими с целью узнать больше о своем этносе. Аффективный компонент включает эмоциональную оценку своей этнической группы, чувство радости от принадлежности к своей этнической группе; чувство принадлежности к своей этнической группе; чувство гордости за свой народ [6, с. 61; 8, с. 586]. Участники оценивают каждый пункт по 4–балльной шкале от категорического согласия до категорического несогласия. Баллы по шкале варьируются от 1 (низкая приверженность этнической идентичности) до 5 (высокая приверженность этнической идентичности), при этом более высокие баллы указывают на более сильную этническую идентичность.

Очередным инструментом выступила «Методика диагностики уровня развития этнического самосознания» (В.Ю. Хотинец), направленная на выявление уровня этнического самосознания: гипоидентичности, позитивной идентичности и гиперидентичности.

Опросник состоит из 5 шкал (всего 32 вопроса): двух этнодифференцирующих (*В какой степени отличается Ваш этнос от других по перечисленным ниже признакам?*) – на культурном и психологическом (индивидуальном) уровнях; двух этноинтегрирующих (*Какие из указанных признаков и в какой степени сближают (роднят) Вас с людьми Вашей национальности?*) – на культурном и психологическом (индивидуальном) уровнях; по графической шкале осознание себя представителем своей этнической группы. Ответы респонденты определяли по следующим признакам: национальный характер (совокупность типичных психологических черт); национальный темперамент; специфические особенности направленности личности (моральные убеждения, взгляды, жизненные позиции, ценностные ориентации, идеалы и т.д.) [10, с. 27]; специфические для этноса способности (народные умения); национальные настроения, чувства (чувство национального достоинства, чувство национальной гордости); национальные интересы (развитие национальной культуры, оптимизация межнациональных отношений, экономический прогресс нации). Показателем развития этнического самосознания респондентов служил интегральный показатель этнической самоопределенности [7, с. 210–211].

Следующая методика направлена на исследования этнической идентичности и стереотипов. Этнические стереотипы, являющиеся индикатором межэтнических отношений, – это упрощенные, схематизированные, эмоционально окрашенные и чрезвычайно устойчивые образы этноса, легко распространяемые на всех ее представителей. Этнический стереотип является формой более широкого феномена социальных представлений, как социальный стереотип [3, с. 19].

По методике «Атрибуция качеств» (Д. Кац, К. Брейли) из предложенного перечня качеств испытуемым необходимо было отобрать 15 качеств, наиболее характерных для той или иной национальности. Категории выбирались от максимального расстояния *«До гражданства в моей стране»* до минимального расстояния *«До родства посредством брака»* [12, с. 78].

Каждому из предложенных критериев присваивался балл. Первый критерий (*принятие как близких родственников посредством брака*) оценивается как плюс 3 балла [11, с. 158]. Второй критерий (*принятие как личных друзей*) оценивается как плюс 2 балла. Третий критерий (*принятие как соседей, проживающих на моей улице*) оценивается как плюс 1 балл.

Четвертый критерий (*принятие как коллег по работе, имеющих ту же профессию, что и я*) оценивается как 0 баллов. Пятый критерий (*принятие как граждан моей страны*) оценивается как минус 1 балл [5, с. 10]. Шестой критерий (*принятие только как туристов в моей стране*) оценивается как минус 2 балла. Седьмой критерий (*предпочел бы не видеть в моей стране*) оценивается как минус 3 балла. Шкала социальной дистанции дает возможность определить шесть показателей: возможную и реальную социальную приемлемость [2, с. 139]; возможную и реальную социальную экспансивность; коэффициент изменчивости; коэффициент толерантности [13, с. 19].

С целью выявления особенностей этнической идентичности молодежи, а также определения уровня выраженности уровней когнитивного и аффективного компонентов в опросе приняли участие 336 респондентов в возрасте от 17 до 35 лет, в том числе 174 женщин, 164 мужчин, разных национальностей, владеющих русским языком как средством повседневного общения. Демографические особенности участников представлены следующим образом: 48,8% – мужчины, 51,2% – женщины; национальная принадлежность – казахи (68,8%), русские (22,6%). Возрастное распределение участников – 33% в возрасте от 17 до 22 лет, 28,9% – от 23 до 28 лет, а – 38,9% – в возрасте от 29 до 35 лет. Большинство (65,2%) участников говорили на русском языке, а 34,8% – на казахском. Респонденты были разделены на 3 группы в зависимости от возраста: 17–22 года – «студенты»; 23–28 лет – «возраст создания семьи»; 29–35 лет – «возраст определенности».

Процесс сбора данных проводился в соответствии с этическими протоколами и процедурами. Участникам была предоставлена форма информированного согласия, на ознакомление с которой им была дана неделя. Те, кто решил добровольно участвовать в исследовании, подписали форму и вернули ее. Конфиденциальность их ответов была обеспечена, а собранная информация использовалась исключительно в исследовательских целях. Участники были проинформированы о том, что нет правильных или неправильных ответов, и они могут отказаться от участия в исследовании в любое время без каких-либо штрафных санкций. Исследование длилось четыре недели, в течение которых было распространено 400 экземпляров анкеты, и было возвращено 336 полностью заполненных анкет, что составило 84%. Собранные данные были закодированы и проанализированы с помощью программного обеспечения SPSS версии 26 в соответствии с международной исследовательской этикой.

Список источников и литературы:

1. Burke K., Brennan L., Cann W. Promoting protective factors for young adolescents: ABCD parenting young adolescents program randomized controlled trial // Journal of Adolescence, 2012. Vol. 35. No 5. P. 1315–1328 (на англ. яз.).
2. Daminov I. Reassessing classification of Kazakhstan’s ethnic management model: A comparative approach. Journal of Eurasian Studies, 2020. Vol. 11. No 2. P. 133–143 (на англ. яз.).
3. Elshad J. S. Characteristics of Ethnic Identity among Students // Journal of Educational Psychology-Propositos y Representaciones, 2020. Vol. 8. No 2. P. 19 (на англ. яз.).
4. Erikson E. Identity: Youth and crisis. New York: Norton. 1968. 196 p. (на англ. яз.).
5. Evens N., Forney D., Guido F., Patton L., Renn K. Student development in college (2nd ed.). San Francisco, CA: Jossey-Bass Publishers. 2010. 480 p. (на англ. яз.).
6. Гасанов Э.Л. Письменные источники архивов Российской империи об историко-архитектурном наследии города Гянджи // Вестник Пермского университета. История. 2025. Вып. 69. №. 2. С. 58–66.
7. Hasanov E. L. Study of the Ethno–cultural Significance of Religious Factors in the South Siberia during the Middle Ages // Kunstkamera. 2026. Vol. 2. No. 32. P. 206–217. (На англ. яз.).
8. Herrington H.M., Smith T.B., Feinauer E., Griner D. Reliability generalization of the Multigroup Ethnic Identity Measure–Revised (MEIM-R) // Journal of counseling psychology. 2016. Vol. 63. No 5. P. 586 (на англ. яз.).

9. Iruka I.U., Curenton S.M., Sims J., Harris K., Ibekwe-Okafor N. Ethnic–racial identity formation in the early years. Durham, NC: Hunt Institute. https://equity-coalition.fpg.unc.edu/wp-content/uploads/IIruka-et-al_Ethnic-Racial-Identity-Collaborative-Research-Summary-2021.pdf (на англ. яз.).

10. Meeus W. Adolescent ethnic identity in social context: A commentary // Child Development. 2017. Vol. 88. No 3. P. 761–766 (на англ. яз.).

11. Phinney J.S. The multigroup ethnic identity measure: A new scale for use with diverse groups // Journal of Adolescent Research, 1992. Vol. 7. No 2. P. 156–176 (на англ. яз.).

12. Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. М.: Смысл, 1998. 389 с.

13. Toossi M. A century of change: The U.S. labor force, 1950-2050 // Monthly Labor Review, 2002. Vol. 125. No 5. P. 15–28 (на англ. яз.).

© Гасанов Э.Л., 2026

УДК 94.470(57)

Гаухман М.В.
г. Уфа, Россия

ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЫЗОВЫ В ИСТОРИИ БАШКОРТОСТАНА: ИНТЕГРАЦИЯ В ЕВРАЗИЙСКИЕ ДЕРЖАВЫ

Аннотация. *В статье обзорно рассмотрена история Башкортостана с конца I тыс. н.э. до 1920-х годов в контексте этногенеза башкирского народа, истории Золотой Орды, Российской империи и Советской России революционного времени. Исторические процессы изложены с применением концепции «Вызова-и-Ответа» А. Дж. Тойнби. Такой подход позволяет проанализировать этнические трансформации, продемонстрировать сложность и плодотворность интеграции Башкортостана в евразийские державы.*

Ключевые слова: *Башкортостан, Евразия, Золотая Орда, Российская империя, Советская Россия, А. Тойнби.*

Gaukhman M.V.
Ufa, Russia

GEOGRAPHICAL AND POLITICAL CHALLENGES IN HISTORY OF BASHKORTOSTAN: INTEGRATION IN EURASIAN POWERS

Abstract. *The article deals with the history of Bashkortostan from the late first millennium CE to the 1920s within the context of the ethnogenesis of the Bashkir people, the history of the Golden Horde, the Russian Empire, and Soviet Russia during revolutionary times. Historical processes are presented from the A. J. Toynbee's theory of "Challenge and Response". This approach makes it possible to analyze ethnic transformations and demonstrate the complexity and fruitfulness of Bashkortostan's integration into Eurasian powers.*

Keywords: *Bashkortostan, Eurasian, Golden Horde, Russian Empire, Soviet Russia, A. J. Toynbee.*

История Башкортостана, как национальной республики и многонационального региона России, перекрестка культур и элемента евразийских империй, нуждается в концептуальных рамках с тем, чтобы осмыслить культурно-политические трансформации, затрагивавшие как башкирское этническое сообщество, так и все население региона, и представить историю края в перспективе «большой длительности».

Концепция «Вызова-и-Ответа» Арнольда Джозефа Тойнби выглядит привлекательной для изучения истории стран и народов в многовековой перспективе. Суть концепции в

следующем: общность (народ, страна, цивилизация) сталкивается с «вызовом» природных условий или исторических обстоятельств – «стимулом ударов», дает на него «ответ», что не только позволяет сообществу элементарно выжить, но и преобразовывает исходную общность в новое качество [9, с. 113–146].

В истории Башкортостана, рассматриваемой в многовековой перспективе, можно увидеть «вызовы» и «ответы», которые не раз приводили к трансформации башкирского общества и определяли место Башкортостана в составе евразийских держав – Золотой Орды и Российской империи.

Первым случаем «Вызова-и-Ответа» предлагаем считать само формирование башкирского народа на территории Башкортостана. Не позднее IX века тюркские родоплеменные группы оказались в Приуралье и столкнулись как с природным «вызовом» совершенно не степных условий, так и антропогенным «вызовом» наличия на этой территории угро-финского и иранского населения. «Ответом» стало формирование башкирского этноса с участием тюркских, финских, угорских и иранских элементов.

При этом в течение не менее трех веков сохранялось тюрко-угорское содружество, на что указывают следующие обстоятельства. Во-первых, верования башкир, описанные Ибн-Фадланом, в которых политеизм с верховным богом Неба сочетался с охотничьими тотемными культами, что А.П. Ковалевский интерпретировал как «двоеверие» тюркской степной элиты и дотюркского – в том числе угорского – субстрата [4, с. 59–63]. Во-вторых, сохранялся древневенгерский язык, зафиксированный венгерскими католическими миссионерами в XIII в. Однако показательно, что венгерские путешественники весь край именовали «Баскардией», что указывает на единство в многообразии Средневекового Башкортостана и преобладании башкирского культурно-политического влияния на этой территории. В-третьих, угорские влияния заметны в чияликской археологической культуре, которая соответствует башкирским землям до интеграции в состав Золотой Орды. Добавим, что Мухаммад ал-Идриси в XII в. описал относящиеся к IX–X вв. города Башкирского Зауралья [5, с. 122–123, 249–250]. Все это свидетельствует о сложности средневекового башкирского общества, как по этнокультурной принадлежности населения, так и по образу жизни – от степных пастухов до жителей торговых факторий.

В период до и после монгольского завоевания у башкир формировалась характерная для степных народов ступенчатая родоплеменная структура, в которую как отдельные кланы – рода и племена – могли включаться иноэтниченые группы, которые со временем ассимилировались с этнокультурным большинством. На это указывает упоминание в средневековых источниках этнонимов «бурджан» и «табын», носители которых впоследствии вошли в состав башкирского народа в качестве отдельных племен [8, с. 114–134; 10, с. 162–163]. При этом для башкир последующих исторических периодов было характерным отсутствие вертикальной политической власти, авторитетом и/или силой объединявшей роды и племена [1, с. 262–318]. В домонгольское же время могла существовать общая политическая власть, поскольку венгерские миссионеры XIII в. сообщали о башкирском правителе – «государе всей Баскардии». Отсюда допускаем, что «эгалитарность» башкирского кланового общества золотоордынского и позднейшего времени – следствие наличия верховных правителей за пределами Башкортостана.

Вторым вызовом стало монгольское завоевание и интеграция в региональный центр империи Чингисхана – Золотую Орду. В ходе монгольских походов башкиры упорно сопротивлялись захватчикам, но были вынуждены им покориться. «Ответом» стало принятие новых имперских реалий, что позволило Башкортостану интегрироваться в золотоордынское пространство. Свидетельством этому являются мавзолеи правителей-чингизидов и мусульманских просветителей XIV–XV вв., почитание башкирами сакральной фигуры Чингисхана и появление вотчинного права, которое в политическом сознании было введено самим основателем степной империи [1, с. 190–197].

Следствием пребывания Башкортостана в составе Золотой Орды стала кипчакизация башкирского языка [3, с. 342–343; 6, с. 94–98; 7, с. 15–16, 28–30].

Таким образом, «ответом» башкир на монгольский «вызов» стала культурно-политическая интеграция в Золотую Орду, в ходе которой претерпела изменения духовная культура и сформировалось вотчинное право.

Вхождение Башкортостана в состав России первоначально не стало новым «вызовом», поскольку условия подданства принципиально не отличались от условий пребывания башкир, как плательщиков ясака, в Золотой Орде, Казанском и Сибирском ханстве, Ногайской орде, а гарантом вотчинного права в глазах башкир стал русский государь. Для нашего обзора важно, что со второй половины XVI в. Башкортостан становится, говоря современным языком, многонациональным регионом. На территории края возникают русские города-крепости (прежде всего Уфа) и села, представители народов Поволжья переселяются на правах припущенников, арендующих башкирские вотчины, спасаясь от принудительной христианизации и высоких налогов.

«Вызовом» для Башкортостана стала интеграция в модернизирующуюся Российскую империю XVIII в. Теперь башкиры должны были платить немалые налоги, нередко становились объектами коррупции, а регион встраивался в административную вертикаль и систему обороны от киргизов (в современной терминологии – казахов). Ответом стали башкирские восстания. Так, серия восстаний 1735–1740 гг. стала реакцией на Оренбургскую экспедицию, которая имела первой целью продвижение России в Центральную Азию, а второй ее целью, «считаной» башкирами, было укрепление «вертикали власти» на башкирских землях [2, с. 211–216, 241–342].

Первым концептуальным «ответом», который дал имперский центр, стало предложенное Василием Татищевым преобразование родовой знати в низовой бюрократический аппарат, представленный институтом волостных старшин. Вторым – локальным – «ответом» стала поддержка башкирами восстания самозваного Петра III – Емельяна Пугачева, который обещал своим сторонникам сохранение былых вольностей, т. е. возвращение в XVI–XVII вв.

Третьим и окончательным «ответом» центральных властей стали введение кантонного устройства, образование Башкиро-мещерякского войска и постепенная нобилитация родоплеменной знати. Так башкиры были окончательно «вписаны» в систему империи, как военно-служилое сословие, что поставило точку в эпохе башкирских восстаний. Пусть эта ситуация не продержалась и семидесяти лет, но социальная память о военно-сословном статусе усматривается в военно-политической самоорганизации Башкортостана периода Гражданской войны.

Новым «вызовом» стала Великая российская революция, которая в 1917 г. поставила на повестку дня самоорганизацию общества и право нерусских народов на самоопределение, а затем – проблему пересборки России и поиска новой политической структуры. На «вызов» революционного 1917 года башкиры, как другие формирующиеся нации, ответили политической самоорганизацией и стремлением к автономии: были созваны Всебашкирские Курултаи и образовано национальное правительство – Шуро.

Однако начиная с 1918 г. башкирскому национальному движению пришлось выбирать между «красными» и «белыми». Причем башкирскому правительству удалось организовать собственные воинские формирования, которые образовали Башкирский корпус. В этой военной самоорганизации мы усматриваем преемственность поколений с недавно существовавшим Башкиро-мещерякским войском.

Рассматривая политический курс революционных сил, наблюдаем парадокс: большевики, будучи изначально централистским движением, искали пути преодоления кризисных ситуаций в диверсификации – привлечении на свою сторону различных групп, претендующих на эмансипацию, прежде всего нерусских народов. Их противники, наоборот, видели рецепт укрепления власти в централизации своих сил, первоначально многопартийных и многонациональных. Вследствие этих тенденций, башкирское правительство в 1918 г., подвергшись в Оренбурге аресту со стороны сторонников централистов-большевиков, было воссоздано в Челябинске и выступило на стороне «белых», а после Колчаковского переворота и централистского курса «белых» заключило союз с Советской Россией и большевиками,

ставшими более «открытыми» и гибкими, в результате чего в марте 1919 г. образовалась Башкирская автономная республика.

Победы Красной Армии в Гражданской войне сделали возможным усиление централизации власти в Советской России, а потому на повестке дня встал вопрос о содержании башкирской автономной государственности. Иначе говоря, о степени зависимости Башкирской автономии от центральной власти и интеграции республики в общероссийскую «вертикаль власти». Без конфликта не обошлось, но в результате смены состава правительства – Башревкома – вверх взяла поддержанная центральными властями условная «линия Худайбердина», согласно которой Башкортостан становился региональным элементом административно-командной системы под руководством коммунистической партии, без права на сепаратный курс во внутренней и внешней политике. Таким образом, час ситуативных союзов периода Гражданской войны сменился временем большевистской консолидации и реконструкции страны после победы советской власти.

С точки же зрения национального вопроса, революция 1917 г. преобразовала башкир из этносословного в этнонациональное сообщество, которое выступало за автономию Башкортостана, а в перспективе могло стать «ядром» многонациональной республики. Эту возможность сделало реальностью расширение Башкирской республики в 1922 г., когда в ее состав вошла большая часть Уфимской губернии с центром региона – Уфой. «Большая Башкирия» стала гораздо более мощным образованием в социально-экономическим смысле, чем исходная «Малая Башкирия».

Итоговым «ответом» на «вызовы» революции стало формирование Башкирской автономной республики – национальной по форме и советской по содержанию, – элита которой принадлежала к РКП(б), а население республики вместе со всей обновленной страной вовлекалось в «советский проект». Вместе со всем Советским Союзом Башкортостан преображался и развивался, героически пройдя через главное испытание века – Великую Отечественную войну.

Таким образом, «ответы» Башкортостана на «вызовы» географических условий и политической истории заключались в консолидации всего населения территории, что сформировало башкирский этнос и многонациональную региональную общность, в социокультурной и политической интеграции края в евразийские державы – Золотую Орду, Российскую империю и Советскую Россию. Интеграция не только сохраняла культурную самобытность и хозяйственный уклад населения, но и предоставила новые возможности для развития, благодаря усилению этнокультурного разнообразия – «цветущей сложности» самого региона и участию его жителей в жизни великих держав.

Список источников и литературы:

1. Азнабаев Б.А. Башкирское общество в XVII – первой трети XVII вв. Уфа: РИЦ БашГУ, 2016. 370 с.

2. Акманов И.Г. Башкирские восстания XVII–XVIII вв. – феномен в истории народов Евразии. Уфа: Китап, 2016. 376 с.

3. Галяутдинов И.Г. Общенародный башкирский язык – источник литературного языка // Галяутдинов И. Г. Башкирский литературный язык и проблемы востоковедения: сборник статей. Уфа: Гилем, 2008. С. 341–350.

4. Ковалевский А.П. Башкиры в X веке по данным Ибн-Фадлана // Хазарский альманах. Т. 13. М., 2015. С. 35–64.

5. Коновалова И.Г. Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы: текст, перевод, комментарий. М.: Восточная литература, 2006. 328 с.

6. Кузеев Р.Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. Этногенетический взгляд на историю // Кузеев Р. Г. Собрание научных трудов: в 7-ми т. Уфа: Китап, 2016. Т. 6. 444 с.

7. Мудрак О.А., Хисамитдинова Ф.Г. Кыпчакские языки Урало-Поволжья. Астана: «Ғылым» баспасы, 2017. 164 с.

8. Сальманов А.С. Специфика этногенеза тюркских народов Евразии: формирование башкирского племенного объединения табын. Уфа: Мир печати, 2022. 562 с.
9. Тойнби А.Дж. Постижение истории / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М.: Айрис-пресс. 2010. 640 с.
10. Хамидуллин С. Бурджаны в истории Евразии. Уфа: Гилем, 2013. 219 с.

©Гаухман М.В., 2026

УДК 94(470.4+470.5)»15/16»

Гиззатуллин Ю.С., Кортунов А.И.
г. Уфа, Россия

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РУССКОЙ АДМИНИСТРАЦИИ С МЕСТНЫМИ НАРОДАМИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI–VII вв. (НА ПРИМЕРЕ ВОЕВОДСКОГО УПРАВЛЕНИЯ В ГОРОДАХ ПОВОЛЖЬЯ И УРАЛА)

Аннотация. *Статья посвящена анализу взаимоотношений русской администрации в лице воевод с местными народами Поволжья и Урала во второй половине XVI – XVII в. Целью исследования является выявление особенностей взаимодействия воеводской власти с коренным населением присоединенных территорий – татарами, башкирами, калмыками, вогуличами и другими народами. В работе рассматриваются формы сотрудничества и конфликта между русской администрацией и местными элитами, причины и последствия башкирских восстаний XVII в., а также роль воевод в реализации политики христианизации и земельного распределения. На основании проведенного анализа сделан вывод о том, что воеводская система управления являлась универсальным, но противоречивым инструментом интеграции многонациональных окраин в состав Российского государства, эффективность которого в значительной мере зависела от личных качеств конкретных воевод.*

Ключевые слова: *воеводское управление, Поволжье, Урал, Башкирия, Казань, Астрахань, местные народы, русская администрация, башкирские восстания, XVII век.*

Gizzatullin Yu.S., Kortunov A.I.
Ufa, Russia

RELATIONS BETWEEN THE RUSSIAN ADMINISTRATION AND LOCAL PEOPLES IN THE SECOND HALF OF THE 16th AND 17th CENTURIES (A CASE STUDY OF VOIVODE ADMINISTRATION IN THE CITIES OF THE VOLGA AND URAL REGIONS)

Abstract. *The article is devoted to the analysis of relations between the Russian administration represented by voivodes and the indigenous peoples of the Volga region and the Urals in the second half of the 16th – 17th centuries. The aim of the study is to identify the features of interaction between the voivode authority and the indigenous population of the annexed territories – Tatars, Bashkirs, Kalmyks, Voguls and other peoples. The paper examines the forms of cooperation and conflict between the Russian administration and local elites, the causes and consequences of the Bashkir uprisings of the 17th century, as well as the role of voivodes in the implementation of Christianization and land distribution policies. Based on the analysis, it is concluded that the voivode system of governance was a universal but contradictory tool for integrating multi-ethnic borderlands into the Russian state, whose effectiveness largely depended on the personal qualities of specific voivodes.*

Keywords: *voivode administration, Volga region, Urals, Bashkiria, Kazan, Astrakhan, indigenous peoples, Russian administration, Bashkir uprisings, 17th century.*

После покорения Казани в 1552 г. и присоединения Астраханского ханства в 1556 г. перед Русским государством остро встал вопрос об организации управления новыми многонациональными территориями. Контроль над Волжским торговым путем и необходимость защиты восточных рубежей от набегов кочевников требовали создания эффективной административной системы, способной учитывать этнокультурные особенности коренного населения. Таким инструментом стала воеводская система управления, которая во второй половине XVI–XVII вв. претерпела значительную эволюцию и стала основным механизмом взаимодействия центральной власти с местными народами Поволжья и Урала [1, с. 53–72].

В Казанском крае, присоединенном в результате масштабного военного похода, первые шаги русской администрации были, по оценке исследователей, «достаточно осторожными и гибкими» [4, с. 4]. Управление осуществлялось двумя воеводами: первый, именуемый «большим», занимался вопросами обороны и военной организацией, второй отвечал за внутренние административные и судебные дела. Примечательно, что первым казанским воеводой был назначен князь А.Б. Горбатый-Шуйский, который «неоднократно принимал участие в походах на Казань и был хорошо знаком с казанскими местами» [4, с. 191]. Отличительной чертой казанского воеводского управления стало отсутствие губных учреждений, что объяснялось спецификой завоеванного края и нежеланием правительства провоцировать дополнительные конфликты с местным населением [5, с. 39].

Взаимоотношения русской администрации с татарским населением Казанского края складывались неоднозначно. С одной стороны, татарская знать постепенно интегрировалась в российскую элиту, а служилые татары привлекались к военной службе. С другой стороны, воеводы были вынуждены постоянно урегулировать конфликты и подавлять волнения. В Смутное время казанские воеводы Бельский и Морозов сознательно избегали проявления активности, чтобы не провоцировать новых восстаний среди местного населения [4, с. 279]. С воцарением Михаила Федоровича Романова служилые татары «без особых колебаний присягнули на верность новой власти» [4, с. 279], что свидетельствует о постепенной адаптации местного населения к русской администрации.

В Астрахани, присоединенной преимущественно мирным путем, характер взаимоотношений с местными народами существенно отличался. Многонациональный состав населения, включавший персидских, армянских, индийских и татарских купцов, требовал от воевод прежде всего дипломатических способностей. Как отмечает А.О. Тюрин, уже при первых воеводах – Н.И. Салтыкове и Г.В. Хилкове в Астрахани были созданы Русский, Персидский, Армянский и Индийский гостиные дворы [6, с. 30]. При этом существовали определенные ограничения: по свидетельствам Якова Рейтенфельса, татарам запрещалось ночевать в городе после захода солнца [7, с. 394]. Интересен указ 1623–1624 гг. о запрещении насильно крестить и высылать татар из Астрахани и Сибири, что разрушает устойчивый миф о поголовной насильственной христианизации [2, с. 118].

Особый характер носили взаимоотношения русской администрации с башкирским населением. После падения Казанского ханства ряд башкирских племен приняли решение о добровольном вхождении в состав Российского государства, получив защиту от набегов сибирских татар и ногайцев. Взамен на башкир были наложены обязательства по выплате ясака и выставлению воинов для участия в русских походах. При этом, как подчеркивает А.Н. Усманов, у башкир сохранялось собственное внутреннее самоуправление в лице старост, князей и тарханов, которые сотрудничали с воеводами, но формально им подчинялись [2, с. 85].

Строительство крепости Уфы, первое упоминание о которой относится к 1574 г., а статус города был получен к 1586 г., стало ключевым этапом интеграции Башкирского края. Воеводское управление в Уфе требовало специфических навыков: умения вести переговоры с башкирской элитой, учитывать культурные и религиозные особенности коренного населения, одновременно обеспечивая сбор ясака и оборону от внешних угроз [2, с. 85].

В XVII в. ситуация в Башкирском крае существенно осложнилась. Активное строительство крепостей и раздача земель служилым людям и духовенству нарушали вотчинные права башкир, закрепленные в грамотах при присоединении. Дополнительным дестабилизирующим фактором стало появление калмыков, которые с 1620-х гг. претендовали на башкирские кочевья по рекам Яик, Орь и Илек. Царское правительство первоначально поддерживало башкир, однако в 1660-х гг., нуждаясь в калмыках для борьбы с Крымским ханством, перешло на их сторону. Уфимский воевода Ф.И. Сомов получил указание: «про башкирцов сыскать всякими сысками накрепко… пущих воров, велено казнить смертью, а иным учинить торговая казнь» [3, с. 92]. Подобная политика подрывала доверие коренного населения к русской администрации.

Недовольство башкир вылилось в крупные восстания 1662–1664 и 1681–1684 гг. Причины этих выступлений были комплексными: изъятие вотчинных земель, рост фискального гнета, произвол и коррупция уфимских воевод, а также попытки христианизации. Как отмечал И.Г. Акманов, восставшие жаловались, что их челобитные «до великого государя те бояре не доносили, и им-де по тем челобитным указу не учинено» [3, с. 93]. Восстание 1681–1684 гг. привело к важной уступке со стороны власти: в царской грамоте от 8 июля 1682 г. было заявлено, что «указа об их христианизации не было и впредь не будет» [10, с. 112].

На Среднем Урале взаимоотношения русской администрации с местными народами также имели свою специфику. В Пермском крае воеводское управление оформилось лишь в 1580-х гг., несмотря на давнее пребывание территории в составе Русского государства. Это объяснялось приграничным положением и опасностью нападений со стороны сибирских татар. В 1636 г. Чердынское воеводство было упразднено и слито с Соликамским, а в 1664 г. самостоятельным воеводским центром стал Кунгур. Расширялась и территория сбора ясака: с 1648 г. сылвенские и иренские вогуличи, остяки и татары платили его в Кунгур [8, с. 75].

Произвол воевод на Среднем Урале нередко становился непосредственным катализатором конфликтов с местным населением. Кунгурский воевода С. Сухотин за два года службы взял из земской избы 600 руб., использовал крестьян для личных работ и избивал посадских людей [8, с. 75]. Особенно тяжелым было положение ясачных людей при сборе налогов, когда они подвергались прямому насилию и надругательствам со стороны администрации. В Верхотурском уезде ясачные вогуличи направляли многочисленные жалобы царю на злоупотребления, а в 1630-х и 1660-х гг. фиксировались случаи массового бегства и откочевки коренного населения [8, с. 76].

Принятие Соборного уложения 1649 г. формально определило воеводу как «стража государственного порядка и неприкосновенности самодержавия» [9, с. 21], однако на практике, как отмечал А.Г. Маньков, «лихоимство воевод и нарушение ими законности и после Уложения имели широкое распространение» [9, с. 179]. Отдаленность от центра, слабая логистика и низкая правовая грамотность населения создавали условия для безнаказанности, что особенно остро проявлялось на многонациональных окраинах.

Подводя итог, можно констатировать, что воеводская система управления во второй половине XVI – XVII вв. стала основным механизмом взаимодействия русской администрации с местными народами Поволжья и Урала. Ее эффективность варьировалась в зависимости от региона: в Казани и Астрахани она постепенно адаптировалась к многонациональной среде, в Башкирии сталкивалась с системным конфликтом между интересами государства и вотчинными правами коренного населения, на Среднем Урале – усугублялась географической удаленностью и слабостью контроля. Воеводская система была противоречивым, но необходимым инструментом интеграции многонациональных окраин, без которого Российское государство не смогло бы удержать и освоить свои восточные рубежи.

Список источников и литературы:

1. Андреевский И.Е. О наместниках, воеводах и губернаторах. СПб., 1864. 168 с.
2. Усманов А.Н. Присоединение Башкирии к Русскому государству. Уфа: Башкнигиздат, 1960. 132 с.

3. Акманов И.Г. Башкирские восстания XVII – начала XVIII вв. Уфа: Китап, 1993. 224 с.
4. История татар с древнейших времен: в 7-ми т. Т. 5 / Под ред. Р.С. Хакимова и др. Казань: Институт истории, 2014. 1079 с.
5. Ермолаев И.П. Среднее Поволжье во второй половине XVI–XVII вв. Управление Казанским краем. Казань, 1982. 223 с.
6. Тюрин А.О. История Астраханского края: Учебное пособие. Астрахань: Изд. дом «Астраханский университет», 2007. 119 с.
7. Утверждение династии. Андрей Роде, Августин Мейерберг, Самуэль Коллинс, Яков Рейтенфельс. М.: Фонд Сергея Дубова, Рита-Принт, 1997. 544 с.
8. История Урала. Пособие для студентов, учителей и самообразования. Т. 1 / Под ред. И.С. Капцуговича. Пермь: Перм. кн. изд-во, 1976. 240 с.
9. Соборное уложение 1649 года. Текст, комментарии. Л.: Наука, 1987. 448 с.
10. Асфандияров А.З. Башкирия после вхождения в состав России (вторая половина XVI – первая половина XIX в.). Уфа: Китап, 2006. 502 с.

© Гиззатуллин Ю.С., Кортунов А.И., 2026

УДК 94(470.311)

Иванов Г.А.
г. Казань, Россия

РЕЛИГИОЗНОЕ РАЗНООБРАЗИЕ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ САРАТОВСКОЙ ГУБЕРНИИ В XIX – НАЧАЛЕ XX в.: УЧЕТ И ПРАКТИКА

Работа выполнена в рамках темы НИР «Русские в регионах ПФО: история и современность» №FZSM-2026-0057 программы комплексных научных исследований, связанных с всесторонним междисциплинарным этнографическим изучением государствообразующего русского народа» «Русский народ: традиции, ценности, образ будущего»

Аннотация. *В работе анализируется, как разные системы учета отражали религиозное разнообразие русского населения Саратовской губернии в XIX – начале XX в. Сравнение статистических, этнографических, церковных и переписных источников показывает, что унификация рубрик повышала сопоставимость сведений, но одновременно размывала внутреннюю дифференциацию общин. Установлено, что линии религиозного разделения пересекали сельские общества и домашние группы, не разрушая общей языковой, сословной и территориальной связи жителей.*

Ключевые слова: *Саратовская губерния, русское население, религиозная статистика, старообрядчество, перепись 1897 г., А.Н. Минх.*

Ivanov G.A.
Kazan, Russia

RELIGIOUS DIVERSITY OF THE RUSSIAN POPULATION OF THE SARATOV GOVERNORATE IN THE 19th – EARLY 20th CENTURY: RECORDING AND PRACTICE

Abstract. *The paper analyzes how different systems of recording reflected religious diversity among the Russian population of the Saratov Governorate in the 19th – early 20th centuries. Comparison of statistical, ethnographic, church and census sources shows that standardization improved cross-source comparability yet blurred internal community distinctions. Religious boundaries crossed rural societies and household groups without dissolving shared linguistic, estate and territorial ties.*

Keywords: *Saratov Governorate, Russian population, religious statistics, Old Believers, 1897 census, A. N. Minkh.*

Исследование религиозного состава населения Российской империи часто предполагает, что поздние массовые учеты точнее ранних описаний. Материалы Саратовской губернии позволяют скорректировать такую установку. По мере расширения охвата и унификации формуляров часть прежних различий перестала попадать в официальные строки. Русское население региона включало православных, единоверцев, поморцев, беглопоповцев, молокан и другие группы. Цель статьи – показать, какие грани этого разнообразия обнаруживали разные учетные системы и какие оставались вне их поля зрения.

Понятие «русское население» используется как аналитическое. Документы XIX в. оперировали категориями «россияне», «великороссияне», «русское племя», «великороссы», а перепись – категорией «великорусский родной язык». Поэтому далее речь идет о жителях, отнесенных источниками к русской языковой и поселенческой среде, без переноса этих категорий в современную национальную шкалу.

В «Статистическом описании Саратовской губернии» А.Ф. Леопольдова 1839 г. описания «народных племен» и духовного управления были разделены. «Россияне» определялись через подданство, заселение края и службу государству, а религиозные отличия фиксировались отдельно. А.Ф. Леопольдов указывал около 38 тыс. «раскольников», выделяя поповцев – 26 038 чел., поморцев – 3207 чел., молокан – 7083 чел. и последователей Спасова согласия – около 553 чел. [2, с. 37–43]. Сумма этих групп меньше округленного итога на 1119 чел. [2, с. 169–171]. Это не только погрешность, поскольку она отражает склейку разновременных данных. Существенно, что в такой схеме еще нельзя было установить, сколько великороссиян принадлежало к каждому направлению. Православие выступало точкой отсчета, а иные обряды описывались как отклонение от нее.

Более цельную картину дает свод Д.Л. Мордовцева середины 1850-х гг., опиравшийся преимущественно на сведения 1857 г. При общей численности населения губернии 1 593 410 человек раздельно были учтены православные – 1 376 109 чел., единоверцы – 7044 чел., поморцы – 2049 чел., беглопоповцы и примыкавшие направления – 18 514 чел., молокане – 2432 чел. [6, с. 120]. Единоверцы были отделены от православных, поморцы и молокане получили отдельные строки. Однако «племенной» состав Д.Л. Мордовцев знал лишь по отдельным категориям, главным образом по государственным крестьянам [6, с. 108–120]. Религиозный учет оказался полнее этнического: общее число поморцев или молокан можно было установить, но не их национальный состав.

Таблица 1

Эволюция подходов к учету религиозного состава населения Саратовской губернии

Источник	Основные категории	Что становится видимым	Что остается скрытым
А. Ф. Леопольдов, 1839 г.	Поповцы, поморцы, молокане, Спасово согласие	Различия вероучений и обрядов	Связь религии с русской принадлежностью
Д. Л. Мордовцев, середина 1850-х гг.	Православные, единоверцы, поморцы, беглопоповцы и другие направления, молокане	Полный губернский итог и сравнительно дробная классификация	Происхождение каждой религиозной группы
Отчет статистического комитета, 1880 г.	Православные, единоверцы, «раскольники разных сект»	Регулярные показатели мужчин и женщин	Внутренний состав укрупненной рубрики

Перепись 1897 г.	Православные и единоверцы; старообрядцы и «уклоняющиеся от православия»	Соотношение родного языка и веры	Конкретные согласия, устройство общин

Составлено автором по материалам рассматриваемых источников

К 1880 г. отчетность стала периодичнее, но перечень вероисповеданий сузился. В данных Саратовского губернского статистического комитета православные составляли среди мужчин 85,85 %, среди женщин – 86,28 %; единоверцы – 0,41 % и 0,43 %; «раскольники разных сект» – 2,05 % и 2,19 % [9, с. 5]. Поморцы, беглопоповцы и молокане растворились в последней рубрике. Их общинная жизнь не стала однородной: просто тонкие различия утратили служебный смысл для отчетного документа.

Иной масштаб дают работы А.Н. Минха. Вместо губернского процента появляются село, приход, сельское общество и двор. Аткарский уезд он описывал как территорию, где бытовало «много разных сект», называя старообрядчество и молоканство, а внутри них – беглопоповцев, поморцев, воскресников и субботников [5, с. 139–140]. Подробность этих сведений была связана со службой А.Н. Минха мировым посредником и судьей, участием в статистическом комитете и ученой архивной комиссии [3, с. 267]. В словаре губернии А.Н. Минх соединял религиозную отметку с этнографической и правовой: жители Ваулина и Мазоли названы великороссами, «православными и поморцами», в Ревиной русские жители делились на православных и поморцев-федосеевцев [4, с. 113–114]. Такие формулы показывают наложение нескольких принадлежностей: поморец или федосеевец не выпадал из русской поселенческой среды, а оставался в том же сельском обществе, на той же земле и в том же правовом положении.

Камышинские записи показывают семейный механизм изменений: в 1804 г. в исповедной ведомости Успенского прихода появились 7 беглопоповцев из семьи купца М.Ф. Маслова, в 1824 г. – 11 поморцев из семьи купца Сафрона Лазарева, в 1827 г. из Чухонастовки переселились 23 молоканина-воскресника [4, с. 446–448]. Рассказ о Лазареве, записанный со слов потомков, соединяет личный контакт с наставником, семейный переход и миграцию; для статьи важна не биографическая точность, а модель – община могла вырастать из ряда домашних решений.

Церковно-административные документы отвечали на другой вопрос: не откуда пришла традиция, а как человек был виден приходу. Уже в консисторской практике XVIII в. священникам предписывалось доносить об исповедании и «неуклонении в раскол» [7, с. 75–76]. Приходская практика различала «отписных» и «неотписных» старообрядцев, «объявленных» последователей разных направлений и лиц, находившихся «на увещании». В селе Воскресенском Вольского уезда указаны 5 дворов «отписных» Спасова согласия (12 мужчин и 15 женщин) и 18 дворов «неотписных» (51 мужчина и 53 женщины) [1, с. 188]. В Камышине к 1875 г. в особую ведомость попали 137 «объявленных»: 46 беглопоповцев, 33 последователя Белокриницкой иерархии, 14 поморцев и 44 молоканина-воскресника; еще 13 человек не бывали у исповеди и причастия [4, с. 446–448]. В деревне Студенке А.Н. Минх сначала назвал жителей русскими крестьянами православного исповедания, а затем указал, что около 25 семей тайно «уклонилось в раскол по разным сектам» [4, с. 979–982]. Таким образом, церковный учет измерял не столько убеждение, сколько положение человека относительно прихода и степень оформленности этого положения.

Новый принцип внесла перепись 1897 г. Она начинала с индивидуального листа, где родной язык и вероисповедание фиксировались рядом [8, с. 82–97]. Это отличало ее от Мордовцева: ранее религиозный итог относился ко всему населению, а «племенной» – лишь к части сословий. По переписи великорусский родной язык был указан у 1 846 445 жителей губернии, из них 1 734 294 человека были отнесены к православным и единоверцам, 110 908

– к старообрядцам и «уклоняющимся от православия» [8, с. 78–97]. Небольшой остаток приходился на другие вероисповедания.

Таблица 2

Вероисповедание жителей Саратовской губернии, записанных носителями великорусского родного языка, по переписи 1897 г.

Категория переписи	Численность, чел.	Доля, %
Православные и единоверцы	1 734 294	93,93
Старообрядцы и «уклоняющиеся от православия»	110 908	6,01
Другие вероисповедания	1 243	0,07
Всего	**1 846 445**	**100,00**

Рассчитано автором по таблицам XIII–XIV итогов губернской переписи [8, с. 78–97].

Шесть процентов с небольшим показывают, что языковая принадлежность и официальное православие не совпадали. Этот результат недоступен ни А.Ф. Леопольдову, ни А.Н. Мордовцеву: их таблицы не соединяли веру с языком. Но переписная схема и здесь упрощала реальность. Единоверцы были слиты с православными, хотя сохраняли старый обряд; старообрядцы соединены с «уклоняющимися», хотя за этой формулой стояли и устойчивые общины, и неопределенные случаи. Поморцы, федосеевцы, беглопоповцы и молоканские направления перестали быть отдельными строками.

Среднегубернский показатель скрывал местные контрасты. В Хвалынске великорусский родной язык был записан у 14 496 жителей, из которых 10 997 были отнесены к православным и единоверцам, а 3 499 – к старообрядцам и «уклоняющимся от православия»; последняя группа составляла около 24,1 % [8, с. 94–95]. Почти четверть русских жителей города оказывалась вне основной православно-единоверческой рубрики. Однако и эта цифра не показывает, какие согласия преобладали, как были устроены общины и как вера пересекалась с сословием.

Сопоставление четырех слоев источников не сводится к линейному улучшению учета. А.Ф. Леопольдов показывал обрядовые различия, но не связывал их с русской принадлежностью. Д.Л. Мордовцев дал полный религиозный итог, но не этнический разрез. Отчет 1880 г. сделал данные регулярными, однако укрупнил разные направления. Перепись 1897 г. измерила масштаб и дала возможность связать языковую принадлежность с религиозной отметкой в одной записи, но не показывала внутренние согласия. Локальные материалы А.Н. Минха и церковные ведомости возвращают содержание: линия раздела могла проходить между соседними дворами и даже внутри одного дома. Религиозная неоднородность русского населения Саратовской губернии была не результатом редких исключений, а постоянной внутренней структурой местной социальной ткани. Восстановление его религиозного облика требует анализа учетных процедур, а не простого суммирования итогов.

Список источников и литературы:

1. Краткие сведения о церквах Саратовской епархии, существующих при них причтах и прихожанах. Продолжение // Приложение к № 7 официального отдела «Саратовских епархиальных ведомостей» за 1896 г. С. 188.

2. Леопольдов А.Ф. Статистическое описание Саратовской губернии: в 2-х ч. СПб.: Тип. Департамента внешней торговли, 1839. Ч. 1. С. 143.

3. Майорова А.С. Изучение А.Н. Минхом истории заселения Саратовского Поволжья // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2021. Т. 21. Вып. 2. С. 264–269.

4. Минх А. Н. Историко-географический словарь Саратовской губернии. Т. 1: Южные уезды: Камышинский и Царицынский. Вып. 1–3. Саратов: Тип. губернского земства, 1898–1901.

5. Минх А.Н. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии: собраны в 1861–1888 годах // Записки Императорского Русского географического общества по Отделению этнографии. СПб.: Тип. В. Безобразова и К°, 1890. Т. XIX, вып. II. С. 152.

6. Мордовцев Д.Л. Несколько данных из материалов для статистического описания Саратовской губернии // Памятная книжка Саратовской губернии на 1858 год / Сост. при Саратовском губернском правлении. Саратов: Тип. губернского правления, 1858. Отд. III. С. 97–123.

7. Никольский С.Л. Опись дел Астраханской духовной консистории, касающихся истории г. Саратова и саратовских градских церквей // Труды Саратовской ученой архивной комиссии. Саратов: Тип. губернского земства, 1893. Т. IV. Вып. 2.

8. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Т. XXXVIII: Саратовская губерния / Под ред. Н.А. Тройницкого. СПб.: Тип. С.-Петерб. тюрьмы, 1904. С. 250.

9. Преображенский Ф.М. Отчет о действиях и занятиях Саратовского губернского статистического комитета за 1880 год // Саратовский сборник: материалы для изучения Саратовской губернии. Саратов: Тип. губернского правления, 1882. Т. 2. С. 525.

© Иванов Г.А., 2026

УДК 9(470.57): 392.3 (=512.141): 314.3

Исянгулов Ш.Н.
г. Уфа, Россия

РОЖДАЕМОСТЬ В БАШКОРТОСТАНЕ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД (ЭТНИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-00153, https://rscf.ru/project/25-28-00153/

Аннотация. *В статье рассматриваются этнические аспекты динамики рождаемости в Республики Башкортостан в постсоветский период. Основными источниками стали материалы переписей населения. Резкое снижение рождаемости отмечается в 1990-е гг., оно продолжается до сих пор. Наибольшее снижение отмечалось у башкир, марийцев и чувашей, меньшее – у татар и русских.*

Ключевые слова: *рождаемость, национальности, Башкортостан, постсоветский период.*

Isyangulov Sh. N.
Ufa, Russia

BIRTH RATE IN BASHKORTOSTAN IN THE POST-SOVIET PERIOD (ETHNIC ASPECT)

Abstract. *This article examines the ethnic aspects of birth rate dynamics in the Republic of Bashkortostan in the post-Soviet period. The primary sources are population census data. A sharp decline in birth rates was observed in the 1990s and continues to this day. The greatest decline was observed among the Bashkirs, Mari, and Chuvash, while smaller declines were observed among Tatars and Russians*.

Keywords: *birth rate, nationalities, Bashkortostan, post-Soviet period.*

В настоящее время одной из самых острых демографических проблем в стране и в Республике Башкортостан (далее – РБ) остается крайне низкий уровень рождаемости, что приводит в итоге к естественной убыли населения. Данная проблема коснулась практически всех коренных народов в республике. В таких условиях растет интерес к этническим особенностям динамики рождаемости, прежде всего в постсоветский период [8, с. 40].

Уже в 1980-е гг. Статистическое управление республики вело подсчет общих коэффициентов рождаемости по отдельным национальностям. Данная практика существовала вплоть до 1996 г. (см. Табл. 1).

Таблица 1

Уровень рождаемости у народов Республики Башкортостан, %

годы	по РБ	башкиры	русские	татары	чуваши	марийцы
1979	17,2	17,9	15,4	18,3	22,3	20,3
1989	17,8	23,5	13,7	18,7	21,4	24,3
1990	16,1	21,8	12,2	16,9	19,5	22,0
1991	14,6	20,2	11,1	15,2	17,4	19,4
1992	13,2	17,9	10,0	13,5	16,1	17,7
1993	11,6	14,9	9,1	11,6	13,3	15,4
1994	11,6	15,2	9,3	11,5	13,2	16,2
1995	11,2	14,6	9,0	11,0	12,8	15,0
1996	11,0	14,4	8,9	10,9	12,5	14,9

Составлена по: [5].

Как видно из таблицы 1, с 1989 по 1996 г. уровень рождаемости в РБ снизился на 38,2 %, в том числе у башкир и марийцев – на 38,7, у русских – на 35, у татар – на 47,7, у чувашей – на 41,6 %. В 1996 г. наиболее высокий общий коэффициент рождаемости отмечался у марийцев, наиболее низкий – у русских. Если в 1989 г. у башкир, татар, чувашей и марийцев отмечался средний уровень рождаемости по шкале Б.Ц. Урланиса и В.А. Борисова, а у русских – низкий, то в 1996 г. у всех основных национальностей в Башкортостане был низкий уровень рождаемости.

В связи с отменой обязательной регистрации национальности в актах гражданского состояния в 1997 г., к началу XXI в. в статистической отчетности значительно возрастает доля лиц, не указавших свою национальность. Так, за 2002 г. по Башкортостану 18 % рожениц не указали свою национальность, в 2003 г. – 31,5 %, в 2004 г. – 40,6 %, в 2005 г. – 45,2 % [1, с. 43; 2, с. 44]. В результате растет погрешность в расчетах. В силу этого опубликованные исследователями различные сведения об общем коэффициенте рождаемости у представителей различных народов республики за 2002 г. не могут считаться точными. В целом, после 1997 г. подсчет общих коэффициентов рождаемости по отдельным национальностям встречает серьезные затруднения, поэтому не может считаться удовлетворительным.

В то же время в постсоветский период в переписях населения начинают регистрировать детность женщин фертильного возраста. Впрочем, определение числа детей на одну женщину основных национальностей в семьях, состоящих из одной брачной пары или одной матери с детьми, было сделано еще в переписи населения 1970 г. [4, с. 211–212]. С 1979 г. в программу переписи был включен вопрос для женщин о рождении ими детей. Но по итогам переписей 1979 и 1989 гг. формирование результатов по данной теме было осуществлено лишь на уровне страны и союзных республик. По материалам микропереписи населения 1994 г. опубликованы сведения о числе рожденных детей у женщин в возрасте 18 лет и старше. Между тем данный вопрос заполнялся на женщин в возрасте 15 лет и старше, а также моложе 15, родивших детей. Лишь с переписи населения 2002 г. начали публиковаться сведения о детности женщин с 15 лет и с этого времени статистические материалы являются сопоставимыми.

По микропереписи населения 1994 г., удельный вес башкирок в возрасте 18 лет и старше, родивших 3 и более детей, составлял 39,2 %, русских женщин – 21,7 %, то есть почти в два раза меньше [4, с. 212]. В последующие годы он снижался. Доля женщин с тремя и более рожденными детьми с 2002 г. по 2020 г. по республике снизилась на 24,2 %, в том числе у башкирок на 24,5 %, у русских – на 27,6 %, у татарок – на 23 %, у мариек – на 11,2 %, у чувашек – на 12,4 %. Самый высокий удельный вес женщин с тремя и более детьми в республике в начале XXI в. был у мариек. Затем по убывающей: у чувашек, башкирок, татарок и русских. В то же время увеличивалась доля женщин с одним и двумя детьми. Так, доля всех женщин с двумя детьми с 2002 г. по 2020 г. выросла на 10,9 %, в том числе у башкирок на 21,2 %, у русских – на 1,7 %, у татарок – на 14,5 %, у мариек – на 29,9 %, у чувашек – на 21,7 %. Удельный вес женщин с одним ребенком за этот период вырос также на 12 %, в том числе у башкирок – на 17,7 %, у русских – на 11,5 %, татарок – на 12,4 %. У мариек он снизился, у чувашек остался на одном уровне (см. Табл. 2).

Таблица 2

Доля женщин по числу рожденных детей по национальностям в РБ, %
(женщины в возрасте 15 лет и старше, указавшие число рожденных детей)

годы	женщины с числом рожденных детей	башкирки	русские	татарки	марийки	чувашки
2002	1	17,5	26,0	20,9	17,4	17,6
	2	27,8	34,8	33,1	26,4	29,9
	3 и более	30,6	15,6	21,7	33,9	32,4
2010	1	18,9	27,8	22,0	17,7	17,9
	2	30,3	36,9	34,6	29,3	33,0
	3 и более	27,4	13,4	19,7	31,4	29,4
2020	1	20,6	29,0	23,5	16,0	17,6
	2	33,7	35,4	37,9	34,3	36,4
	3 и более	23,1	11,3	16,7	30,1	28,4

Составлена по: [4, с. 214–224; 10].

Таким образом, с 2002 по 2020 г. наиболее существенные изменения в детности произошли у башкир, марийцев и чувашей, у которых доминирующей группой стали женщины, родившие двух детей, тогда как в 2002 г. у них еще преобладали многодетные матери. Дальнейшее повышение доли двухдетных женщин происходило в этот период и у русских, и у татар. Об этом свидетельствуют данные таблицы 3 (см. Табл. 3).

По микропереписи населения 1994 г., среднее число рожденных детей на одну башкирку в возрасте 18 лет и старше составляло 2,509, на одну русскую – 1,831 ребенка [4, с. 212]. В дальнейшем цифры неуклонно снижались. Так, с 2002 по 2020 г. среднее число рожденных детей по республике в целом у всех женщин в возрасте 15 лет и старше снизилось на 12,3 %, у башкирок – на 16,4 %, у русских – на 10,3 %, у татарок – на 9,3 %, у мариек – на 8,9 %, у чувашек – на 7,6 %. Таким образом, наибольшее снижение рождаемости отмечалось у башкирок, наименьшее – у чувашек.

Таблица 3

Среднее число рожденных детей у женщин отдельных национальностей в РБ,
(женщины в возрасте 15 лет и старше), *чел.*

годы	башкирки	русские	татарки	марийки	чувашки	все женщины
2002	2,035	1,531	1,723	2,132	2,078	1,767
2010	1,888	1,487	1,645	2,025	1,981	1,680
2020	1,701	1,373	1,563	1,943	1,919	1,550

Составлена по: [4, с. 214–224; 10].

Учитывая, что в данной таблице учтены и женщины старше репродуктивного возраста, реальная детность оказывалась еще ниже. Недаром после 2015 г. суммарный коэффициент рождаемости в республике стремительно снижался и в настоящее время находится намного ниже уровня, необходимого для простого воспроизводства населения. В целом после 1990 г. данный показатель никогда в республике не достигал уровня двух рождений на одну женщину фертильного возраста [9, с. 163].

Сведения о детности женщин также можно получить, определив число детей в возрасте до 9 лет на 100 женщин в возрасте 20–49 лет. Данный показатель использовался исследователями, в частности для подсчета детности женщин различных национальностей по материалам переписи населения 1959 г. Он имеет свои недостатки, так как не учитывает возможную смертность детей до 9 лет. Однако в настоящее время младенческая и детская смертность находятся на историческом минимуме, что повышает достоверность показателей, а также позволяет охватить больший перечень национальностей (См. Табл. 4).

Таблица 4

Число детей 0–9 лет на 100 женщин в возрасте 20–49 лет (все население)

	1989 г.	**2002 г.**	**2010 г.**	**2020 г.**
башкиры	95,1	54,9	55,4	55,3
русские	87,3	44,3	53,1	49,1
татары	84,4	42,3	46,2	52,4
украинцы	42,4	22,1	21,4	28,1
марийцы	98,5	51,9	50,2	51,7
мордва	43,2	25,2	24,8	32,1
удмурты	84,1	49,9	46,6	49,7
чуваши	77,5	42,7	41,1	43,0
итого	86,6	46,9	51,0	52,3

Составлена по: [3, с. 3–49; 6, с. 8–16; 7, с. 21–34; 10].

В 1989 г. наибольшую детность имели марийки, наименьшую – украинки. Интересным является и то, что у татарок она ниже средних значений по республике, а у русских женщин – чуть выше. Данную разницу между русскими и татарами, возможно, следует считать статистической погрешностью. Ведь хорошо известно, что в 1980-е гг. общий коэффициент рождаемости у татар был значительно выше, чем у русских. С 1989 по 2002 г. детность по республике снизилась в 1,9 раза, в том числе у русских, татарок – в 2 раза, у украинок, мариек – в 1,9 раза, у чувашек – в 1,8 раза, у башкирок, мордовок, удмурток – в 1,7 раза. В 2002 г. наибольшая детность отмечалась у башкирок, наименьшая – также у украинок. К 2010 г. детность женщин по республике, по сравнению с 2002 г., повысилась на 8,7 %, в том числе у башкирок – на 0,9 %, у русских – на 20 %, у татарок – на 9,2 %. У всех остальных народов отмечалось снижение показателей. С 2010 по 2020 г. детность женщин по республике повысилась на 2,6 %, в том числе у татарок – на 13,4 %. Данный процесс коснулся и остальных народов, за исключением башкир (у них снижение на 0,2 %) и русских (снижение на 7,5 %). И в 2020 г. наибольшие показатели детности в республике имели башкирки, наименьшие – украинки. Таким образом, материалы данной таблицы показывают несколько иную картину детности женщин разных национальностей. У чувашек и мариек детность оказывается ниже, чем у башкирок, между тем по другим параметрам (о чем было сказано выше), у них были лучшие показатели. Детность русских женщин не так уж и отличалась от тех же цифр у башкирок и татарок. У украинцев и мордвы с советских времен шли сильные ассимиляционные процессы, поэтому проблема рождаемости у этих народов выходит за рамки данного вопроса и требует специального рассмотрения. Так или иначе, в постсоветский период рождаемость в республике у разных национальностей оставалась на низком уровне и очевидно, продолжает снижаться.

Таким образом, изучение этнических аспектов в динамике рождаемости в постсоветский период затруднено изменениями в паспортной системе, статистической отчетности. Наиболее важными источниками являются лишь материалы переписей населения. Они свидетельствуют, что резкое снижение рождаемости произошло в конце 1980-х – 1990-е гг. В последующие годы, несмотря на некоторые позитивные изменения, серьезных сдвигов не произошло. Наибольшее снижение рождаемости в постсоветский период произошло у башкир, чувашей и марийцев, чуть меньше – у татар и русских. Данный показатель у коренных народов республики в настоящее время имеет тенденцию к сближению.

Список источников и литературы:

1. Демографические процессы в Республике Башкортостан. Стат. сборник. Уфа, 2004. 77 с.
2. Демографические процессы в Республике Башкортостан. Стат. сборник. Уфа, 2006. 84 с.
3. Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. Распределение населения отдельных национальностей по состоянию в браке, полу и возрасту по Башкирской АССР. М., 1990. 74 с.
4. Народы Башкортостана в переписях населения: в 2-х ч. Уфа: Китап, 2016. Ч. 2. 344 с.
5. Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. Р-472. Оп. 11. Д. 9659. Л. 22.
6. Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года. Статистический сборник: в 2-х ч. Уфа: Башкортостанстат, 2013. Ч. 2. 189 с.
7. Национальный состав населения Республики Башкортостан (по данным Всероссийской переписи населения 2002 года). Стат. сборник. Уфа: Башкортостанстат, 2006. 198 с.
8. Сулейманова Р.Н. Историческая наука в Башкортостане: становление, итоги и перспективы развития // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. № 1. С. 37–43.
9. Сулейманова Р.Н., Исянгулов Ш.Н. Семья и семейная политика в Башкортостане. 1945–2025 гг. / Отв. ред. Р.Н. Сулейманова. Уфа: Мир печати, 2026. 215 с.
10. https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom5_Nacionalnyj_sostav_i_vladenie_yazykami.

© Исянгулов Ш.Н., 2026

УДК 314.9(=512.141)(470)

Ишемгулов М.Н
г. Уфа, Россия

БАШКИРЫ ЗА ПРЕДЕЛАМИ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН: ДИНАМИКА ЧИСЛЕННОСТИ И РАССЕЛЕНИЯ ПО ДАННЫМ ПЕРЕПИСЕЙ НАСЕЛЕНИЯ 1979–2020 гг.

Аннотация. *В статье на материалах переписей населения 1979–2020 гг. рассматривается динамика численности и расселения башкир в регионах Российской Федерации за пределами Республики Башкортостан. Выделены группы регионов проживания башкир: области исторического расселения, северные нефтегазодобывающие регионы, национальные республики и крупнейшие города. Показано, что в 2010–2020 гг. численность башкир вне республики сократилась более чем на четверть, а доля башкир России, проживающих в Башкортостане, выросла до 80,7 %. Сокращение связано с естественной убылью, урбанизацией и языковой ассимиляцией, а также с недоучетом национальной принадлежности в переписи 2020 г.*

Ключевые слова: *башкиры, этнодемография, расселение, перепись населения, урбанизация, регионы России.*

Ishemgulov M.N.
Ufa, Russia

BASHKIRS OUTSIDE THE REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN: POPULATION DYNAMICS AND SETTLEMENT ACCORDING TO THE 1979–2020 CENSUSES

Abstract. *Based on the 1979–2020 censuses, the article examines the number and settlement of Bashkirs in the regions of Russia outside Bashkortostan. In 2010–2020 the Bashkir population outside the republic decreased by more than a quarter, and the share of Russia's Bashkirs living in Bashkortostan rose to 80.7 %. The decline is linked to natural decrease, urbanization, language assimilation and the under-recording of ethnicity in the 2020 census.*

Keywords: *Bashkirs, ethnodemography, settlement, population census, urbanization, regions of Russia.*

Башкиры – один из немногих народов Урало-Поволжья, значительная часть которого исторически проживает за пределами своей национальной республики. Историческая территория расселения башкир включала, помимо современного Башкортостана, части нынешних Челябинской, Оренбургской, Курганской, Свердловской областей и Пермского края [6]. Уже по переписи 1926 г. вне Башкирии со значительной численностью башкиры проживали в Уральской области (59,1 тыс. чел.), Оренбургской (15,1 тыс.) и Самарской (6,9 тыс.) губерниях [5]. Во второй половине XX в. к этим районам добавились регионы, куда башкиры переселялись в ходе освоения нефтегазовых месторождений Западной Сибири и по распределению выпускников вузов [5]. Этнодемографическое развитие башкир в XX в. и в регионах России в 1970–2010 гг. рассматривалось в работах Р.З. Янгузина, Ф.Г. Сафина и соавторов [8; 10].

Цель статьи – проследить динамику численности и расселения башкир за пределами Республики Башкортостан с 1979 по 2020 г. и выявить факторы, определившие ее направленность. Источниками послужили материалы переписей населения 1979, 1989, 2002, 2010 и 2020 гг. [2; 3; 4; 7], в том числе данные, собранные в диссертационном исследовании автора [5]. Сведения переписи 2020 г. приводятся в табл. 1; доли рассчитаны от численности лиц, указавших национальную принадлежность.

По особенностям расселения башкир вне республики можно выделить несколько групп регионов [5]. Первую группу составляют области исторического расселения, где башкиры живут компактно, во многом в сельской местности: Челябинская, Оренбургская, Курганская, Свердловская, Самарская, Саратовская области и Пермский край. Вторую группу – нефтегазодобывающие районы Западной Сибири (Тюменская область с автономными округами) и другие северные и восточные регионы, где башкирское население сложилось в результате трудовой миграции второй половины XX в. Третью группу образуют национальные республики (Татарстан, Удмуртия, Саха (Якутия), Коми), четвертую – Москва, Московская область и Санкт-Петербург.

В 1979–1989 гг. численность башкир росла почти во всех регионах страны. В Челябинской области она увеличилась со 133,7 до 161,2 тыс. чел., в Свердловской – с 30,1 до 41,5 тыс., в Оренбургской – с 43,3 до 53,3 тыс. чел. Особенно быстрым был рост в Тюменской области: если в 1959 г. там проживало всего 282 башкира, то в 1989 г. – 41 059 чел., из них 91,5 % – в городах [5]. В целом вне Башкирской АССР в 1989 г. проживало 481,5 тыс. башкир, или 35,8 % их численности в РСФСР. Это максимальная доля за весь рассматриваемый период (рис. 1).

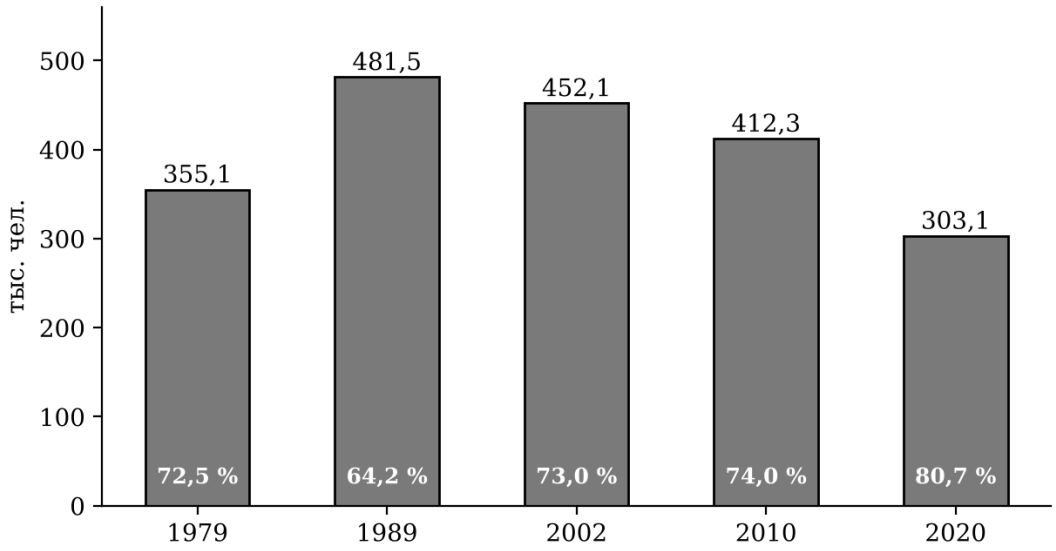


Рис. 1. Численность башкир, проживающих в Российской Федерации за пределами Республики Башкортостан, тыс. чел.
(в основании столбцов – доля башкир России, проживающих в республике, %)
*Составлено по: [3; 4; 5; 7].

После 1989 г. направленность процесса изменилась. В 1989–2002 гг. численность башкир вне республики сократилась до 452,1 тыс. чел., в 2002–2010 гг. – до 412,3 тыс., а по итогам переписи 2020 г. составила 303,1 тыс. чел. Таким образом, только за последнее межпереписное десятилетие она уменьшилась на 109,2 тыс. чел. или на 26,5 %, тогда как в Республике Башкортостан численность башкир выросла с 1 172 287 до 1 268 806 чел. В результате доля башкир России, проживающих в республике, увеличилась с 64,2 % в 1989 г. до 80,7 % в 2020 г. (см. рис. 1). Расселение башкир становится все более сосредоточенным в пределах своей республики. Динамика по отдельным регионам приведена в таблице 1.

Таблица 1

Численность башкир в регионах Российской Федерации, 1989–2020 гг., чел.

Регион	**1989**	**2002**	**2010**	**2020**	**2020 к 2010, %**
Российская Федерация	1 345 273	1 673 389	1 584 554	1 571 879	–0,8
Республика Башкортостан	863 808	1 221 302	1 172 287	1 268 806	+8,2
Челябинская область	161 169	166 372	162 513	128 071	–21,2
Тюменская область (с ХМАО и ЯНАО)	41 059	46 575	46 405	38 829	–16,3
Оренбургская область	53 339	52 685	46 696	36 181	–22,5
Свердловская область	41 500	37 296	31 183	17 286	–44,6
Пермская область (край)	52 326	40 770	32 730	16 105	–50,8
Республика Татарстан	19 106	14 911	13 726	11 029	–19,6
Курганская область	17 548	15 343	12 257	8 026	–34,5
г. Москва	5 417	5 941	6 609	5 715	–13,5
Самарская область	7 495	7 885	7 290	5 254	–27,9
Московская область	2 993	3 565	3 975	4 258	+7,1
г. Санкт-Петербург	3 014	2 453	2 706	3 185	+17,7

*Составлено по: [3; 4; 5; 7]. Данные 2020 г. по Тюменской области – сумма по ХМАО (29 717 чел.), ЯНАО (6 111) и югу области (3 001).

Наиболее значительно – почти вдвое – численность башкир за 2010–2020 гг. сократилась в Пермском крае и Свердловской области, на треть – в Курганской, примерно на пятую часть – в Челябинской и Оренбургской областях и в Татарстане. Рост отмечен лишь в Московской области и Санкт-Петербурге. В Челябинской области, где проживает самая крупная за пределами республики группа башкир, их численность сократилась до 128 071 чел., при этом основная ее часть по-прежнему сосредоточена в Аргаяшском (23 804 чел.) и Кунашакском (12 946 чел.) районах [1].

Сокращение численности башкир вне республики имеет несколько причин. Во-первых, сказываются общие демографические процессы – старение населения, снижение рождаемости и естественная убыль, характерные для большинства регионов Урала и Поволжья. Во-вторых, продолжается миграция сельского населения, прежде всего молодежи, в крупные города. В-третьих, в условиях дисперсного проживания в иноэтничной, преимущественно русскоязычной городской среде действует языковая, а затем и этническая ассимиляция. По данным переписи 2010 г., язык своей национальности считали родным 88,0 % башкир Курганской области, 76,2 % – Оренбургской, 72,7 % – Челябинской, но лишь 42,7 % – Свердловской области; в Пермском крае большинство башкир указывали родным татарский язык [5]. Именно в регионах с наиболее низкой долей башкир, сохранивших родной язык, и произошло наибольшее сокращение их численности.

В-четвертых, на результатах переписи 2020 г. сказался значительный недоучет национальной принадлежности. По оценке В.А. Тишкова, сведения о национальности не были получены от 16,6 млн чел., или 11,3 % населения страны. Этот недоучет пришелся главным образом на городское население и сильнее затронул народы с высокой урбанизацией и дисперсным расселением [9]. Для башкир, проживающих вне республики, это имеет особое значение: в 2020 г. в городах жили 60,9 % из них против 45,6 % башкир Башкортостана. В Ханты-Мансийском автономном округе доля горожан среди башкир составляла 90,4 %, Ямало-Ненецком – 94,1 %, Свердловской области – 82,0 %, Татарстане – 86,9 %. Напротив, в Курганской области 89,8 % башкир – сельские жители, Оренбургской – 55,9 %, в Пермском крае – 57,8 %. Поэтому часть сокращения численности башкир в городских регионах, по-видимому, носит статистический, а не реальный характер.

Таким образом, в 1979–2020 гг. динамика численности башкир за пределами Республики Башкортостан прошла два этапа. До 1989 г. она росла за счет естественного прироста и трудовой миграции в нефтегазодобывающие и промышленные районы; в постсоветский период ее численность устойчиво сокращалась, а за 2010–2020 гг. уменьшилась более чем на четверть. Башкирское население все больше сосредоточивается в пределах своей республики, доля которой достигла 80,7 %. Наиболее устойчивыми остаются группы башкир в сельских районах исторического расселения – прежде всего в Челябинской, Оренбургской и Курганской областях, где сохраняется компактное проживание и высокий уровень владения родным языком. Наибольшие потери понесли городские и языково ассимилированные группы. Для более точной оценки этих процессов необходимо сопоставление данных переписей с текущим учетом населения и материалами полевых исследований в регионах проживания башкир.

Список источников и литературы:

1. Атнагулов И.Р. Динамика численности тюркских народов Челябинской области с середины XVIII в. до 2020 г. (к материалам для Атласа народов Среднего и Южного Урала) // Проблемы истории, филологии, культуры. 2025. № 4 (90). С. 229–247.

2. Башкиры в начале XXI века: статистический сборник. Уфа: Башкортостанстат, 2008.

3. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года: в 11 т. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Кн. 2. М.: ИИЦ «Статистика России», 2012.

4. Итоги Всероссийской переписи населения 2020 года. Т. 5. Национальный состав и владение языками. Табл. 3. Население по национальной принадлежности, владению русским языком и его использованию. URL:

https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom5_Nacionalnyj_sostav_i_vladenie_yazykami (дата обращения: 23.10.2026).

5. Ишемгулов М.Н. Социальные основы мобилизации башкирской этничности в Башкортостане (1979–2019 гг.): дис. … канд. ист. наук. Уфа, 2021.

6. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа: этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974. 571 с.

7. Национальный состав населения РСФСР: по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М.: Республиканский информационно-издательский центр, 1990.

8. Сафин Ф.Г., Абрамова С.Р., Ишемгулов М.Н. Этнодемография башкир в регионах России (1970–2010) // Научный диалог. 2021. № 3. С. 397–415.

9. Тишков В.А. [Интервью О. Игнатовой] // Российская газета. Федеральный выпуск. 2023. 26 февраля. № 41 (8986). URL: https://rg.ru/2023/02/26/v-bolshinstve-svoem.html (дата обращения: 23.10.2026).

10. Янгузин Р.З. Этнодемография башкирского народа в XX столетии // Ватандаш. 1996. № 2. С. 16–18.

© Ишемгулов М.Н., 2026

УДК 94(470/57)

Казанчиев А.Д.
г. Уфа, Россия

ДЕПУТАТЫ И ИЗБИРАТЕЛИ: ПРОБЛЕМЫ В ОБЛАСТИ ОБРАЗОВАНИЯ В БАССР В 1960–1980-х гг.

Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН
№ 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов

Аннотация. *Данная статья посвящена анализу обращений и наказов граждан к депутатам различных уровней, а также предложений самих депутатов, касающихся системы образования. Изученные документы позволяют выявить волнующие население проблемы в области образования. Статья основана на неопубликованных документах, извлеченных из фондов Национального архива Республики Башкортостан.*

Ключевые слова: *учебные заведения, депутаты, граждане, наказы избирателей, БАССР, система образования.*

Kazanchiev A.D.
Ufa, Russia

DEPUTIES AND VOTERS, SOCIAL SENTIMENT: PROBLEMS IN THE FIELD OF EDUCATION IN THE BASSR IN THE 1960s–1980s

Abstract.*This article is devoted to the analysis of citizens' appeals and instructions to deputies at various levels, as well as the deputies' own proposals concerning the education system. The studied documents make it possible to identify the problems in the field of education that concern the population. The article is based on unpublished documents extracted from the collections of the National Archive of the Republic of Bashkortostan.*

Keywords: *educational institutions, deputies, citizens, voters' instructions, BASSR, education system.*

Развитие системы образования в СССР во второй половине XX в. – одна из ключевых тем отечественной исторической науки. Советское государство придавало образованию статус стратегического приоритета, однако реальное положение дел на местах нередко расходилось

с декларируемыми целями. При этом в исторической литературе недостаточно изученным остается аспект общественных настроений – то, как сами граждане через институт депутатских наказов, обращений и жалоб формулировали проблемы в области образования, какие решения предлагали и каковы были результаты их взаимодействия с властными структурами.

Проблемы образования рассматривались как в трудах, посвященных непосредственно данному вопросу [1, с. 13], так и в фундаментальных работах, охватывающих вторую половину XX – начало XXI веков [2, с. 14].

Наказы избирателей систематизировались в типовом документе под названием «План мероприятий по выполнению наказов избирателей, данных депутатам». Документ содержал такие разделы, как ФИО депутата, содержание наказа, наименование мероприятия, срок выполнения, исполнители, ответственные за реализацию. Наказы группировались в зависимости их тематики. Так, в одном из наказов избирателей Уфимского горсовета в 1969–1970 гг. предлагалось «форсировать строительство школы № 25 и закончить его к началу учебного года». В графе «наименование мероприятия» отмечено, что «пристрой к школе будет сдан в эксплуатацию к 1 сентября 1969 г.». В качестве исполнителя указано Гороно [3, л. 57].

Согласно статистике по наказам избирателей, данных при встрече с кандидатами – в депутаты Верховного Совета РСФСР по БАССР в 1967 г., всего было 618 наказов. Из них 73 – о строительстве новых школ и интернатов, 11 – о строительстве и расширении учебных зданий вузов, ссузов и общежитий при них; 6 – о капитальном ремонте школ и ссузов. Нами проанализировано и выполнение наказов. Так, по ряду южных районов БАССР в 1967 г. из 13 наказов, связанных с системой образования, 5 было выполнено или выполнялось, 2 наказа находились в стадии рассмотрения, по 6 наказам было принято решение об отказе [4, л.1–12].

В аналогичном документе по Уфимскому горсовету было зарегистрировано 320 наказов избирателей по всем вопросам. По состоянию на лето 1977 г. было выполнено 263 наказа, в стадии выполнения находилось 49 наказов, из них у 16 истекли сроки, не выполнено – 8 наказов, из них у 4 истекли сроки [5, л. 1–186].

В 1967 г. на встрече с избирателями по Советскому избирательному округу г. Уфы приняли участие руководство, преподаватели и учащиеся Республиканского медицинского училища. В качестве их наказа было зафиксировано «оказать помощь в строительстве нового помещения для училища, так как в течение 33 лет училище не имеет нового здания, не хватает учебных комнат, лабораторий, нет учительской, канцелярии, бухгалтерии». В наказах избирателей кандидатам в депутаты в Верховный Совет СССР по Салаватскому округу в этом же году содержалась просьба «совместно с руководством РЭУ Башкирэнерго добиться в Министерстве энергетики и электрификации СССР выделения финансов для строительства вечернего техникума энергетиков». В наказах избирателей кандидатам в депутаты в Верховный Совет СССР по Кировскому району г. Уфы в 1967 г. содержится пожелание преподавателя индустриального техникума «помочь руководству техникума в строительстве общежития для учащихся». Кроме того, преподаватель посоветовал кандидату в депутаты «поддерживать связь со своими избирателями, быть чутким и внимательным к людям» [6, л. 107, 113].

Одним из наказов избирателей в 1976 г. по Инзерскому округу Белорецкого района было «направлять из выпускников вузов учителей математиков, химиков, биологов, языковедов и врачей хирургов, окулистов, терапевтов, невропатологов» [7, л. 96]. В 1976 г. на встрече с депутатом Верховного Совета БАССР Ирандыкского совхоза попросили помочь в строительстве 8-летней школы в с. Ахмерово Сибайского района, так как существующая школа ветхая [8, л. 262]. В 1979 г. избиратели на встрече с депутатом Верховного Совета СССР выступили с предложением о строительстве в г. Уфе межвузовской студенческой поликлиники. Министерство высшего и среднего специального образования РСФСР в письме в Совмин БАССР заявило, что не может выступить заказчиком в строительстве поликлиники, так как ему не выделяются средства по отрасли «Здравоохранение». Возможно долевое участие министерства в случае, если заказчиком выступит Уфимский горисполком [9, л. 337].

В 1978 г. в ходе V сессии Уфимского городского совета прозвучал ряд критических выступлений депутатов в адрес отдела народного образования. Преподаватель школы № 100 заявила, что «назрела необходимость создания в Уфе единого координирующего центра по профориентации с привлечением специалистов различных областей народного образования, медицинских работников и других общественных организаций». Другим замечанием преподавателя была необходимость «повысить ответственность руководителей предприятий за все вопросы, связанные с профессиональной ориентацией и подготовкой учащихся к труду». Кроме того, «в районе школы № 100 нет ни одной технической станции; она очень нужна для подготовки учащихся к труду. Просим помочь». Другой депутат предложил «создать в городе постоянно действующий семинар для учителей по труду и руководителей учебно-производственных кабинетов и школ». По мнению директора школы № 112, «оформление многих школ и кабинетов в школе не отвечает современным требованиям. Школы испытывают трудности, где размещать заказы для оформления. Нельзя ли в городе создать специальную организацию или мастерскую для принятия заказов от школ». Начальник Башкирского республиканского управления профтехобразования обратился в Гороно с просьбой «разработать мероприятия и планы по направлению выпускников 8-х классов для обучения в ГПТУ и выпускников 10-х классов в технических училищах». Секретарь Кировского райкома КПСС обратился в бюро трудоустройства и информации населения со следующим предложением «для улучшении работы по профориентации желательно издание специальной литературы, где бы в популярной форме описывались профессиональные нужды нашего города» [10, л.120–122].

Партийные организации отслеживали обращения граждан по различным вопросам. В справке Янаульского райкома КПСС о ходе выполнения постановления бюро Башкирского обкома КПСС № Б-8/2 от 10 апреля 1979 г. «О постановлении Секретариата ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении приема граждан в партийных, советских и других организациях» говорится, что «ежеквартально производится анализ и рассмотрения на бюро райкома КПСС работы с письмами и заявлениями трудящихся, поступивших в РК КПСС». В частности, о злоупотреблениях служебным положением поступило много жалоб на директора одной из школ района. Жалобы проверкой подтвердились. Бюро райкома КПСС освободило его от занимаемой должности [11, л.17].

Прокуратура также жестко контролировала исполнение жалоб, писем и граждан в Советах республики. В 1971 г. в письме Прокуратуры БАССР Председателю Президиума Верховного совета БАССР Ф. В. Султанову отмечалось, что хотя «местные Советы депутатов трудящихся за последнее время активизировали свою деятельность по укреплению законности и общественного порядка, некоторые сельские Советы все еще недостаточно проявляют заботу по удовлетворению нужд и запросов трудящихся. Как показала проверка, проведенная прокуратурой БАССР в 23 районах, многие исполкомы сельских Советов депутатов трудящихся неудовлетворительно исполняют законодательство с разрешении жалоб и заявлений граждан. Из 96 проверенных сельских Советов в 62 поступающие жалобы, письма и заявления граждан совсем не регистрируются. Такая недопустимая практика приводит к серьезным затруднениям в осуществлении контроля за сроками и правильностью разрешения жалоб и заявлений, их утрате и к нарушениям сроков разрешения» [12, л.14.]

Проведенный анализ неопубликованных архивных документов позволяет сделать ряд обобщающих выводов о состоянии образовательной сферы в БАССР в 1960–1980-е годы и об общественных настроениях, связанных с ней.

Во-первых, проблемы образования в республике носили системный и многоплановый характер. Они охватывали как материально-техническую сторону – строительство новых учебных заведений, ремонт и расширение существующих зданий, обеспечение общежитиями и жильем преподавателей, так и содержательную – вопросы профессиональной ориентации учащихся, распределения выпускников, качества учебно-воспитательного процесса и кадрового обеспечения. География обращений охватывала как городские центры, так и сельские районы республики, причем в последних острота проблем нередко была выше ввиду

ограниченности ресурсов.

Во-вторых, институт депутатских наказов, несмотря на его формальный характер, функционировал как реальный канал обратной связи между обществом и властью. Статистика выполнения наказов показывает, что значительная их часть реализовывалась на практике. Вместе с тем устойчивая доля невыполненных или просроченных наказов указывает на определенные ограничения эффективности этого механизма.

В-третьих, в обсуждении проблем образовательной сферы было задействовано все общество: партийные и властные структуры, депутаты различных уровней, руководство образовательных организаций и их сотрудники, учащиеся и их родители. Контроль за разрешением обращений граждан осуществлялся не только через систему Советов, но и через партийные организации, Прокуратуру БАССР.

В-четвертых, несомненен прогресс в развитии образования рассматриваемого периода: шло массовое строительство учебных заведений, укреплялась их материально-техническая база, улучшался уровень учебно-воспитательной работы. Однако весьма распространенной была ситуация, когда сложности были обусловлены либо излишней бюрократизацией, либо, наоборот, несогласованностью действий между различными ведомствами и отсутствием четкого алгоритма в решении тех или иных вопросов.

Таким образом, образовательная сфера БАССР рассматриваемого периода представляет собой пример сложного взаимодействия государственных институтов и общественной инициативы. Наказы и обращения граждан, фиксируемые в архивных документах, позволяют увидеть не только масштаб проблем, но и ту степень открытости советской системы к общественному мнению, которая существовала в реальности – с ее достижениями, ограничениями и внутренними противоречиями.

Список источников и литературы:

1. Исторический опыт развития образования, науки и культуры в Башкирской АССР: традиции и новации / Отв. ред. Р.Н. Сулейманова. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2021. 320 с.
2. История Башкортостана. 1917–1990-е годы»: В 2-х т. / Отв. ред. Р.Н. Сулейманова. Т. 2: 1945–1990. Уфа: Гилем, 2005. 313 с.
3. Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. Р-91. Оп. 6 . Д. 305.
4. НА РБ. Ф. Р-394. Оп. 10. Д. 725.
5. НА РБ. Ф. Р-91. Оп. 6. Д. 855.
6. НА РБ. Ф. Р-394. Оп. 6. Д. 731.
7. НА РБ. Ф. Р-933. Оп. 10. Д.731
8. НА РБ. Ф. Р-394. Оп. 6. Д. 433.
9. НА РБ. Ф. Р-933. Оп.12. Д. 1976
10. НА РБ. Ф. Р-91. Оп.6. Д. 854.
11. НА РБ. Ф. 122. Оп. 202. Д. 217.
12. НА РБ. Ф. Р-394. Оп.6. Д. 694.
13. Сулейманова Р.Н. «Больше заботы о нуждах народа». Обращения граждан Башкирии во власть в 1950–1960-е годы // Историческая и социально-образовательная мысль. 2024. Т. 16. № 4. С. 88–103.
14. Сулейманова Р.Н. Историческая наука в Башкортостане: становление, итоги и перспективы развития // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. № 1. С. 37–43.

© Казанчиев А.Д., 2026

УДК 316.343(470.57)

Камалетдинов Д.А., Сафин Ф.Ф.
г. Уфа, Россия

ЭТНОСОЦИАЛЬНАЯ СТРАТИФИКАЦИЯ НАСЕЛЕНИЯ БАШКОРТОСТАНА: САМООЦЕНКИ ПОЛОЖЕНИЯ ЭТНИЧЕСКИХ ГРУПП НА ШКАЛАХ БОГАТСТВА, ПРЕСТИЖА И ВЛАСТИ

Работа выполнена в рамках государственного задания ИЭИ УФИЦ РАН № 1022040500508-1-6.1.1 «Социально-экономическая адаптация и социальное самочувствие этнических групп в республиках Урало-Поволжья (на примере Республики Башкортостан)» на 2025–2027 гг.

Аннотация. *В статье рассматривается этносоциальная стратификация населения Республики Башкортостан на основе самооценок респондентами своего положения на шкалах богатства, престижа и власти, соотносимых с тремя измерениями социального неравенства, выделенными М. Вебером. Эмпирическую базу составили материалы этносоциологического опроса 2018 г. среди башкир, татар, русских и представителей других национальностей, дополненные данными опроса 2021 г. среди удмуртов, марийцев и чувашей. Установлено, что во всех группах преобладает средняя позиция, а доля оценивших свое положение ниже среднего последовательно возрастает от башкир и татар к русским и представителям других национальностей. На шкале власти башкиры заметнее других представлены на ступенях выше средней, но ниже высшей, что согласуется с их участием в муниципальном управлении.*

Ключевые слова: *этносоциальная стратификация, социальное неравенство, социальный статус, этнические группы, самооценка, Республика Башкортостан.*

Kamaletdinov D.A., Safin F.F.
Ufa, Russia

ETHNOSOCIAL STRATIFICATION IN BASHKORTOSTAN: SELF-ASSESSED POSITIONS OF ETHNIC GROUPS ON THE SCALES OF WEALTH, PRESTIGE AND POWER

Abstract. *The article examines ethnosocial stratification in Bashkortostan through respondents' self-placement on scales of wealth, prestige and power, following Weber's dimensions of inequality. Data come from a 2018 survey of Bashkirs, Tatars, Russians and other groups and a 2021 survey of Udmurts, Mari and Chuvash. The middle position prevails in all groups; the share below the middle rises from Bashkirs and Tatars to Russians and others. On the power scale, Bashkirs more often place themselves just above the middle, in line with their role in municipal government.*

Keywords: *ethnosocial stratification, social inequality, social status, ethnic groups, self-assessment, the Republic of Bashkortostan.*

Переход к рыночной экономике в 1990-е гг. сформировал в российском обществе новую систему неравенства, основанную не на месте работника в отраслевой структуре народного хозяйства, а на доступе к собственности, доходам и властным ресурсам. Для полиэтничного региона принципиален вопрос о том, совпадают ли линии социального расслоения с этническими границами. В отечественной этносоциологии этносоциальная структура понимается как соотношение социальных позиций этнических групп, а ее изменения рассматриваются как один из основных факторов межэтнических отношений [1]. Динамика социально-профессионального состава населения Башкортостана по данным переписей 1979–2010 гг. и социально-экономическое положение этнических групп в рыночных условиях были рассмотрены нами ранее [4; 5]. Цель настоящей статьи –

проанализировать субъективное измерение этносоциальной стратификации: то, как представители этнических групп республики сами оценивают свое положение в обществе.

Теоретической основой анализа служит многомерный подход к стратификации. М. Вебер разграничил три относительно самостоятельных порядка распределения социальных благ: экономический, задающий классовое положение, социальный, определяющий статус и престиж, и политический, связанный с доступом к власти [2]. Позиции индивида по этим измерениям могут не совпадать, и Г. Ленски предложил рассматривать степень их согласованности («кристаллизацию статуса») как особую, «невертикальную» характеристику положения: рассогласованность статусов порождает неудовлетворенность и повышенную социальную напряженность [10]. В отечественной науке ресурсный подход к неравенству развит О. И. Шкаратаном, рассматривающим социальное расслоение как неравный доступ к собственности и власти [9]. Н. Е. Тихонова показала, что труд большинства россиян отличается низкой автономностью и потому не дает им ресурса влияния в отношениях с работодателем [8, с. 218]. Самооценки положения не заменяют объективных показателей дохода и должности, но фиксируют, как неравенство осознается самими людьми, а именно это восприятие во многом определяет социальное самочувствие этнических групп.

Эмпирическую базу составили материалы этносоциологического опроса «Современные этносоциальные процессы в Башкортостане: социально-экономическая адаптация и социальное самочувствие» (ноябрь 2018 г., N = 573) [6], в котором выделены башкиры, татары, русские и представители других национальностей. Респондентам предлагалось отметить свое место на восьмиступенчатых шкалах «богатства», «престижа» и «власти», где первая ступень обозначала низшую, четвертая – среднюю, восьмая – высшую позицию. Для анализа ступени сгруппированы: «ниже средней» (1–3), «средняя» (4) и «выше средней» (5–8). Данные о самоотнесении к группам по уровню достатка дополнены материалами опроса апреля 2021 г. среди удмуртов, марийцев и чувашей (N = 403) [7].

Таблица 1. Самооценка респондентами своей позиции на шкалах богатства, престижа и власти, 2018 г. (%)

Группа	Шкала «богатства»			Шкала «престижа»			Шкала «власти»		
	1–3	4	5–8	1–3	4	5–8	1–3	4	5–8
Башкиры	30,2	61,9	7,2	31,7	57,1	10,4	48,5	39,7	11,1
Татары	35,2	51,0	10,7	32,1	52,0	11,7	56,1	32,1	7,7
Русские	46,9	41,9	10,5	37,0	49,7	12,3	59,8	26,8	10,1
Другие	45,8	45,8	8,4	39,0	50,0	11,1	52,7	40,3	7,0

Примечание. 1–3 – ниже средней позиции; 4 – средняя; 5–8 – выше средней. До 100 % – затруднившиеся с ответом. Составлено по: [6]; расчеты автора.

Во всех группах модальной оказалась средняя позиция, однако степень концентрации в ней различна (табл. 1). Наиболее выражено «тяготение к середине» у башкир: на шкале богатства среднюю ступень выбрали 61,9 % из них против 51,0 % татар, 45,8 % представителей других национальностей и 41,9 % русских; та же последовательность сохраняется на шкале престижа. Склонность россиян помещать себя в середину социальной лестницы хорошо известна, и межгрупповые различия поэтому значимее абсолютных уровней.

Наиболее отчетливо этнические различия проявляются в нижней части шкал. Доля оценивших свое положение ниже среднего на шкале богатства составила 30,2 % у башкир, 35,2 % у татар, 45,8 % у представителей других национальностей и 46,9 % у русских. На низшую, первую ступень поставили себя 14,3 % башкир, 13,3 % татар, 22,3 % русских и треть (33,3 %) представителей других национальностей. Аналогичная картина складывается на шкале престижа, где низшую ступень выбрали соответственно 11,1, 14,3, 19,6 и 29,2 %. Иначе говоря, при общем преобладании средних самооценок группа «социальных низов» среди

русских и особенно среди представителей других национальностей примерно вдвое шире, чем среди башкир и татар.

Верхняя часть шкал заполнена слабо: выше средней позиции по богатству себя оценили лишь 7,2 % башкир, 10,7 % татар, 10,5 % русских и 8,4 % представителей других национальностей, и межэтнические различия здесь невелики. Существенно иначе устроена шкала власти. Ниже средней позиции на ней оказались около половины опрошенных во всех группах (от 48,5 % у башкир до 59,8 % у русских), что подтверждает вывод Н. Е. Тихоновой о массовом отсутствии у работников ресурса влияния [8, с. 218]. Вместе с тем на ступенях 5–7, то есть выше средней, но ниже высшей, башкиры представлены почти вдвое чаще (10,3 %), чем татары (5,1 %), представители других национальностей (5,6 %) и русские (6,2 %). На высшую ступень, напротив, чаще ставили себя русские (3,9 %) и татары (2,6 %), чем башкиры (0,8 %). Эту конфигурацию проясняют ответы о роде занятий: руководителями органов местного самоуправления назвали себя 4,0 % опрошенных башкир при 0,1 % татар и 0,6 % русских [6]. Башкиры, таким образом, заметнее представлены на муниципальном уровне управления, что связано с их преимущественно сельским расселением и сложившейся в постсоветский период практикой кадровой политики в районах с башкирским населением.

Сопоставление трех шкал позволяет оценить согласованность статусных позиций. Для башкир характерен наиболее «кристаллизованный» профиль: относительно небольшая доля самооценок ниже среднего на всех трех шкалах и высокая концентрация в середине. Профиль русских поляризован: наряду с широким нижним слоем они чаще других помещают себя на высшие ступени престижа (4,5 %) и власти (3,9 %). Представители других национальностей устойчиво занимают нижние позиции на всех шкалах, то есть их статус согласован, но на низком уровне. Согласно Г. Ленски, именно рассогласование позиций, характерное в данном случае для части русского населения, утратившего в постсоветский период прежние позиции в промышленности и науке, сопровождается наиболее острым ощущением социальной несправедливости [10]. Это согласуется с ранее выявленными особенностями жизненного уровня и социального самочувствия русских республики [3].

Ту же иерархию воспроизводит самоотнесение к группам по уровню достатка (рис. 1). К среднему классу себя отнесли 68,2 % башкир, 66,8 % татар, 62,5 % представителей других национальностей и 58,1 % русских, к малообеспеченным – соответственно 26,2, 25,5, 33,3 и 36,9 %.

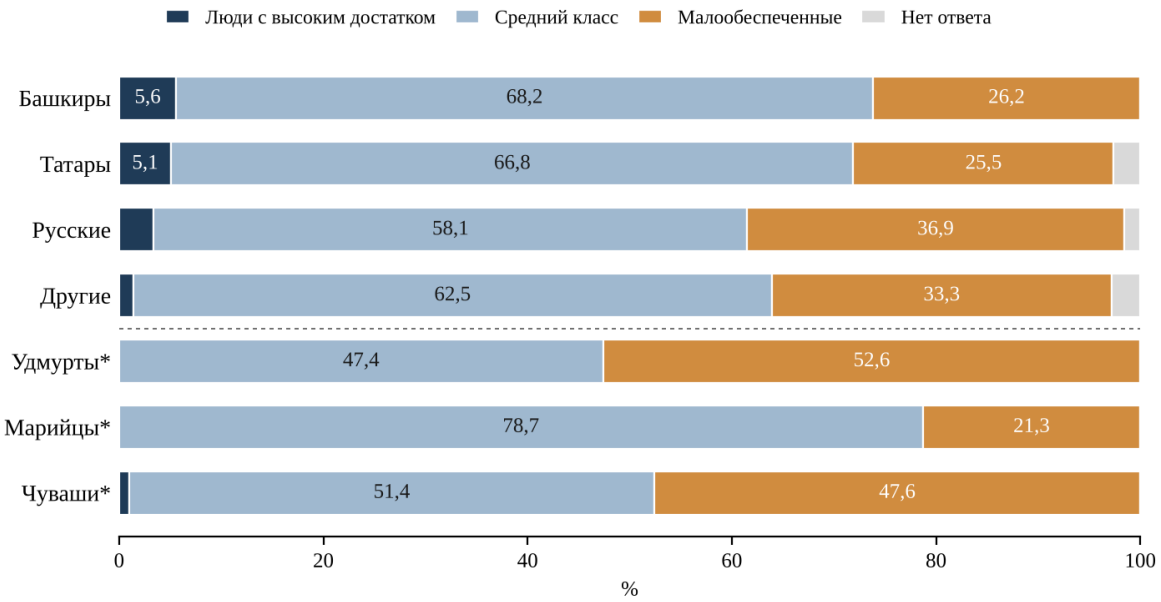


Рис. 1. Самоотнесение респондентов к группам по уровню достатка (%)
* Опрос 2021 г. [7]; остальные группы – опрос 2018 г. [6].

По данным опроса 2021 г., малочисленные народы республики заметно различаются между собой: малообеспеченными себя считают 52,6 % удмуртов и 47,6 % чувашей, но лишь 21,3 % марийцев, тогда как к людям с высоким достатком отнес себя лишь 1 % опрошенных чувашей. Поскольку данные получены в разных опросах, их сопоставление с основными группами носит ориентировочный характер? вместе с тем преобладание сельских жителей среди удмуртов и чувашей и сокращение занятости в сельском хозяйстве после распада колхозов и совхозов делают эту часть населения наиболее уязвимой.

Таким образом, этносоциальная стратификация в современном Башкортостане не образует жесткой этнической иерархии: во всех группах преобладает средняя самооценка, а верхние позиции занимает небольшая доля опрошенных независимо от национальности. Межэтнические различия сосредоточены в двух зонах – в ширине нижнего слоя, который у русских и представителей других национальностей значительно больше, чем у башкир и татар, и в распределении властных позиций, где башкиры заметнее представлены на муниципальном уровне, а русские и татары – на высших ступенях. Согласованность статусов наиболее высока у башкир и наиболее низка у русских, что позволяет рассматривать статусную рассогласованность как один из источников социальной напряженности в полиэтничном регионе [5; 10]. Перспективным представляется повторное измерение тех же показателей по материалам новых опросов, которое позволит оценить устойчивость выявленной конфигурации.

Список источников и литературы:

1. Арутюнян Ю.В., Дробижева Л.М., Сусоколов А.А. Этносоциология. М.: Аспект Пресс, 1999. 272 с.

2. Вебер М. Основные понятия стратификации // Социологические исследования. 1994. № 5. С. 147–156.

3. Камалетдинов Д.А., Горбачев М.А. Русские Башкортостана: жизненный уровень и социальное самочувствие // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 2021. Т. 41, № 4. С. 17–23.

4. Камалетдинов Д.А., Сафин Ф.Г. Социально-экономическое положение этнических групп в условиях рыночной экономики (по данным этносоциологических исследований в Башкортостане) // Этносоциология: поиски и свершения / Отв. ред., сост. Л.В. Остапенко, И.А.Субботина. М.: ИЭА РАН, 2022. С. 171–181.

5. Сафин Ф.Г., Камалетдинов Д.А. Трансформация этносоциальной структуры в полиэтничном российском регионе: теоретические подходы и тенденции развития. Уфа: Первая типография, 2022. 108 с.

6. Современные этносоциальные процессы в Башкортостане: социально-экономическая адаптация и социальное самочувствие: этносоциологический опрос (Республика Башкортостан, ноябрь 2018 г.) / Рук. исследования Ф.Г. Сафин // Текущий архив отдела этнополитологии ИЭИ УФИЦ РАН.

7. Современные этносоциальные процессы в Башкортостане: социально-экономическая адаптация и социальное самочувствие марийского, удмуртского и чувашского населения: этносоциологический опрос (Республика Башкортостан, апрель 2021 г.) / Рук. исследования Ф.Г. Сафин // Текущий архив отдела этнополитологии ИЭИ УФИЦ РАН.

8. Тихонова Н.Е. Социальная структура России: теории и реальность. М.: Новый хронограф, 2014. 408 с.

9. Шкаратан О.И. Социология неравенства: теория и реальность. М.: Изд. дом ВШЭ, 2012. 526 с.

10. Lenski G.E. Status Crystallization: A Non-Vertical Dimension of Social Status // American Sociological Review. 1954. Vol. 19, no. 4. P. 405–413.

© Камалетдинов Д.А., Сафин Ф.Ф., 2026

УДК 39(=512.141)(476)

Квилинкова Е.Н.
г. Минск, Республика Беларусь

ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ БАШКИР БЕЛАРУСИ: СОДЕРЖАНИЕ ОБРАЗОВ «СВОЙ – ДРУГОЙ» В УСЛОВИЯХ ДИАСПОРЫ

Аннотация. *В статье на основе оригинальных полевых материалов автора анализируется содержание образов «свой – другой» у башкир Беларуси. Выявляется характер этнической идентичности представителей башкирской диаспоры, раскрывается специфика татаро-башкирского этнокультурного симбиоза, как основы диаспоральной консолидации. Рассматриваются авто- и гетеростереотипы башкир, роль языка и традиционной культуры как этнодифференцирующих маркеров.*

Ключевые слова: *башкиры Беларуси, этническая идентичность, диаспора, образ «свой – другой», авто- и гетеростереотипы, татаро-башкирский симбиоз, языковая идентификация.*

Kvilinkova E.N.
Minsk, Republic of Belarus

ETHNIC IDENTITY OF BELARUSIAN BASHKIRS: «OWN – OTHER» IMAGES IN THE DIASPORA CONTEXT

Abstract. *The article, based on the author's original field materials (2021–2025), analyses the content of the 'Own – Other' images among Belarusian Bashkirs. The nature of ethnic identity of Bashkir diaspora representatives is revealed, and the specifics of the Tatar-Bashkir ethnocultural symbiosis as the basis of diaspora consolidation are examined. Auto- and heterostereotypes of Bashkirs, the role of language and traditional culture as ethnic differentiating markers are considered.*

Keywords: *Bashkirs of Belarus, ethnic identity, diaspora, 'Own – Other' image, auto- and heterostereotypes, Tatar-Bashkir symbiosis, linguistic identification.*

Этническая идентификация представляет собой совокупность представлений о присущих этносу общих и отличительных признаках, на основании которых человек или группа идентифицирует себя по принципу «мы – они». Изучение содержания образов «свой – другой» позволяет выявить механизмы этнической самоидентификации и раскрыть характер межэтнического взаимодействия в условиях диаспоры.

Башкиры Республики Беларусь представляют собой один из наименее изученных аспектов этнической истории страны. Согласно переписи населения 2019 г., в республике проживало 339 башкир [5]. Несмотря на малочисленность и дисперсное расселение, они сохраняют этническую идентичность, участвуют в деятельности татаро-башкирских диаспоральных объединений и выстраивают свою систему координат «свой – другой» в принимающем обществе.

Статья написана на основе полевых материалах автора (ПМА) 2021–2025 гг.; опрошено 100 респондентов – диаспоры башкир и татар. Материалы впервые вводятся в научный оборот. Для сопоставительного анализа привлечены данные автора по татарам Беларуси, что позволяет рассмотреть образ «свой – другой» в сопоставительном ключе.

1. Теоретические основы исследования

Важным инструментом изучения характера межэтнических отношений служит анализ авто- и гетеростереотипов. По мнению исследователей, личностные признаки, позитивные и негативные самооценки или оценки другого, сформулированные под влиянием особых жизненных обстоятельств, «представляют собой субъективные характеристики авто- и гетеростереотипов, которые отражают выраженность эмоциональной компоненты этнической

идентичности» [2, с. 95]. При этом наделение собственной этнической группы положительными характеристиками свидетельствует «о ее привлекательности и о выраженной позитивной групповой идентичности» [2, с. 93], что является важным механизмом сохранения этнической культуры.

Одним из ключевых этнодифференцирующих признаков у тюркских народов выступает родной язык, через призму которого во многом определяется содержание понятия «свои» в диаспоре.

2. Содержание понятия «свои» у башкир Беларуси: татаро-башкирский этнокультурный симбиоз

Ключевой особенностью башкирской диаспоры в Беларуси является ее неотделимость от татарской. Башкиры консолидируются с татарами в диаспоры на основе общности языка, религии, исторического прошлого, близкой социальной и культурной дистанции, а также страны или региона происхождения (надэтнической общности). В 1998 г. ими совместно был создан Международный фонд развития татаро-башкирского духовного наследия «Чишма» (в настоящее время ОО Татаро-башкирское культурное наследие «Чишма»), активно действующее по сей день.

Как пишет А.Т. Бердин, традиция содружества башкир и татар, представляющая собой «этносоциальный симбиоз», является «структурной частью их общей исторической памяти, а также действующей составляющей национальной «высокой» и повседневной культуры» [1]. Данная характеристика в полной мере применима к ситуации башкирской диаспоры в Беларуси. Все респонденты подчеркивали принципиальную неразделимость двух этносов: «*Сколько башкир в обществе [«Чишма»] даже не знаю. Мы татар и башкир не разделяем. Знаю, что те, кто из моего Балтачевского района – они башкиры. А так никто не отделяется. Татары и башкиры вместе. Мы все оттуда. Мы не делимся*» [ПМА: С.З.С., г. Гродно]. «*В обществе мы не делим друг друга на татар и башкир. Мы все вместе*» [ПМА: А.К.А., г. Гродно].

Механизм подобной консолидации раскрывает следующее высказывание, высказанное руководителем витебского регионального отделения «Чишмы»: «*У нас я татар и башкир как-то не выделяю. В Минске в "Чишма" они есть, да и то наполовину. Есть татары, которые из Башкирии. "Чистых" башкир у нас нет. Они здесь вживаются, внедряются в татарскую общину, поэтому и она называется татарско-башкирская*» [ПМА: А.К.А., г. Витебск]. Понятие «свои» у башкир нередко сужается до членов объединения – тех, с кем поддерживаются постоянные контакты: «*Свои для меня – это участницы, которые составляют костяк "Чишмы". Они все приезжие – татары и башкиры из Башкирии и Татарстана*» [ПМА: Я.Т.М., г. Минск].

Диаспору башкир и татар сближают их общие традиционные нормы, ценности, праздники, обычаи, песни, кухня и религия. Общение на родном языке объединяет не только разные поколения родственников, но и всех представителей единого региона – территориальной общности. Через родной язык передаются понятные для всех представителей этноса знаки, символы и ценности, он «оказывает опосредованное влияние на форму общения и манеру поведения» – более эмоциональное, открытое, доверительное.

Таким образом, в широком смысле «своими» башкиры Беларуси считают всех тюркоязычных представителей диаспоры. «Белорусские татары» – потомки татар Великого Княжества Литовского – оказываются на периферии этой общности: религиозная принадлежность к исламу сближает их с татаро-башкирской диаспорой, однако утрата тюркского языка и иной культурно-исторический путь создают значительную культурную дистанцию [3]. Белорусы воспринимаются башкирами диаспоры как доброжелательное принимающее общество. У значительной части башкир смешанные браки.

3. Языковая идентичность как основа разграничения «своих» и «других»

Особую аналитическую ценность представляет феномен «татароязычных башкир», зафиксированный среди представителей диаспоры. Для части башкир, выросших в западных районах Республики Башкортостан, родным фактически является татарский язык – при

сохранении башкирской этнической идентичности. Это явление характерно не только для диаспоры, но и для этнического ядра, что подтверждает его системный характер.

Результаты опроса показали, что у части башкир диаспоры родной язык не является решающим в вопросе этнической идентификации. Для них характерна совмещенная идентичность – при четкой этнической самоидентификации – как башкиры, своим родным языком они считают татарский [3]. То есть для данной части башкир язык выступает как этнический, но не этноопределяющий маркер. Язык выполняет важную функцию – узнавания «своих» – и формирует доверительные отношения внутри диаспоральной общности: «*Близость отражается в языке: кто там вырос, они владеют языком, слышат его, передают те же интонации. Когда люди начинают говорить между собой на своем языке, возникает родственное ощущение. Восточные люди друг к другу тянутся, они собираются в кучу, несмотря на то, что они не родственники*» [ПМА: А.З.И., г. Молодечно].

4. Авто- и гетеростереотипы башкир Беларуси

В ходе опроса респондентам предлагалось самостоятельно выделить черты, характерные для своего и для другого этноса. Ответы основывались как на собственном субъективном опыте, так и в определенной мере – на знаниях из литературы. Башкиры наделяют свой этнос такими качествами, как простота, доброта, спокойствие, прямота, искренность, гордость. По заключению психологов, «позитивная оценка своей этнической группы является естественным социально-психологическим механизмом, обеспечивающим на индивидуальном уровне необходимое личности самоуважение, а на групповом уровне – сохранение этнической культуры и передачу ее последующим поколениям» [2, с. 93].

В ответах респондентов прослеживается устойчивое представление о башкирах как о народе спокойном и искреннем: «*Мы, башкиры, более спокойные, особо никуда не рвемся. Башкиры – более тихий народ*» [ПМА: А.К.А., г. Гродно]. «*Башкиры искренние, простые. Они не такие, чтобы думать одно, а говорить другое. Для них характерны такие черты: они простые, добрые и спокойные*» [ПМА: Е.Г.Х., г. Минск]. Некоторые писали, *что «башкиры – это более гордый и замкнутый народ…»* [ПМА: Т.А.Г., г. Минск].

Гетеростереотип башкир в отношении татар в целом положительный, но с рядом эмоционально окрашенных характеристик – более шустрые, настойчивые, хитрые, иногда высокомерные: *«Не знаю, можно ли так говорить, но вот чистые татары, которые сами из Татарстана, они все равно считают себя немного выше, чем башкиры; они больше любят похвастаться. Мы даже иногда шутим: “А, это татары”. А мы – башкиры…»* [ПМА: А.К.А., г. Гродно]. *«Разница характеров между татарами и башкирами немного есть. Татары более шустрые, они немного хитрее, быстрее добиваются цели»* [ПМА: Е.Г.Х., г. Минск].

Со своей стороны татары диаспоры нередко наделяют башкир характеристикой *«более энергичные»,* объясняя это полукочевым образом жизни, длительно сохранявшимся у башкир. Это находит отражение в развернутом высказывании одного из респондентов: *«Мы (татары) более спокойные, а они (башкиры) более энергичные. Может быть, мы более светские, городские, а они больше на лошадях, добывали себе еду. <…> Им очень долгое время приходилось скакать, у них даже еда была эчпочмак – треугольники из теста с начинкой из мяса и картошки – сытная еда»* [ПМА: М.Ф.М., г. Минск].

Часть татарок, характеризуя различия в этнических типах, апеллирует к образу «степной свободы», атрибутируя его башкирам: *«Я считаю, что башкиры более свободолюбивые: взял ногайку и вперед. А татары, если взять женщин, то они более домашние, более спокойные, но и более хитрые. <…> Татарки на конях не скачут, это башкирки скачут. Татарки очень домашние»* [ПМА: М.В.Г., г. Минск].

В ряде случаев ответы демонстрируют рефлексивную дистанцию от стереотипов: *«Башкиры более дикие, а татары более сдержанные, интеллигентами считаются. Сто раз подумают, красиво скажут. Но соперничества между нами я не вижу»* [ПМА: А.З.И., г. Молодечно].

Необходимо подчеркнуть, что в целом присутствующие в гетеростереотипах эмоционально окрашенные характеристики не мешают башкирам и татарам диаспоры тесно взаимодействовать, заключать смешанные браки и воспринимать друг друга как «своих». Более острый градус взаимного восприятия зафиксирован в Башкортостане – там «негативные характеристики в гетеростереотипах башкир доминировали по отношению к татарам» [7, с. 22]. Отсюда можно заключить, что диаспоральное существование смягчает исторически сложившиеся противоречия, сближая два родственных народа на основе общего «иного».

5. Этнодифференцирующие признаки: антропология и хозяйственно-культурный тип

Среди этнодифференцирующих признаков респонденты упоминали антропологические черты («больше похожи на азиатов» и др.), однако исследователи подчеркивают, что антропологический тип башкир имеет значительные региональные различия и «невозможно выделить один доминирующий физический тип, характерный для всех башкир» [7, с. 22]. Выделяемые на бытовом уровне признаки внешности функционально значимы как маркеры для распознавания своих в чужом этническом пространстве.

Характерным этнодифференцирующим признаком, устойчиво присутствующим в гетеростереотипе, является сохранение у башкир хозяйственно-культурного типа, связанного с полуотгонным скотоводством: *«Говорят, что башкиры более степные, много готовят из конины, а в Татарстане это не очень приветствуется»* [ПМА: Г.Ф.Б., г. Гродно].

Это наблюдение корреспондирует с данными этнографической науки. В основу башкирской народной кухни «легли традиции питания башкир-скотоводов-полукочевников», а «среди блюд, являвшихся главным гостевым угощением, у башкир на первом месте было мясо из конины» [6]. У башкир дольше функционировали традиционные хозяйственные отрасли, в ряде районов выезды на летовки продолжались вплоть до начала XX в. [4].

Таким образом, наблюдения респондентов не лишены этнографического основания и фиксируют реальные исторические различия в хозяйственно-культурных укладах двух народов, сохраняющиеся на уровне бытовых представлений.

Таким образом, проведенное исследование позволяет сформулировать следующие выводы.

Во-первых, татаро-башкирский этнокультурный симбиоз является для башкир Беларуси осознанной стратегией сохранения идентичности в условиях диаспоры: консолидация с тюркоязычными татарами на основе общего языка, культуры, религии и региона происхождения обеспечивает воспроизводство этнической общности в принимающем обществе.

Во-вторых, у башкир диаспоры зафиксирована выраженная позитивная этническая идентичность. Авто- и гетеростереотипы, при наличии эмоционально окрашенных характеристик, не препятствуют их тесному взаимодействию.

В-третьих, родной язык выполняет функцию «узнавания»» своих», однако не является обязательным условием башкирской самоидентификации: феномен «татароязычных башкир» носит системный характер и фиксируется как в диаспоре, так и в этническом ядре.

В целом тенденции в области функционирования этничности, характерные для башкир Республики Башкортостан, прослеживаются и в материалах башкирской диаспоры Республики Беларусь, однако диаспоральная ситуация придает им особую конфигурацию: татаро-башкирский симбиоз выступает здесь одновременно механизмом культурного самосохранения и ответом на процессы ассимиляции в условиях малочисленности и дисперсного расселения.

Список источников и литературы:

1. Бердин А.Т. Татары и башкиры: этносоциальный симбиоз // Ватандаш. 2015. № 7. С. 3–15.

2. Выскочил А.А. Этническая идентичность башкир и русских Республики Башкортостан. Уфа: Гилем, 2003. 159 с.

3. Квилинкова Е.Н. Башкиры в Беларуси: этнокультурная идентичность сквозь призму межэтнического взаимодействия. Минск: Беларуская навука, 2026. 254 с.

4. Мигранова Э.В. Традиционная пища башкир // Народы Башкортостана: историко-этнографические очерки. Уфа: Гилем, 2003. С. 313–330.

5. Национальный состав населения Республики Беларусь. Перепись населения 2019 г. Статистический бюллетень. Минск, 2020 [Электронный ресурс]. URL: https://www.belstat.gov.by (дата доступа: 23.09.2022).

6. Хабибуллина З.А. Традиционная пища башкир. Уфа, 1999.

7. Шакурова Г.Р. Башкирская идентичность в условиях трансформирующегося общества: Дисс. … канд. социол. наук. Уфа, 2005.

© Квилинкова Е.Н., 2026

УДК 378(091)(430+470):130.2

Киселев И.В.
г. Калининград, Россия

РУССКИЕ СТУДЕНТЫ В НЕМЕЦКИХ УНИВЕРСИТЕТАХ XVIII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ТРАНСЛЯЦИИ ЗНАНИЙ И ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация. *Статья представляет собой философский анализ феномена обучения русских студентов в немецких университетах в период XVIII – первой половины XIX веков. Рассматривая этот исторический период как ключевой этап в формировании русской интеллектуальной элиты, автор исследует влияние немецкой академической среды на развитие русского научного и культурного ландшафта. Особое внимание уделяется рассмотрению вопросов трансфера знаний, столкновения культур и формирования сложной, гибридной идентичности русских студентов, столкнувшихся с иной системой ценностей и образом мышления.*

Ключевые слова: *образование, университет, студент.*

Kiselev I. V.
Kaliningrad, Russia

RUSSIAN STUDENTS IN GERMAN UNIVERSITIES FROM THE 18TH TO THE FIRST HALF OF THE 19TH CENTURY: A PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF KNOWLEDGE TRANSMISSION AND IDENTITY FORMATION

Abstract. *This article provides a philosophical analysis of the phenomenon of Russian students studying at German universities between the 18th century and the first half of the 19th century. Viewing this historical period as a pivotal stage in the formation of the Russian intellectual elite, the author examines the influence of the German academic environment on the development of the Russian scientific and cultural landscape. Particular attention is paid to the transfer of knowledge, the encounter between cultures, and the emergence of a complex, hybrid identity among Russian students who found themselves confronted with a different system of values and a distinct mode of thought.*

Keywords*: education, university, student.*

Изучение истории взаимодействия России и Германии в сфере образования представляет собой важную задачу для понимания процессов модернизации российского общества и формирования национального самосознания. За отправную точку анализа можно взять тезис о приоритетной роли немецких университетов как центров притяжения для русских студентов задолго до учреждения первого российского университета. Этот факт не только указывает на

особенности развития русской науки и образования, но и ставит вопросы о причинах и последствиях этой образовательной миграции. По мнению историка А.Ю. Андреева, первые студенты из России на немецких землях появились по крайней мере на 50 лет раньше основания первого российского университета и учились за рубежом, прежде всего в Германии. С 1698 по 1849 г. студентами немецких университетов являлись 926 уроженцев России, которые учились в 22 университетах в разных частях Германии. Более 240 из них внесли заметный вклад в русскую историю и культуру как государственные и общественные деятели, писатели, ученые, врачи, военные. Это были М.В. Ломоносов, А.Н. Радищев, П.Г. Демидов, М.А. Милорадович, А.Б. Куракин, Н.П. Румянцев, Н.И. Пирогов, Т.Н. Грановский, Н.В. Станкевич, И.С. Тургенев, М.А. Бакунин, М.Н. Катков и др. [2].

В немецких университетах до Нового времени существовало три главных факультета: юридический, богословский и медицинский. Философский факультет считался менее значимым. Наличие всех этих четырех факультетов определяло «полноценность» университета. Отдельный факультет естественных наук появился только к середине XIX в. Основным мотивом обучения в немецких университетах для русских студентов было стремление получить знания, недоступные в России. В XVIII – первой половине XIX в. немецкая наука переживала период расцвета, предлагая передовые исследования в различных областях – от философии и богословия до медицины и естественных наук. Процесс трансфера знания, однако, не был односторонним заимствованием. Осваивая новые теории и методы, русские студенты адаптировали их к российскому контексту, критически переосмысливали и интегрировали в формирующуюся национальную научную парадигму. Это приводило к созданию уникальных исследовательских направлений, сочетавших в себе европейские достижения и специфику российской действительности [1].

Погружение в немецкую академическую среду не только обогащало студентов новыми знаниями, но и ставило их перед необходимостью осмысления собственной культурной идентичности. Столкновение с иной системой ценностей, образом жизни и мировоззрением неизбежно вело к переоценке привычных представлений. Вопрос о том, как сохранить свою «русскость», оставаясь при этом частью европейского научного сообщества, становился жизненно важным для многих студентов. Возникала сложная, гибридная идентичность, сочетавшая в себе элементы русской и немецкой культуры. Эта двойственность, с одной стороны, могла порождать внутренние конфликты и чувство отчуждения, с другой – позволяла видеть мир с разных точек зрения и выступать в роли своеобразных культурных посредников, способствующих сближению России и Европы [3].

Обучение в немецких университетах оказало огромное влияние на развитие русской науки и культуры. Вернувшиеся на родину студенты становились преподавателями, учеными, государственными деятелями, привнося новые знания и идеи в российское общество [4, с. 23–57]. Они формировали новые научные школы, разрабатывали образовательные реформы, способствовали распространению европейских ценностей. Многие из них внесли значительный вклад в развитие русской литературы, искусства и философии, обогатив национальную культуру новыми темами и подходами. Таким образом, немецкое образование играло роль катализатора, стимулируя процессы модернизации и способствуя формированию современной русской идентичности.

Изучение феномена обучения русских студентов в немецких университетах XVIII – первой половины XIX в. позволяет глубже понять процессы формирования русской интеллектуальной элиты, развития науки и культуры, а также эволюции национального самосознания. Трансфер знания, столкновение культур и формирование гибридной идентичности, являясь ключевыми аспектами этого процесса, демонстрируют сложное и многогранное взаимодействие России и Европы. Осмысление исторического опыта позволяет выявить общее и особенное в современной ситуации глобализации и миграции образованных кадров, что делает данную тему актуальной и для современности. Необходимы дальнейшие исследования, направленные на изучение конкретных биографий студентов, анализ их вклада

в российскую науку и культуру, а также выявление механизмов взаимодействия и взаимовлияния российских и немецких интеллектуальных традиций.

Список источников и литературы:

1. Архив братьев Тургеневых. СПб.: Изд. Отд. рус. яз. и словесности Рос. академии наук, 1911-1921. Вып. I–VI.

2. Галинская И.Л. Андрей Юрьевич Андреев. Русские студенты в немецких университетах XVIII – первой половины XIX века // Вестник культурологии. 2007. № 3. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/andrey-yurievich-andreev-russkie-studenty-v-nemetskih-universitetah-xviii-pervoy-poloviny-xix-veka (дата обращения: 15.10.2025).

3. Вишленкова Е.А. Малышева С.Ю., Сальникова А.А. Terra universitatis: два века университетской культуры в Казани. Казань. Изд-во Каз. гос. ун-та, 2005. 500 с.

4. Рождественский С.В. Вопрос о народном образовании и социальная проблема в эпоху Александра I // Русское прошлое. Пг., М., 1923. Т. 5. С. 23–57.

© Киселев И.В., 2026

УДК 811.342.2+811.512.1

Латыпов Ф.Р.
г. Уфа, Россия

ШЕДЕВР МЕТАФОРИЧНОСТИ – ИБЕРИЙСКАЯ РЕКЛАМНАЯ НАДПИСЬ LIRIA XL НА ДЕКОРИРОВАННОМ КАЛАФЕ ИЗ ЛИРИИ

Аннотация. *В статье приводятся результаты лингвистического анализа и дешифровки иберийской надписи LIRIA XL на поверхности античного калафа из Лирии. Отмечаются лексическо-морфологические особенности этой надписи, особенно обилие хвалебных обращений от имени самого сосуда (как это было принято в те времена в Западном Средиземноморье) в адрес потенциального покупателя. Риторика надписи сопоставляется с аналогичными хвалебными рекламными надписями из другого гончарного центра в Цере (Италия).*

Ключевые слова: *дешифровка и анализ содержания древних текстов Средиземноморья.*

Latypov F.R.
Ufa, Russia

A MASTERPIECE OF METAPHORICITY: THE IBERIAN ADVERTISING INSCRIPTION LIRIA XL ON A DECORATED KALAF FROM LIRIA

Abstract. *This article presents the results of a linguistic analysis and decipherment of the Iberian inscription «LIRIA XL» on the surface of an ancient kalathos from Lyria. The lexical and morphological features of this inscription are highlighted, particularly the abundance of laudatory inscriptions addressed to a potential buyer on behalf of the vessel itself (as was common practice in the Western Mediterranean at the time). The rhetoric of the inscription is compared with similar laudatory advertising inscriptions from another pottery center in Caere, Italy.*

Keywords: *decryption and content analysis of ancient Mediterranean texts.*

В этом году исполнилось 18 лет с начала изучения автором иберийских надписей Древней Испании [1; 5; 20]. За прошедшее время нами были изданы 2 монографии и более двух десятков статей в научной печати России и странах ближайшего зарубежья по письменному наследию самой западной иберийской цивилизации Средиземноморья [8; 9; 11; 12; 13; 14; 15; 17].

В процессе перевода и интерпретации иберийских текстов, нанесенных на свинцовые пластины, поверхности декорированных сосудов, каменные стелы, нами были использованы более ранние наработки по родственному иберийскому, этрусскому языку [3; 4]. Предложенный нами в 1980 году метод дешифровки древних текстов ПЭКФОС для большой серии античных неиндоевропейских языков Средиземноморья в 1988 г. получил убедительное подтверждение своей верификативности при апробации на самом протяженном этрусском тексте TLE 1 пелены Загребской мумии (IV в. до н.э., Египет) [4; 6; 7].

В дальнейшем такие же (но уже косвенные) результаты были получены на материалах ретских, северо-пиценских и минойских текстов [14; 17; 18].

В 2026 г. наше внимание привлек протяженный иберийский текст на поверхности калафа LIRIA XL из Лирии, описанный и транскрибированный испанскими учеными из Валенсии [22]. Ниже на рис. 1 показаны фрагменты надписи LIRIA XL в указанном сборнике надписей ***Textos ibericos*** [22], а также фотоизображение одного из вариантов античного калафа, предназначенного в древности для хранения вина и домашних заготовок [2].



Рис. 1. Фрагменты надписи LIRIA XL в сборнике надписей *Textos ibericos* [22, с. 50] и фотоизображение одного из вариантов античного калафа, предназначенного в древности для хранения вина и домашних заготовок [2]

На рис. 2 мы приводим транслитерацию рассматриваемого текста, выполненную испанскими коллегами [22, с.13].

1. **BASERTE : BONANTITE : NWBAŔTE : BORTEBARA : CAŔESIRTEEGIAR : BANITE : CAŔ[ESIRTE]**
2. **...BOTEAN...**
3. **EBIŔTEEGIAR**
4. **: OŔOTIS**
5. **CAŔBI**
6. **BECOR**
7. **BANTIŔ**
8. **ELOLEĆAŔCO**
9. **EGIAR CAŔESBOBIGIŔ**
10. **BELAR : BAN : I...**
11. **ELBEBEBEBEBER...TIBISERBAŚTIBAN**
12. **BANGUDURIŔADIAR**
13. **UŔKEBAS...**
14. **DAŔI...**
15. **DATIN...BANWIBAE...RAI...NBOUTIN...**
16. **...BOI : BAN**

Рис. 2. Транслитерация рассматриваемого текста, выполненная испанскими учеными [22, с.13]

Обработку располагаемого текстового материала по L-XL мы начали с перепроверки транслитерации текста испанскими исследователями. Иногда отмечаются ошибки при транслитерации иберийских текстов. Далее, используя весь наш почти 50-летний опыт изучения неиндоевропейских языков Средиземноморья, мы осуществили разбивку представленного текста на отдельные лексемы (используя базовый словарь переведенных нами иберийских и родственных ему по языку слов). Мы также учли традиции выбора сюжета и типичных наставлений, принятые при оформлении продукции гончарного производства в Лирии [9; 20; 21].

Далее, воспользовавшись стандартными процедурами метода дешифровки ПЭКФОС, мы осуществили дословный (построчный) литературный перевод рассматриваемого текста. Результаты представлены ниже:

1. «Поверни (**erte**) голову (**bas**) в нужную сторону! Это маленькое, но
привлекательное (**n wbaŕte**) пузатое создание (**ber tebara**) станет для
тебя (**te**) очень ценным (**caŕesirte-egiar**) вознаграждением,
(приобретением?) дорогим.
2. Между тем (**tean**?)
3. вещица (**ebirte**) очень важная (**egiar**),
4. супервыигрышная (**oŕ-otis**).
5. Без усилий («карячений»?) (**caŕ-bi**)
6. очень больших (**bec or**)
7. я тебе отдаюсь (**ban tiŕ**),
8. без усилий больших твоих рук (**el-ole caŕco**),
9. (только) из уважения к Верховному Старцу-Богу (**Bobi-Gir**)!
10. Знайте (**belar**)! Я (**ban**) самая…(**i**[**n**]…)
11. выдаю-ю-ю-ю-ю- (**elbe-be-be-be-be-**)-ющаяся (**-er**)! Склоните
головы до самого низа (**tibeser baś tiban**)!
12. Всем душам в радость (**guduri ŕadiar**), (а)
13. смышленой голове (**uŕke bas**)
14. в подарок **(daŕi**)…,
15. посланная нашим Верховным Почитаемым (Богом) ([**Ma**]**ban wbae**..)
для обогащения (..**rai**), как вы у него и вымаливали (..**an bo utin**..).
16. (Именно) вот такая (**boi**), я (**ban**)!».

При идентификации лексем данного рекламного текста нами были использованы следующие этимологические привязки и корреспондирующие релеванты: **ebirte** «вещица» ~ этрусск. **apir** «вещь, то, что приобрел сам, выбрав **apire**»; **otis** «выигрыш» ~ этрусск. **utus** «выигрыш» (TLE 2) [4], казан.-тюркск. (КТ) **otu** «выигрывать»; **tiban** «вниз» ~ этрусск. **θupen** «вниз» (**θup** «дно, «Преисподня (ад)») [4]; **utin-** ~ этрусск. **utin**- «взывать к верховному богу **Tin gir**».

Большинство же лексем текста L-XL нами было идентифицировано ранее в процессе перевода других иберийских текстов, в частности: **bas** «голова», **egiar** «очень важно», **bec** «очень», **el** «рука» (**ellu** «50» = кратный 5 пальцам руки»), **wbaŕ** «целовать, любить, почитать» [8; 9; 10; 13; 15; 16; 19].

В рассмотренном тексте наблюдается ряд морфологических маркеров, часто встречающихся и в других древних неиндоевропейских языках Средиземноморья. Например, частица отрицания иберийских глаголов: **-bi**, **-be** (в инструкции из Паламоса [9] о плавучести разных тел: **bat-bi** «не тонет») ~ этрусск. **-ma** (TLE 1: **iśu-ma** «не спеши», **tucta-ma** «не останавливайся») [6, с. 68]).

Еще двумя фактами в пользу адекватности нашего перевода этой, фактически рекламной, надписи здесь выступают принятый в античной Испании и Италии особый стиль «диалога» между потенциальным покупателем и самим объектом продажи, а также упоминание как «высшего стимула в привлекательности для покупки» имени Бога **Bobo** (у

этрусков **Papai**, **Tin gir**, скифск. **Papai**, тюрк. **Babaĭ**, **Tengri**). Сравните с отрывком текста этрусской рекламной надписи Cr. 0.1 из гончарного центра в Цере [6, с. 105]: «Не покидай меня (**mini ceθu-ma**)!».

Еще одним «шедевром метафоричности» в рассматриваемом тексте является намеренная растяжка слова *выдающаяся* (см. позицию 11 на рис.1). Такое интригующее «баловство» встречается и в традициях этрусских рекламных надписей на посуде. Криптографическая надпись некоего шутника Велтура на вазе Кижи буквально переполнена такими опусами [8, с. 103]: 4. **uar arzu as uazs** «умерь свою ярость и ненависть»; 7. **Velθur zinace azaru – azaru – azaruas** «Велтуром составлено это озорное запутанное – запутанное – запутывание».

Использование солярного символа (позиция 8 на рис.1) в идеографии иберийской системы письма (он означает запас жизненных сил и уверенность в действиях [9, с. 49]) также направлено на подталкивание покупателя к приобретению данного калафа. Благодаря нагромождению игривых аппликаций на дорожке записи текста ряд ранних исследователей этой надписи (Гомес Морено, Товар Лоренте и др.) прозвали такую форму записи «коридором озорничания» [22, с.13].

Список источников и литературы:

1. Аррибас Антонио. Иберы. Великие оружейники железного века / Пер. с англ. Е.Б. Межевитинова. М.: ЗАО Центрполиграф, 2004. 190 с.
2. Калаф. URL: ru.wikipedia.org/wiki/Калаф (дата обращения 5.05.2026).
3. Латыпов Ф.Р. 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 их связи с народами Средиземноморья. Миф. Религия. Искусство. М.: ГМИИ им. А.С. Пушкина, 1990. С. 42–44.
4. Латыпов Ф.Р. Исследование этрусского и минойского языков на основе фоноэволюционной пратюркской гипотезы и комбинаторно-частотных методов. Уфа: Китап, 1999. 276 с.
5. Латыпов Ф.Р. Некоторые этрусские параллели в языке иберийской надписи на свинцовой пластине из Ла-Серрета-де-Алькой // Сб. матер. науч.-практич. конф., посвящ. 80-летию академика М.З. Закиева. Стерлитамак: Изд. Стерлитамак. гос. пед. академии, 2008. С. 174–176.
6. 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.
7. Латыпов Ф.Р. Фрагменты текста Загребской мумии об обряде человеческого жертвоприношения (IV в. до н.э., Египет): тайные замыслы этрусской элиты // Проблемы востоковедения. Уфа, 2014. № 3. С. 85–91.
8. Латыпов Ф.Р. Иберийские языки Древней Испании – результат ускоренного фонетического развития некоторых пратюркских языков Западного Средиземноморья. Уфа: Полиграфдизайн, 2016. 152 с.
9. Латыпов Ф.Р. На западных границах пратюркской ойкумены: элементы этнопедагогики иберов, запечатленные в надписях на свинцовой пластине из Ла-Бастида-де-лес-Алькусес // Матер. III Междунар. науч. конф., посвященной памяти Р. М. Юсупова, г. Уфа, 23 ноября 2018 г. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2018. С. 124–128.
10. Латыпов Ф.Р. Элементы этнопедагогики иберов, нашедшие отражение в надписях на свинцовых пластинах и в граффити на поверхностях декорированных ваз. Уфа: Полиграфдизайн, 2019. 136 с.
11. Латыпов Ф.Р. Интерпретация содержания иберийских надписей на бытовой посуде (на основе метода ПЭКФОС) // Проблемы востоковедения, 2019. № 4. С. 77–83.
12. Латыпов Ф.Р. Хороший конь и мастерство воина – главные приоритеты в повседневной жизни потомков древних кочевников Евразии на Пиренейском полуострове // Диалог культур Востока и Запада через призму единства и многообразия в преемственности и модернизации общественного сознания: Древний мир, Средневековье, Новое и Новейшее время. Сб. науч. статей. Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КНМОиН Респ. Казахстан, 2021. С. 28–37.

13. Латыпов Ф.Р. Жертвоприношение пленных полезно для психологической подготовки молодых воинов – мнение опытного воина, изложенное на иберийской свинцовой пластине Pico de los Ajos II A // Теория и практика языковой коммуникации. Матер. XIV Междунар. науч.-метод. конф. Уфа: УГАТУ, 2022. С. 153–161.

14. Латыпов Ф.Р. Что хотели сказать авторы северо-пиценской светской надписи на каменной стеле из Новилары ? // филологический, социально-культурный, региональный и методический аспекты. Сб. матер. VII Междунар. науч. конф. (к 80-летию проф. Г.Н. Тараносовой). Ч. 1. Тольятти, 2023. С. 168–174.

15. Латыпов Ф.Р. Чему посвящена загадочная надпись древних иберов, выбитая на бронзовой кисти руки? // Теория и практика языковой коммуникации. Матер. XV Междунар. науч.-метод. конф. Уфа: РИЦ УУНиТ, 2023. С. 118–124.

16. Латыпов Ф. Р. Военная тематика и лексика, связанная с войной в древнейших тюркских и тюркоидных надписях Западного Средиземноморья // Xalqara ilmiy-nazariy konf.: «O'zbek folklori va shevalar tadkikotlari: amoliyot, metodologiya, yangicha yondashuv. Toshkent, 2023. C. 22–31.

17. Латыпов Ф. Р. Интерпретация содержания пяти ретских надписей, нанесенных на ряд металлических предметов и каменную плиту // Xalqaro ilmiy-amaliy anjuman materiallari: Tilshinoslikning amalliy masalalari. Toshkent, 2025. B. 349–352.

18. Латыпов Ф. Р. Минойцы: история, культура, традиции мореходства. Содержание крупнейших минойских текстов при их дешифровке на основе метода ПЭКФОС и использовании этимологических реляций из таркских языков Средиземноморья. Уфа: Полиграфдизайн, 2025. 134 с.

19. Содержание крупнейших минойских текстов при их дешифровке на основе метода ПЭКФОС и использовании этимологических реляций из таркских языков Средиземноморья // Уфа: Полиграфдизайн, 2025. 134 с.

20. Латыпов Ф. Р. Некоторые признаки сходства языков и элементов культур античного населения испанского Леванта и современного Казахстана // Наука и образование в современном мире. Матер. Междунар. науч.-практич. конф. т. 1. Караганда: «Болашак Баспа», 2025. С. 199–203.

21. Hinarejos Benjamín Collado. Los íberos y su mundo. Madrid: Ediciones Akal, S. A., 2014. 269 p.

22. Javier Velasa Frias. Plomo de la Fundación CIRNE (Xabia, Alicante) / Chronica epigraphica Iberica XVI (2022-23) // Palaeohispanica – 2024. P. 335–338.

23. Textos ibericos del Museo de Prehistoria de Valencia, serie de trabajos varios, núm 81. Valencia: Diputacion provincial de Valencia, 1985. 131 p.

© Латыпов Ф.Р., 2026

УДК 94(470.56) «18/19»

Любичанковский С.В.
г. Новосибирск, Россия

ЭВОЛЮЦИЯ ОБРАЗА КАЗАХОВ В ОТЧЕТАХ ОРЕНБУРГСКИХ ГУБЕРНАТОРОВ (1842–1914 гг.)

Аннотация. *В статье анализируется эволюция образа казахов (в терминологии источников – «киргизов», «киргизов Зауральской орды») в отчетах оренбургского военного губернатора, генерал-губернаторов и гражданских губернаторов во второй половине XIX – начале XX в. Прослеживаются этапы трансформации образа казахского населения: от представления о «диких» и опасных кочевниках к восприятию киргизов как управляемой, но потенциально конфликтной приграничной группы и далее – как одной из составляющих подданных империи, интегрируемых в ее административное и правовое пространство.*

Ключевые слова: *казахи, киргизы, Оренбургская губерния, губернаторские отчеты, имперская периферия, приграничное управление, степная линия, историческая имагология.*

Lyubichankovskiy S. V.
Novosibirsk, Russia

THE EVOLUTION OF THE IMAGE OF KAZAKHS IN THE REPORTS OF ORENBURG GOVERNORS (1842–1914)

Abstract. *The article analyzes the evolution of the image of Kazakhs (in the terminology of the sources – «Kirghiz,» «Kirghiz of the Trans-Ural Horde») in the reports of the Orenburg military governor, governors-general, and civil governors in the second half of the 19th – early 20th centuries. The stages of transformation of the image of the Kazakh population are traced: from the notion of «wild» and dangerous nomads to the perception of the Kirghiz as a manageable but potentially conflicted frontier group, and further – as one of the constituent subjects of the empire, being integrated into its administrative and legal space.*

Keywords: *Kazakhs, Kirghiz, Orenburg province, governors' reports, imperial periphery, frontier administration, steppe line, historical imagology*.

Губернаторские отчеты занимают особое место среди источников по истории Российской империи XIX – начала XX в. Они сочетали в себе отчетность перед центром, программу развития вверенной территории и авторскую интерпретацию происходящего, отражая одновременно бюрократический стандарт и индивидуальный взгляд губернатора. Для регионов-«окраин» эти документы особенно ценны: через них можно реконструировать, как имперская администрация видела подвластные ей народности и пространства.

Оренбургская губерния была одним из ключевых узлов российско-казахских отношений. Через Оренбург проходили основные линии военного, дипломатического, экономического и конфессионального контакта между империей и казахскими жузами. Уже в первой половине XIX в. здесь складывается устойчивая традиция описания казахской степи, как в специальных сочинениях (А.И. Левшин, Ч. Валиханов и др.), так и в ежегодных и многолетних отчетах оренбургских губернаторов.

Хронологические рамки (1842–1914 гг.) обусловлены тем, что именно с отчета 1842–1851 гг. начинается систематическое, развернутое описание «киргизов Зауральской орды» в унифицированной форме губернаторского отчета, тогда как 1914 г. завершает дореволюционную традицию подобных документов. В пределах этих рамок отчетливо прослеживаются несколько этапов трансформации образа казахов – от «обитателей диких степей» до одной из групп подданных, включенных в систему губернского управления.

Комплексного исследования, специально посвященного эволюции образа казахов именно в оренбургских губернаторских отчетах, в историографии нет, что и определяет исследовательскую новизну предлагаемой статьи.

Жанр губернаторского отчета применительно к Оренбургской губернии менялся. Самый ранний документ – отчет оренбургского гражданского губернатора А.А. Вразского за 1804 г. – посвящен почти исключительно внутренним вопросам губернии: численности государственных крестьян, пчеловодству, соляному делу, состоянию Приказа общественного призрения и т. д. [6]. Казахское население в нем практически не фигурирует, что отражает еще преимущественно «внутренний» фокус губернского управления.

Ситуация кардинально меняется с «Отчета оренбургского военного губернатора о состоянии Оренбургской губернии с 1 июля 1842 г. по 1 апреля 1851 г.» (генерал от инфантерии В.А. Обручев). В начале отмечается: «Обширный Оренбургский край, населенный и обитаемый народами разных вер, племен и состояний, из которых большей частью одни находятся в диком состоянии, а другие по образу полукочевой жизни еще слишком далеки от состояния мирного трудолюбивого поселянина…» [7, л. 3]. Эта формула сразу выводит на первый план два мотива, важные для последующей эволюции образа казахов: многонациональный, многоконфессиональный характер края; противопоставление «дикого состояния» и «полукочевой жизни» идеалу оседлого «мирного поселянина».

Дальнейшее изложение отчета – описание укрепленной линии, степей, киргизов Зауральской орды, движения Кенесары Касымова – конкретизирует и наполняет содержание этих общих характеристик. С этого момента казахи становятся одним из центральных объектов оренбургской губернаторской отчетности.

Позднейшие отчеты (оренбургских и самарских генерал-губернаторов за 1851–1864 гг., оренбургских генерал-губернаторов за 1865–1867 гг., оренбургских губернаторов и наказных атаманов за 1870–1914 гг.) сохраняют структурный каркас, но постепенно смещают акценты от «открытия» и военного описания степи к статистике, земству, переселенческому делу, промышленности и т. д., где казахи фигурируют уже как одна из составных частей губернского населения. В отчете 1842–1851 гг. казахская степь прежде всего описывается как пространство угрозы и нестабильности. В разделе об управлении киргизами Зауральской орды подчеркивается: «Обширность и отдаленность линии диких степей, лежащих за рекою Уралом до Среднеазиатских владений, представляли кочующим по ним киргизам возможность производить главные беспорядки…» [7, л. 3]. Ключевые понятия здесь – «дикие степи» и «главные беспорядки». Последние конкретизируются через описание движения султана Кенесары Касымова: «мятежный султан Кенисары-Касымов производил убийства, грабежи и разбои в Сибирском крае, а в 1844 году перешел было в оренбургские степи и простер свою дерзость до того, что напал для грабежа на Екатерининскую станицу Оренбургского войска» [7, л. 8].

Таким образом, казахи-киргизы оказываются в отчетах одновременно и объектом агрессии (со стороны мятежного султана и соседних среднеазиатских государств), и потенциальным источником «беспорядков», связанных с пространственной спецификой степи. «Обширность и отдаленность» степей мыслится как структурное условие возможной угрозы. При этом важно отметить, что В.А. Обручев связывает обеспокоенность не только с действиями Кенесары, но и с общим характером «полукочевой жизни», отдаляющей население от идеала «мирного трудолюбивого поселянина». В раннем административном взгляде на казахскую степь кочевой образ жизни и «дикое состояние» во многом отождествляются, что предопределяет необходимые, с точки зрения администрации, меры по его «упорядочению». В то же время в том же отчете заметны элементы иного, более «патронажного» и управленческого образа. Во-первых, подчеркивается роль укрепленной линии и строительства новых укреплений вдоль границы степи. Укрепления рассматриваются как главный инструмент ограничения пространства «необузданной свободы» и обеспечения безопасности «прилинейного» населения, в том числе казахов. Во-вторых, отчет фиксирует первые формы фискальной интеграции казахской степи. В экономических разделах указывается, что с киргизов Зауральской орды взимается определенный сбор с кибитки за кочевание по степным землям, принадлежащим по имперскому праву России (формулировки этого рода регулярно встречаются в последующих отчетах генерал-губернаторов). Это переводит казахов из категории внешних «обитателей степей» в категорию податного населения, закрепляя их статус подданных. В-третьих, в отчете уделено внимание учреждению школы для киргизских детей при Оренбургской пограничной комиссии и стремлению привлечь сыновей султанов и биев к обучению русской и татарской грамоте. В глазах администрации это должен был быть слой «посредников», способных служить в аппарате управления степью. Таким образом, уже в середине XIX века в отчетах проявляется представление о казахах не только как о проблеме (угроза, беспорядки), но и как о ресурсе – людском, военном, фискальном. Наконец, показателен постепенно меняющийся тон описаний от исключительно негативных характеристик к осторожным утверждениям о том, что киргизы «делаются доверчивее к русскому Правительству» и охотнее отдают детей в учебные заведения (эти формулы уже отчетливо звучат в отчетах 1850–1860-х гг., опирающихся на первые итоги образовательной политики).

Во второй половине XIX века (отчеты оренбургских и самарских генерал-губернаторов, 1851–1864 гг.) образ казахов в отчетах усложняется за счет дифференциации степного пространства. В историографии обращалось внимание на важность различения

«прилинейных» и дальних киргиз: первые, кочующие вблизи линии укреплений, считались более «управляемыми» и подверженными влиянию администрации, вторые же, особенно в южных районах, продолжали жить по принципу «права сильного» [2]. В самих отчетах это выражено через структуру разделов: наряду с общими сводами по народонаселению, промышленности и земледелию имеются специальные подразделы, посвященные «происшествиям в степи», где поименно перечисляются роды, участвовавшие в барымте, угонах скота и вооруженных столкновениях, указываются масштабы ущерба и принятые меры. Казахи предстоют здесь не как единое целое, а как совокупность родовых групп с разной степенью включения в имперскую систему и разным потенциалом конфликтности.

Одновременно усиливается мотив покровительства России по отношению к «нашим киргизам», подвергающимся давлению со стороны Коканда и Хивы (об этом свидетельствуют в частности официальные описания «притеснений киргизов» со стороны соседних ханств и предпринятые в связи с этим военные меры). Таким образом, Россия в отчетах выступает не только как сила, «усмиряющая» степь, но и как гарант безопасности части казахского населения, что придает образу казахов дополнительную, лоялистскую грань. В отчетах оренбургских губернаторов и наказных атаманов Оренбургского казачьего войска за 1870–1914 гг. меняется общий тон описаний. Эти документы в значительной степени статистичны: они содержат обширные таблицы по народонаселению, конфессиям, земледелию, промышленности, финансовому положению, переселенческому движению и т. д. В них казахи уже четко фигурируют как одна из составляющих «народонаселения губернии», подвергающаяся тем же типам учета, что и прочие группы населения [10; 11; 8; 9; 5]. Прямых развернутых характеристик «нравов и обычаев киргизов» в поздних отчетах меньше, однако косвенные данные – численность кочевых и оседлых хозяйств, участие «инородцев» в земских учреждениях, распространение грамотности, количество мечетей и медресе – свидетельствуют о постепенной «нормализации» образа казахов: они становятся одной из «обычных» категорий подданных.

В начале XX в. в отчетах усиливается внимание к политико-конфессиональным сюжетам. Администрация фиксирует рост религиозной активности мусульманского населения, влияние «татарского духовенства», распространение печати на тюркских языках и участие части казахской интеллигенции в общероссийских политических движениях [3; 4]. Казахи в этой перспективе оказываются уже не только объектом хозяйственного регулирования и просветительских усилий, но и участниками политических процессов, что придает их образу дополнительную, «опасно-политическую» окраску [1].

Таким образом, к 1914 г. в губернаторских отчетах сосуществуют несколько уровней образа казахов:

– память о «диких степях» и мятежах середины XIX в.;

– устоявшийся административно-статистический образ одной из групп подданных;

– нарастающее восприятие казахской интеллигенции и части мусульманского населения как возможного проводника новых – общероссийских и общеисламских – идей.

Анализ оренбургских губернаторских отчетов за 1842–1914 гг. позволяет сделать вывод, что образ казахов в этих источниках претерпевает сложную и неоднородную эволюцию. В отчете 1842–1851 гг. доминирует представление об «обширном Оренбургском крае», населенном народами «разных вер, племен и состояний», значительная часть которых находится «в диком состоянии», а полукочевая жизнь «слишком далека от состояния мирного трудолюбивого поселянина». Казахская степь описывается как «дикие степи», чья «обширность и отдаленность» создает условия для «главных беспорядков», олицетворением которых становится движение Кенесары Касымова.

Вместе с тем, уже в этом документе проявляются черты иного образа: через укрепление линии, введение регулярных сборов с кибиток, первые образовательные инициативы формируется представление о казахах как о подданных, за которых оренбургская администрация отвечает перед центром. Отчеты второй половины XIX в. развивают эту линию, дифференцируя степь на «прилинейные» и отдаленные районы, фиксируя как

сохранение практик барымты и «права сильного», так и укрепление «владычества русского» над приграничными группами.

Отчеты 1870–1914 гг. показывают дальнейшую «нормализацию» образа казахов: они все чаще фигурируют в составе общих статистических таблиц по народонаселению, земледелию, конфессиям и т.д., становясь одной из «обычных» категорий губернского управления. Одновременно в начале XX века усиливается внимание к политическим и конфессиональным движениям, что добавляет к образу казахов измерение возможной политической субъектности.

Важно подчеркнуть, что весь этот процесс невозможно описывать в терминах «колониальной» дихотомии. Губернаторские отчеты свидетельствуют о включении казахской степи в сложную конфигурацию имперской периферии, где сочетались договорные отношения, военное присутствие, административное подчинение и различные формы взаимной адаптации. Образ казахов в этих текстах – продукт именно этой многоуровневой системы. Тем самым оренбургские губернаторские отчеты являются не только ценным источником фактических сведений, но и важным свидетельством того, как в сознании имперской бюрократии менялось восприятие казахов – от «обитателей диких степей» к одной из групп подданных многонациональной империи.

Список источников и литературы:

Документы Объединенного государственного архива Оренбургской области:

1. ОГАОО. Ф. 10 Оп. 2 Д. 145.
2. ОГАОО. Ф. 10. Оп. 1. Д. 377/2.
3. ОГАОО. Ф. 10. Оп. 2. Д. 50.
4. ОГАОО. Ф. 6. Оп. 2. Д. 1319.
5. ОГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 12979/12. Л.3.
6. ОГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 13662/1.
7. ОГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 13662/11880.
8. ОГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 14572/5.
9. ОГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 14591/7.
10. Лысенко, Ю. А. Причины и формы участия народов центральноазиатских окраин Российской империи в мусульманском движении начала XX в. // Известия Алтайского государственного университета. 2016. № 4 (92). С. 94–100.
11. Моисеева, Л. А. К проблеме изучения казахов Оренбургской области // Вестник Томского государственного университета. 2023. № 495. С. 117–130.

© Любичанковский С.В., 2026

УДК 94(470.57)

Маликов А.А.
г. Уфа, Россия

СОЦИАЛЬНАЯ ПОДДЕРЖКА УЧАСТНИКОВ И ИНВАЛИДОВ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ В ПЕРВЫЕ ПОСЛЕВОЕННЫЕ ГОДЫ

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда №25-28-00-153, https://rscf.ru/project/25-28-00-153

Аннотация. *В статье рассматриваются основные направления социальной поддержки участников и инвалидов Великой Отечественной войны в Башкирской АССР в первые послевоенные годы. Особое внимание уделяется преемственности оказываемой помощи еще в военные годы. На основе архивных материалов анализируются трудоустройство демобилизованных, их пенсионное и материально-бытовое обеспечение, медицинская помощь,*

протезирование, профессиональная подготовка и т.д. Показано, что расширение государственных мер сопровождалось сохранявшимися трудностями их реализации на местном уровне.

Ключевые слова: *БАССР, Великая Отечественная война, социальная политика, инвалиды войны, демобилизованные фронтовики, социальная поддержка.*

Malikov A.A.
Ufa, Russia

SOCIAL SUPPORT FOR PARTICIPANTS AND DISABLED VETERANS OF THE GREAT PATRIOTIC WAR

Abstract. *The article examines the main forms of social support for participants and disabled veterans of the Great Patriotic War in the Bashkir ASSR during the first postwar years. Special attention is paid to the continuity of the assistance provided during the war and post-war periods. Based on archival materials, the article analyzes employment, pensions, medical care, prosthetics, vocational training, and material assistance. It demonstrates that the expansion of state measures was accompanied by persistent difficulties in their implementation at the local level*.

Keywords: *Bashkir ASSR, social policy, disabled veterans, war participants, demobilized front-line soldiers, social support.*

Великая Отечественная война оказала серьезное влияние не только на экономическое и демографическое развитие Башкирской АССР, но и на систему отношений между государством и социально уязвимыми группами населения. Одним из значимых направлений этой политики стало обеспечение военнослужащих, получивших ранения и увечья, семей погибших и действующих военнослужащих, а впоследствии – демобилизованных участников войны. В этой связи послевоенную социальную политику в отношении ветеранов следует рассматривать как продолжение и преобразование комплекса мер, оказываемых еще в военные годы.

Тема социальной политики Башкортостана занимает важное место в современных исторических исследованиях и сохраняет свою актуальность. Ее различные аспекты нашли отражение в работах исследователей, посвященных истории и общественному развитию региона [10, с. 40–41].

Уже в годы войны в республике складывались различные формы поддержки фронтовиков, раненых военнослужащих и их семей. В сентябре 1941 г. в Башкирской АССР была организована работа по сбору теплой одежды и белья для Красной армии. К 20 ноября 1941 г. населением и предприятиями республики было собрано и изготовлено 4,6 тыс. полушубков, 26,7 тыс. пар валенок, 40,5 тыс. пар варежек, 14,3 тыс. шапок-ушанок и 11 тыс. ватных курток и шаровар. Всего в 1941–1944 гг. трудящиеся Башкирии собрали и отправили в действующую армию более 510 тыс. предметов теплой одежды и обуви [1, с. 195–196].

Одновременно формировалась система помощи семьям военнослужащих и погибших. На предприятиях, в учреждениях, колхозах и совхозах создавались фонды помощи, работали комиссии, а районные отделы социального обеспечения совместно с колхозами организовывали кассы взаимопомощи. К концу 1941 г. в республике насчитывалось около 1,3 тыс. таких касс. В 1943 г. при Совнаркоме БАССР, а также при городских и районных исполнительных комитетах были созданы отделы по государственному обеспечению и бытовому устройству семей военнослужащих и инвалидов Отечественной войны. На них возлагались назначение и выплата пенсий и пособий, содействие в трудоустройстве, обеспечение жильем и топливом, а также забота об осиротевших детях [1, с. 247].

Особое место в этой системе занимала помощь военнослужащим, получившим инвалидность. В годы войны она включала не только денежные выплаты, но и профессиональную подготовку. В эвакуационных госпиталях республики в 1942–1944 гг. новым специальностям было обучено около 2,5 тыс. человек. Для лиц с ампутациями

организовывалось обучение профессиям счетоводов, киномехаников, пчеловодов, портных, сапожников и др.; в отдельных госпиталях обучались также военнослужащие, потерявшие зрение [1, с. 209].

К окончанию войны в БАССР уже существовала организационная и практическая база поддержки инвалидов и семей военнослужащих, однако масштаб послевоенных задач был более значительным. К концу войны число инвалидов Великой Отечественной войны, возвратившихся в Башкирию, достигло 44,1 тыс. человек. Часть из них была трудоустроена в промышленности, на транспорте и в строительстве [1, с. 72]. Одновременно республика должна была принять большое число демобилизованных военнослужащих, которым предстояло вернуться к мирной жизни.

После окончания войны сложившаяся система помощи потребовала перестройки. Перед органами власти стояла задача перейти от преимущественно военных форм поддержки к долговременному обеспечению демобилизованных и инвалидов, сочетавшему материальную помощь с трудоустройством, медицинской помощью, протезированием и профессиональной подготовкой. Показательным стало постановление СНК БАССР и бюро Башкирского обкома ВКП(б) от 16 июня 1945 г. «Об улучшении работы по трудоустройству и материально-бытовому обслуживанию инвалидов Отечественной войны и семей погибших воинов». Принятие этого документа вскоре после окончания войны показывает преемственность в политике военного и послевоенного времени. В постановлении предписывалось проверить материально-бытовые условия инвалидов войны и семей погибших, определить конкретные мероприятия по улучшению их положения, усилить трудоустройство и обеспечить выполнение установленных законом льгот [8, с. 17–19]. Документ одновременно показывает, что важной частью послевоенной политики стал контроль за реализацией принятых решений. Районным и городским органам предписывалось проверять положение нуждающихся, содействовать трудоустройству инвалидов, выделять земельные участки, оказывать помощь в приобретении семян и посадочного материала, ремонтировать жилье и усиливать работу отделов социального обеспечения [8, с. 18–19].

В 1946–1947 гг. значительное место в системе поддержки занимали и общественные мероприятия. На основании решений партийных и советских органов были проведены два месячника материальной помощи инвалидам Отечественной войны, семьям погибших и военнослужащих, а в 1947 г. – еще один. В ходе месячников 1946 г. трудящиеся республики собрали 4,6 тыс. ц зерна, 9,2 тыс. ц овощей и картофеля, 4,4 тыс. кг шерсти, 6 тыс. овчин и кож, 26,5 тыс. пар белья и одежды, 38 тыс. пар обуви и 3,8 млн рублей. За счет общественной помощи было отремонтировано 20 682 квартиры и восстановлено либо построено 1987 домов [7, с. 470].

Одним из центральных направлений стало трудоустройство демобилизованных военнослужащих. Возвращение фронтовиков к мирной жизни требовало не только предоставления рабочего места, но и профессионального переобучения. Реализация этой задачи сталкивалась с серьезными организационными трудностями. Так, на заседании бюро Башкирского обкома ВКП(б) в апреле 1947 г. рассматривался вопрос «О состоянии трудового устройства демобилизованных из Советской Армии воинов по гор. Уфе». Отмечалось ослабление работы по реализации законодательства о демобилизации и недостаточное внимание органов власти к трудоустройству бывших военнослужащих. По состоянию на 25 марта 1947 г. в Уфе не работали 310 человек с просроченными отпусками, а среди офицеров запаса не были трудоустроены 177 человек; многие из них не работали уже шесть месяцев и более. Бюро потребовало ускорить постановку демобилизованных на учет и их трудоустройство, а также установить конкретные сроки завершения этой работы [6, Л. 27–30].

Для инвалидов войны важным направлением поддержки оставалась медицинская помощь. После 1945 г. она была связана не только с лечением последствий ранений, но и с необходимостью продолжительного медицинского наблюдения и реабилитации. Показательным является постановление Совнаркома БАССР и бюро обкома ВКП(б) от марта 1946 г. «О мерах улучшения лечения инвалидов Отечественной войны в неврологическом

отделении Республиканской психиатрической больницы». В документе отмечалось, что с начала войны в больнице находилось на лечении свыше 21 тыс. человек, однако учреждение испытывало серьезные материально-технические затруднения: ощущалась нехватка медицинских кадров, оборудование было изношено, медикаментов поступало недостаточно и несвоевременно, имелись проблемы с обеспечением больных продуктами питания. В связи с этим перед органами здравоохранения и другими ведомствами ставились конкретные задачи по укреплению материальной базы учреждения, обеспечению его оборудованием, лекарствами и необходимыми специалистами [3. Л. 142].

Не менее важным направлением являлось протезирование. Его значение было особенно важным для военнослужащих, получивших тяжелые ранения и ампутации. Еще во время войны в Башкирии принимались меры по расширению производства протезов и организации их получения. В июле 1943 г. СНК БАССР потребовал обеспечить улучшение трудоустройства, материально-бытового обслуживания и протезирования инвалидов Отечественной войны, а также увеличить выпуск протезов Уфимской протезной мастерской [1, с. 258]. После окончания войны это направление сохраняло большое значение. В 1946 г. совершенствовалась организация изготовления протезов и их получения по месту жительства. Внимание также уделялось помощи офицерам запаса, ставшим инвалидами, им оказывались помощь в ремонте квартир, обеспечении топливом, денежными средствами, мануфактурой и другие виды поддержки [9, с. 21].

Реализация принятых мер сопровождалась регулярными проверками со стороны партийных и советских органов. В январе 1946 г. бюро Башкирского обкома рассматривало вопрос о неудовлетворительном выполнении постановления, касавшегося материально-бытовой помощи демобилизованным воинам, инвалидам Отечественной войны и семьям военнослужащих в Туймазинском и Аургазинском районах. В отношении ответственного работника отдела государственного обеспечения Туймазинского района было отмечено формально-бюрократическое отношение к материально-бытовым нуждам семей защитников Родины, за что последовало дисциплинарное решение [2. Л. 39]. Проверка Стерлитамакского района в апреле 1946 г. выявила сходные проблемы. Бюро обкома рассмотрело ход выполнения постановления о трудоустройстве и материально-бытовом обеспечении демобилизованных из Красной Армии, инвалидов Отечественной войны и семей военнослужащих. Установлено, что районные партийные и советские органы ограничились формальным обсуждением ранее принятого решения и не организовали действенного контроля за его исполнением. В документе также зафиксированы жалобы демобилизованных и инвалидов, на которые местные органы своевременно не реагировали [4. Л. 121].

В феврале 1947 г. бюро обкома ВКП(б) вновь констатировало неудовлетворительное состояние материально-бытового и трудового устройства семей военнослужащих и погибших воинов. В отдельных районах нуждающиеся семьи испытывали нехватку продовольствия, топлива и кормов для скота. В ответ районным и городским органам предписывалось регулярно проверять положение семей, учитывать наиболее нуждающихся, контролировать предоставление льгот, расширять профессиональную подготовку, содействовать трудоустройству и привлекать общественный актив к деятельности органов социального обеспечения. Устанавливались и конкретные сроки отчетности перед обкомом [5. Л. 14].

Приведенные документы позволяют увидеть устойчивую проблему реализации социальных мер на местах: при наличии нормативно закрепленных обязательств их исполнение зависело от работы районных и городских органов, а выявленные нарушения становились предметом новых проверок и решений. В совокупности источники позволяют выделить основные направления социальной поддержки участников и инвалидов войны в БАССР в первые послевоенные годы: пенсионное и материальное обеспечение, медицинская помощь, протезирование, профессиональная подготовка, трудоустройство и содействие в улучшении жилищно-бытовых условий. Существенную роль играла и общественная помощь: предприятия, колхозы и общественные организации предоставляли дополнительные ресурсы для поддержки ветеранов и их семей [7, с. 470].

Таким образом, социальная поддержка участников и инвалидов Великой Отечественной войны в БАССР в первые послевоенные годы продолжала систему, сложившуюся в военный период, но приобретала новое содержание. Если в годы войны важное место занимали экстренная материальная помощь, обеспечение семей военнослужащих и профессиональная подготовка раненых, то после 1945 г. на первый план вышли пенсионное и медицинское обеспечение, трудоустройство демобилизованных, протезирование и решение материально-бытовых вопросов.

Список источников и литературы:

1. Ахмадиев Т.Х. Башкирская АССР в годы Великой Отечественной войны. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1984. 280 с.
2. Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. 122. Оп. 26. Д. 60.
3. НА РБ. Ф. 122. Оп. 26. Д. 71.
4. НА РБ. Ф. 122. Оп. 26. Д. 81.
5. НА РБ. Ф. 122. Оп. 27. Д. 175.
6. НА РБ. Ф. 122. Оп. 27. Д. 186.
7. Очерки по истории Башкортостана. Т. 2. Уфа, 1966. 643 с.
8. Проблемы взаимоотношений населения и власти в СССР в 1945–1964 гг.: на примере Башкирской АССР: сборник документов и материалов. Уфа, 2014. 480 с.
9. Сайфуллина Н. Р. Социальное развитие деревни в 1946–1953 гг. (На материалах Башкирской АССР): автореф. дис. … канд. ист. наук. Уфа: 2004. 27 с.
10. Сулейманова Р.Н. Историческая наука в Башкортостане: становление, итоги и перспективы развития // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. № 1. С. 37–43.

© Маликов А.А., 2026

УДК 94:27-788(470.345)

Мокшина Е.Н.
г. Саранск, Россия

ИЗ ИСТОРИИ ЧУФАРОВСКОГО МОНАСТЫРЯ РЕСПУБЛИКИ МОРДОВИЯ

Аннотация. *В статье рассматривается история возникновения и развития Чуфаровского Свято-Троицкого мужского монастыря, расположенного в Ромодановском районе Республики Мордовия. Он возник в середине XIX в. В дореволюционное время монастырь славился своей благотворительностью и общеполезной деятельностью. В советское время здесь располагались тюрьма, детский дом, профтехучилище, совхоз. Ныне Чуфаровский монастырь – место паломничества многочисленных верующих не только из Мордовии, но со всей России.*

Ключевые слова: *православие, Чуфаровский Свято-Троицкий мужской монастырь, храм, икона, верующие, паломничество, Республика Мордовия.*

Mokshina E.N.
Saransk, Russia

FROM THE HISTORY OF THE CHUFAROVSKY MONASTERY OF THE REPUBLIC OF MORDOVIA

Abstract. *The article examines the history of the emergence and development of the Chufarov Holy Trinity Monastery, located in the Romodanovsky district of the Republic of Mordovia. It originated in the middle of the 19th century. In pre-revolutionary times, the monastery was famous*

for its charity and generally useful activities. In Soviet times, there was a prison, an orphanage, a vocational school, and a state farm. Nowadays, the Chufarovsky monastery is a place of pilgrimage for numerous believers not only from Mordovia, but from all over Russia.

Keywords: *Orthodoxy, monastery, temple, icon, believers, pilgrimage.*

Когда погружаешься в прошлое Свято-Троицкой Чуфаровской обители, поражаешься цепи удивительных событий и связанных с ними человеческих судеб. История эта началась в середине XIX века: вокруг Екатерины Прохоровны, верной спутницы старца Игнатия (Вершина), собралось шесть девиц, искавших утешения в молитве. Сын крестьянина, родившийся в 1824 г., Игнатий с юных лет ощущал неудержимое влечение к храму и подвижничеству. Уже будучи женатым, в 1842 г. он отправился с супругой в Киево-Печерскую лавру, где его жене было открыто особое предназначение мужа. Вернувшись, Игнатий построил келью на отцовском дворе, но вскоре, повинуясь зову сердца, удалился для уединенной молитвы в Болтинский лес, в пятнадцати верстах от Чуфарова [1; 3].

Первые годы в лесном уединении стали суровым испытанием. Верный помощник Иануарий, выкопав землянку, с риском для жизни пробирался через снега, чтобы принести скудную пищу. Но старец, укрепляемый благодатью, не только выживал, но и сохранял бодрость духа: три года ходил босиком, носил грубую одежду. Самостоятельно освоив грамоту, он просвещал приходивших к нему людей, читая жития святых. При этом особо почитал икону Божией Матери, перед которой непрестанно молился. Его келья стала духовным маяком округи. Слава о молитвеннике, чьи прошения исцеляли болезни, быстро разнеслась, привлекая множество страждущих. При становлении монастыря решающую роль сыграла встреча помещика Василия Константиновича Федорчукова со старцем Игнатием в Болтинском лесу. Видя в старце «силу неземную», Федорчуков подарил ему заброшенный пустырь близ Чуфарова: «Возьми, отче, это место для своей общины – и людям близко, и тишина, как в глуши».

Вскоре на пустыре появились первые кельи – просторная сосновая, подаренная крестьянином из Константиновки, и липовая, поменьше. Сюда пришли первые насельницы во главе с юной купеческой дочерью Евдокией Трофимовой (будущей игуменией Евгенией) – единственной грамотной среди простых крестьянок, на чьи плечи лег тяжкий крест игуменства, – и Екатериной Вершиной. В овраге срубили избушку для отца Игнатия. К 1867 г. здесь собралось более двадцати человек, и в декабре Пензенская консистория признала общину богадельней. Первые насельницы, сами жившие в простоте, стали принимать больных старух, брошенных родными. Крестьяне несли продукты: картошку, капусту, хлеб и др.

Несмотря на доносы о «секте», общину отстояли благодаря заступничеству местного священника, Федорчукова и сельского схода. В январе 1868 г. Троицкая богадельня получила статус женской общины. В келье устроили домовую церковь. Так из маленького пустыря выросла обитель милосердия.

К началу XX в. Чуфаровский монастырь достиг небывалого расцвета. Если в 1895 г. в нем обитало около 180 сестер, то к 1903 г. было уже 219 насельниц, а к 1917 г. – 410, из которых 115 были монахинями. Большинство – простые крестьянки, жаждавшие духовной мудрости. Они усердно учились грамоте, постигали основы веры. Многие трудились в монастырском приюте и школе, обучая крестьянских детей. В обители появилась больница для крестьянок из окрестных сел. Монахини занимались медицинской помощью и патронажем.

Особое место занимает собор Святого Духа – символ веры и надежды. Сестры, вдохновленные московским Храмом Христа Спасителя, создали его уникальный облик. Собор казался «приземистым, прильнувшим к земле, по-деревенски кряжистым», но поражал основательностью и был виден со всех окрестных дорог. Архивные описания рисуют его величие: каменный, пятиглавый, крестообразный, длиной 20 саженей 2 аршина, шириной 12 саженей, высотой до купола 11 саженей. Внутри поражал иконостас – более 80 икон «художественной работы», резьба, покрытая червонным золотом, искусные царские врата.

Освященный в июне 1898 г., он был трехпрестольным (в честь Святого Духа, Иверской Божией Матери и святителя Николая Чудотворца). В 1900 г. установили иконостас из старинной липы с замысловатой резьбой. Под его сводами могло поместиться более четырех тысяч человек, звучал мощный хор.

Обитель в зените славы представляла собой огромную четырехугольную площадь, обнесенную высокой каменной стеной. В центре – собор Святого Духа, к востоку – деревянная звонница с восемью колоколами, к западу – келейный корпус настоятельницы (с 1872 г. соединен с собором деревянной площадкой), в северной части – «живописный» корпус с мастерскими сестер-рукодельниц и просфорней. Там же к северу от собора располагался первоначальный каменный корпус с домовыми церквями – Троицкой и Казанской. Перед ним – небольшая площадь, бывшее кладбище. Восточнее – новый просторный келейный корпус с подвалами. На южной стороне – двухэтажный трапезный корпус (вверху – кельи) с кладовой и погребом. За оградой на севере – гостиница для паломников, на западе – усадьбы священнослужителей, плодоносящий сад, конный двор с кузницей и мастерскими, скотный двор с овчарней, баней, прачечной, красильней, амбарами и молотильным сараем с современным оборудованием. В 1902 г. вырыли артезианский колодец глубиной 140 метров. Обитель была не только духовным центром, но и образцовым хозяйством, обрабатывавшим своими руками 600 десятин из общей площади в 1000 десятин плодородной земли, имевшей свой лес и заливные луга.

Чуфаровский монастырь стал центром деятельной христианской любви. Во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг. по благословению монастырского совета пятнадцать сестер отправились на Балканский фронт сестрами милосердия, самоотверженно помогая раненым. Обитель щедро отправляла на фронт корпию, медикаменты и продукты. В 1904–1905 гг., во время русско-японской войны, сестры трудились в госпиталях Мукдена и Порт-Артура. В Первую мировую войну (1914–1918 гг.) множество сестер отправилось в лазареты Западного фронта. Обитель снабжала их лекарствами, перевязочными материалами, теплым бельем, мясом и хлебом. При необходимости в самом монастыре открывался лазарет для возвращавшихся с фронта. Даже в Гражданскую войну около пятидесяти чуфаровских сестер милосердия (монахини и послушницы) самоотверженно трудились в переполненных лазаретах Саранска.

Важнейшим служением была широкая благотворительность. В голодные 1891–1892, 1895–1897 гг. в монастыре открывали бесплатную столовую, кормившую до 300 голодающих крестьян. Каждому обратившемуся выдавали около 600 граммов хлеба в день. В приюте при обители воспитывались 40 девочек из бедных семей, обучаясь грамоте и ремеслам до 16 лет. В революционные годы сестры раздавали крестьянам лошадей, скот, оборудование, 3 тыс. пудов хлеба и корм. Игуменья Маврикия писала в отчете: «Члены общины готовы поддержать народ всеми силами, которые в их власти».

Зловещие признаки беды появились в 1918 г. – начались реквизиции, проверки, притеснения. Чтобы выжить, община реорганизовалась в сельскохозяйственную артель. Однако в 1919 г. артель была ликвидирована. Несмотря на это, игуменья Серафима (Добротина), возглавившая обитель в 1912 г., проявила необыкновенное мужество. Ей удалось воссоздать артель, убедив власти в выгодности совместного выращивания хлеба, так как отобранные земли пришли в запустение. Списки насельниц того времени насчитывали 89 монахинь и 155 послушниц, но за два года обитель потеряла почти половину сестер. Сначала забрали 409 десятин земли близ Чуфарова, затем – остальные угодья. Чуть позже отобрали здания под волостной совет, училище, кооператив, общежитие, мастерские. Монастырь остался лишь с 16 постройками и ветряной мельницей. В 1919 г. жители Чуфарова из сострадания отдали сестрам 60 десятин земли. Но в том же году в обитель эвакуировали детский приют из Кронштадта. Для него изъяли две каменные кельи, а на пропитание детей пошли последние монастырские запасы. Зимой 1919–1920 гг. дети, не подготовленные к холодам, разобрали и сожгли на дрова молотильный сарай с техникой, веялку, сушилку, стиральную машину и две бани, нанеся огромный ущерб монастырю и селу. В 1920 г. приют

перевели, а на его место вселили колонию для заключенных. Для нее отобрали еще четыре корпуса, оставив монахиням лишь одно здание. Им пришлось строить трехъярусные нары, ютиться в невероятной тесноте. Колония отняла и те 60 десятин земли, обрекая сестер на голод. Игуменья Маврикия с горечью писала: «...вид обители... резко изменился... все постройки... стали безжалостно разрушаться и ветшать».

Окончательный удар настиг в 1923 году. Официальный документ за подписью уполномоченного Наркомпроса предписывал немедленно выселить всех насельниц в течение десяти дней. С опустошенными сердцами монахини собирали скудные пожитки. В назначенный день, в мороз, они покинули обитель, ведомые игуменьей Маврикией. Сестры смогли взять лишь личные вещи, немного скарба и почитаемую Казанскую икону Божией Матери. Около ста изгнанниц прибыли в Куриловский Тихвинский монастырь, но их там не ждали. Семнадцати из них пришлось искать приют в окрестных деревнях. В 1926 г. закрыли и Куриловский монастырь. Дальнейшая судьба сестер затерялась во времени. Официальный рапорт гласил: «Чуфаровский монастырь был полностью ликвидирован... Церковь и все имущество... опечатаны и сданы на склад» [2, с. 66–71].

После празднования 1000-летия Крещения Руси и обретения Церковью свободы в нашей стране началось массовое открытие храмов и монастырей. В январе 1991 г. Священный Синод учредил Саранскую и Мордовскую епархию во главе с епископом Варсонофием. 16 декабря 1993 г. по его благословению насельник Санаксарского монастыря иеромонах Лазарь (Гуркин) был направлен возрождать Чуфаровскую обитель. 13 марта 1994 г. в единственном уцелевшем корпусе, приспособленном для богослужений, совершили первую после долгого перерыва Божественную литургию – знаменательный день возрождения. В 1994 г. перед Пасхой в обитель прибыли монахиня Иоанна и инокиня Евдокия (будущая монахиня Евфросиния, искусная мастерица церковных облачений). Начались отчаянные труды по расчистке захламленной территории и консервации уцелевших корпусов (трапезного, большого, гостиного). К началу 1995 г. собралась первая братия: игумен Лазарь, схиигумен Феофан (Даньков), иеромонахи Ермоген, Петр и Иоанн. Начался долгий путь восстановления из руин. Сегодня духовным кормчим обители является игумен Руфин (Роман Анатольевич Баранников).

История Чуфаровской обители – это история чуда, сотканного из веры, жертвенной любви и неистребимой надежды. От землянки в глухом лесу и молитвы старца Игнатия, через золотой век милосердия и расцвета, сквозь горнило гонений и разорения, к тихому, но упорному возрождению – эта нить не прервалась. Она сплетена из имен: прозорливого Игнатия, мудрой игуменьи Евгении, щедрого Федорчукова, безвестных сестер-тружениц и сестер милосердия, мужественных игумений Серафимы и Маврикии, возродителей – о. Лазаря и о. Руфина, хранителей традиции – о. Феофана и старца Питирима. Сегодня, глядя на возрождающиеся стены, мы видим не просто камни. Мы видим воплощенную надежду – доказательство того, что семя, упавшее в добрую землю, даже если его попирали и пытались уничтожить, прорастает с новой силой, когда приходит время. Чуфаровский монастырь вновь стал духовным маяком служения Богу. Память о подвиге его насельников будет вечно светить всем, ищущим путь веры, любви и подлинного подвижничества.

Список источников и литературы:

1. Бахмустов С. Б. Монастыри Мордовии. Саранск, 2000. 976 с.

2. Мокшина Е. Н. Этноконфессиональная ситуация в Мордовии (XX – начало XXI века): учеб. пособие. Саранск, 2023. 100 с.

3. Православные русские обители. СПб., 1994. 732 с.

©Мокшина Е.Н., 2026

УДК 179.6

Невзоров С.Г.
г. Оренбург, Россия

КОЛЛЕКТИВНЫЙ ПОДВИГ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ И МОРАЛЬНЫЙ АСПЕКТЫ

Аннотация. *В статье анализируется феномен коллективного подвига, как предельной формы совместного действия, имеющего одновременно социокультурное и моральное измерения. Показано, что его социокультурные детерминанты связаны с мифологизированными нарративами о героическом прошлом, медийными репрезентациями героя и динамикой коммеморативных практик, тогда как моральные аспекты артикулируются через ценности долга, справедливости и ответственности перед общностью. Делается вывод о необходимости переосмысления героического канона в условиях постправды и массовой культуры.*

Ключевые слова: *коллективный подвиг, героизм, коллективная память, идентичность, массовая культура, мораль.*

Nevzorov S.G.
Orenburg, Russia

COLLECTIVE HEROISM: SOCIO-CULTURAL AND MORAL ASPECTS

Abstract. *The article analyzes the phenomenon of collective heroism as an extreme form of joint action that has both sociocultural and moral dimensions. It shows that its sociocultural determinants are related to mythologized narratives about the heroic past, media representations of the hero, and the dynamics of commemorative practices, while its moral aspects are articulated through the values of duty, justice, and responsibility towards the community. The article concludes that there is a need to rethink the heroic canon in the context of post-truth and mass culture*.

Keywords: *collective feat; heroism; collective memory; identity; mass culture; morality.*

Коллективный подвиг представляет собой феномен, находящийся на пересечении культурологии, этики, социологии и психологической антропологии. В отличие от индивидуального героизма, он всегда связан с образом определенной общности – народа, нации, религиозной или гражданской группы – и репрезентируется в форме устойчивых нарративов, мифов и символических практик. Коллективный подвиг не только фиксирует исключительное событие, но и задает образец должного поведения в предельных ситуациях, становясь элементом культурного кода и «нравственной конституции» общества.

Цель статьи – реконструировать социокультурные и моральные аспекты коллективного подвига, выявив, каким образом культурные модели героизма, структуры памяти и системы ценностей определяют возможность и интерпретацию массового самопожертвования.

Культурологические исследования героизма показывают, что он выступает культурной универсалией, связанной с когнитивным, ценностным и регулятивным смыслами культуры. Б. Ю. Соколова трактует феномен героизма как целостную систему с двухуровневой структурой: с одной стороны, героизм – это манифестация внутреннего мира человека, выражающая его способность к выходу за пределы эгоцентричной мотивации, с другой – проявление героизма в культурно-историческом процессе, задающее направления развития общности [9, с. 15–16].

Такое понимание позволяет рассматривать коллективный подвиг как особую форму героизма, где антропологическая компонента (нравственный выбор личности) и общеэволюционная (движение исторического процесса) совпадают в акте массового действия. В исследованиях образа героя в культурно-историческом бытии народов Европы и России отмечается, что герой функционирует как символ народа, конденсируя его ценности,

исторические ожидания и представления о должном. В этой перспективе коллективный подвиг можно трактовать как ситуацию, когда «народ как герой» становится главным действующим лицом культурного сценария.

Социокультурная специфика коллективного подвига проявляется в том, что он всегда включен в пространство коллективной памяти. М. А. Подлесная, О.К. Шевченко и И.В. Ильина рассматривают героев и героизм как репрезентации коллективной памяти, фиксирующие нормативные способы интерпретации прошлого и задающие модели поведения в настоящем. Герой, а следовательно и коллективный подвиг, становятся центром «поля памяти», вокруг которого структурируются события, устанавливаются иерархии значимости, маркируются границы между «своими» и «чужими» [7, с. 506–508].

Коммеморативные нарративы о Великой Отечественной войне показывают, как образ коллективного подвига народа становится стержнем национально-исторического мифа: через него артикулируются представления о справедливой войне, «народе-освободителе», моральной правоте жертвы. Политика памяти, реализуемая через государственные программы, школьное образование, музейные практики и медийные форматы, поддерживает актуальность этого образа, превращая его в источник гражданской идентичности и моральной легитимации настоящего [2, с. 86].

Исследования политики памяти на постсоветском пространстве демонстрируют, что образ подвига выступает ключевым ресурсом в борьбе за интерпретацию прошлого: конкурирующие нарративы по-разному распределяют роли героя и жертвы, перераспределяют символический капитал коллективного самопожертвования [5, с. 59]. В цифровой среде память о подвиге дополнительно фрагментируется: социальные сети создают множество пользовательских нарративов, где исторический героизм соседствует с повседневными сюжетами солидарности и взаимопомощи [4, с. 108].

Коллективный подвиг неразрывно связан с мифологическим измерением культуры. Классические исследования героического мифа показывают, что сюжет «испытания», «жертвы» и «возвращения с даром» воспроизводится в разных культурах, придавая индивидуальным и коллективным действиям статус смыслообразующих событий. В национальных традициях эти универсальные структуры обретают специфические формы – «народ-богатырь», «страдающая нация», «избранный народ», – которые задают рамки интерпретации массового героизма [1, с. 103].

Современная массовая культура активно перерабатывает эти мифологические схемы. Исследования культурного и экранного героя показывают, что героический образ в кино и телесериалах балансирует между традиционным героизмом и постгероической иронией: герой может быть морально амбивалентен, социально маргинален, но неизменно выполняет функцию защиты «своих» и восстановления справедливости. Работы о комиксном герое как отражении неомифологической парадигмы американской массовой культуры демонстрируют, как коллективные угрозы и спасение коллективного «мы» визуализируются через фигуру сверхгероя, интегрирующего в себе черты индивидуального и коллективного подвига [3, с. 152–153].

Российская массовая культура также формирует собственный пантеон героев, в котором сосуществуют военные персонажи, фигуры повседневной героики (врачи, спасатели, волонтеры) и медийные герои, конструируемые телевизионными и интернет-форматами. Исследования символики патриотического подвига указывают, что визуальные и вербальные коды (лента, флаг, памятные даты, лозунги) создают эмоциональную рамку, в которой коллективный подвиг воспринимается как моральный и практически безальтернативный выбор [10, с. 145].

Моральный аспект коллективного подвига связан с тем, что он предполагает предельную форму реализации нравственных ценностей – готовность к жертве ради сохранения жизни, свободы и достоинства «своих». В понимании героизма подчеркивается его глубоко нравственная природа: герой не может быть вне морального измерения, поскольку именно

согласие жертвовать собой ради ценностей отличает героическое от просто успешного или властного поведения [8, с. 146–147].

Б.Ю. Соколова показывает, что культурологическая сущность героизма раскрывается через связь с когнитивным, ценностным и регулятивным смыслами культуры: героический акт одновременно познаваем, нормативен и образцово-регулятивен. В коллективном подвиге эти функции усиливаются за счет множественности субъектов: моральный выбор каждого участника опирается на разделяемый ценностный горизонт и на доверие к социальному окружению, готовому разделить риск [9, с. 15].

Феномен героизма как явление социальной реальности, анализируемый И.М. Суравневой и В.В. Федоровым, показывает, что моральный статус подвига зависит не только от субъективных мотивов, но и от общественной оценки, закрепляемой в институтах памяти и наградных практиках. Коллективный подвиг, таким образом, всегда оценивается в координатах «справедливой цели» и «праведной жертвы», что открывает пространство для политических манипуляций и конкурирующих интерпретаций [10, с. 144–145].

Социокультурные и моральные измерения коллективного подвига сходятся в проблеме идентичности. Исследования И.С. Семененко показывают, что идентичность формируется на пересечении личностного, социального и политического уровней, задавая систему лояльностей и границ «мы». Внутри этой системы коллективный подвиг становится крайней формой подтверждения принадлежности к группе: жертва ради «своих» интерпретируется как высший акт идентификации [8, с. 232–233].

В работах о цивилизационной идентичности России подчеркивается устойчивость мотивов особого исторического пути, духовного призвания и готовности к страданию ради высших целей. Исследования русского национального характера фиксируют доминанты стойкости, жертвенности, готовности к лишениям, что создает благоприятную символическую среду для нормализации героического поведения. В этом контексте коллективный подвиг народа в войне или кризисе воспринимается как «естественное» продолжение национального характера, как повторение архетипического сценария самопожертвования во имя спасения Родины.

Социологический анализ образа героя в российской культуре показывает, что представления о героизме связаны не только с прошлым, но и с ожиданиями будущего: герой воплощает надежды на преодоление кризиса, восстановление справедливости, движение к «правильному» обществу. Следовательно, коллективный подвиг выполняет и проективную функцию, формируя образ желаемого социального порядка, ради которого оправдана жертва.

Современный этап развития массовых коммуникаций и политики характеризуется феноменом постправды и ростом популистских стратегий. В этих условиях подвиг и героизм становятся элементами символической политики: медийные и политические акторы конструируют «своих» и «чужих» героев, манипулируя эмоциями и ценностными ожиданиями аудитории. Исследования «политики постправды» и популизма фиксируют, что эмоционально насыщенные нарративы о жертве и подвиге используются для мобилизации, легитимации решений и подавления альтернативных интерпретаций [6, с. 65–67]. Для коллективного подвига это означает проблематизацию его моральной безусловности: одни и те же действия могут интерпретироваться как подвиг, преступление или жертва манипуляции, в зависимости от доминирующего нарратива. Одновременно появляется запрос на новые формы героики, связанные с гражданским участием, волонтерством, экологическими инициативами, цифровой взаимопомощью, где коллективный подвиг уже не сводится к военной жертве.

Массовая культура и цифровые медиа амбивалентны в этом процессе. С одной стороны, они способствуют банализации подвига, превращая его в серийный сюжет и товар, с другой – позволяют быстро распространять истории локальной солидарности, превращая их в символы, которые могут стать ядром новых героических канонов. Коллективный подвиг в социокультурной перспективе предстает как сложный феномен, на пересечении культурных моделей героизма, структур коллективной памяти, национальной идентичности и медийных

практик. Его моральный статус определяется ценностной системой общества, в которой самопожертвование ради «своих» признается высшей формой реализации долга, справедливости и ответственности.

Современная ситуация постправды и медиатизации одновременно подрывает традиционный героический канон и открывает пространство для новых форм коллективного подвига – гражданского, повседневного, цифрового. Задача культурологического анализа заключается в том, чтобы выявить условия, при которых эти формы не растворяются в медийной шумихе, а обретают статус подлинных моральных событий, способных консолидировать общество и придать ему ощущение исторической субъектности.

Список источников и литературы:

1. Аршин К.В. Мученичество за нацию в контексте формирования гражданских религий современности // Вестник Томского государственного университета. История. 2025. № 97. С. 102–110.
2. Беликова Е.О., Ильин Д.Ю. Коммеморативные нарративы о Великой Отечественной войне // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2025. № 3. С. 85–96.
3. Гузенина С.В., Курбатов С.Н. Символика патриотического подвига в российском общественном сознании // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2021. № 4(17). С. 139–154.
4. Коробицына Л.В. Память о Великой Отечественной войне в интернет-пространстве российских социальных сетей // История: факты и символы. 2022. № 2(31). С. 108–114.
5. Ковба Д. М., Грибовод Е. Г. Особенности формирования и реализации политики памяти о Великой Отечественной войне на постсоветском пространстве // Дискурс-Пи. 2020. Т. 17. № 2(39). С. 59–77.
6. Логунов Н.Р. Память о героическом подвиге народов в годы Великой Отечественной войны как основа самосознания граждан Союзного государства // Фальсификация истории Великой Отечественной и Второй мировой войн. М., 2025. С. 65–69.
7. Подлесная М.А., Шевченко О.К., Ильина И.В. Герои и героизм как репрезентации коллективной памяти // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. 2023. Т. 23. № 3. С. 503–524.
8. Семененко И.С. Идентичность: личность, общество, политика. М.: Весь Мир, 2017. 284 с.
9. Соколова Б.Ю. Культурологическая сущность феномена героизма: Автореф. дис. … канд. культурологии. Харьков, 2011. С. 15–16.
10. Суравнева И.М., Федоров В.В. Феномен героизма: героизм как явление социальной реальности, герой и супермен в современном обществе, героико-патриотический аспект восприятия действительности. М.: URSS, 2007. 147 с.

© Невзоров С.Г., 2026

УДК 930.2

Салихов А.Г.
г. Уфа, Россия
Салихов А.А.
г. Москва, Россия

ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ ПО ДЕРЕВНЕ БЕКЕШЕВО КУГАРЧИНСКОГО РАЙОНА РБ

Аннотация. *Историю и этнографию любого населенного пункта или края можно изучать на основе архивных документов и полевых материалов. Исследования, проведенные с использованием сравнительно-исторического метода, позволяют дополнить и уточнить*

историю региона. Сопоставление полевых материалов, собранных от жителей деревни Бекешево Кугарчинского района Республики Башкортостан, с архивными источниками показали, что народная память смогла сохранить исторические события прошлого о границах земельного участка указанной деревни. Исторические документы подтверждают и существенно дополняют сообщения информантов. Ряд сведений по истории населенного пункта, записанных здесь в разные годы, требует дальнейшего исследования, связанного с поиском дополнительных письменных источников в архивных фондах, которые позволили бы подтвердить или же опровергнуть сведения информантов.

Ключевые слова: *Кара-кипчакская волость, Оренбургская губерния, этнография башкир, история Южного Урала, Кананикольский медеплавильный завод, межевание земельных участков.*

Salikhov A.G.
Ufa, Russia
Salikhov A.A.
Moscow, Russia

HISTORICAL AND ETHNOGRAPHIC MATERIALS ON THE VILLAGE OF BEKESHEVO, KUGARCHINSKY DISTRICT OF BASHKORTOSTAN

Abstract. *The history and ethnography of any settlement or region can be studied through archival documents and fieldwork materials. Research employing the comparative-historical method makes it possible to supplement and refine the region's history. A comparison of fieldwork data collected from residents of the village of Bekeshevo (Kugarchinsky District, Republic of Bashkortostan) with archival sources revealed that oral tradition has preserved historical details regarding the village's land boundaries. At the same time, the use of official written sources leaves no room to doubt the information gathered from informants; historical documents confirm and significantly enrich their accounts. Certain details concerning the settlement's history, recorded from informants over the years, require further long-term study involving the search for additional written records in archives to either corroborate or refute the information provided*.

Keywords: *Kara-Kipchak Volost, Orenburg Governorate, Bashkir ethnography, history of the Southern Urals, Kananikolsky copper smelting plant, land demarcation.*

Полевые исследования обогащают источниковую базу исторических и этнографических исследований. Так, в 2024 г. сотрудниками Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН были проведены комплексные изыскания среди башкирского населения Самарской и Саратовской областей. Наряду с этим продолжается проведение сравнительно-исторических исследований ранее собранных материалов, которые дополняются письменными источниками из библиотечных и архивных фондов [7].

В данной работе проводится анализ материалов по истории и этнографии башкир деревни Бекешево Кугарчинского района Республики Башкортостан. Имеется ряд публикаций по топонимии и фольклору указанного населенного пункта [8; 9].

Название деревни происходит от имени старшины Суун-Кипчакской волости Бикеша Юмакаева, участвовавшего со своим отрядом в Крестьянской войне 1773–1775 гг. В настоящее время носителей фамилии Бекешев в деревне не осталось. Для своего времени Бекешево было одним из крупных и наиболее старых населенных пунктов края (*төп ауыл*). Деревня имеет неофициальное название Игесяк. Соседняя деревня Салихово является ее выселком, ранее имела следующие названия: Второе Бекешево, Второй Игесяк, Накас. В конце XIX в. южный конец деревни Бекешево примыкал к Бекешевскому хутору, основанному русскими переселенцами из разных губерний. Некоторые части этого хутора носили название Николаевка, Репьевка (Оторвановка). В начале XX в. в трех километрах южнее населенного пункта появился Новый Бекешевский хутор, основанный украинскими переселенцами. В 1912 г. часть русских староверов переселилась на территорию современного Баймакского

района и основала новую деревню Бекешево, ныне являющуюся центром одноименного сельского совета [1, с. 107, 144; 9, с. 54–59].

Местность под названием Баимбет рядом с Бекешево в прошлом было местом проведения йыйынов, сабантуев, народных собраний. На Баимбет йыйыны собирались жители всех окрестных деревень и проводили праздник. Сохранилась танцевальная мелодия под названием «Баимбет» [2, с. 226].

Около деревни Бекешево есть Девичья гора (*Кыҙҙар тауы*). Весной женская часть жителей и дети выходили на эту гору для проведения обряда «Воронья каша» («*Карға бутҡаһы*)». Среди обязательных продуктов питания на этом празднике были каша и яйца, остатки которых оставляли на съедение воронам.

В прошлом на территории современных Кугарчинского и Бурзянского районов заготавливали лес, который сплавляли по реке Большой Ик, именно на берегу этой реки расположено Бекешево. Заготовители леса на плотах сплавлялись по реке. При виде плотов дети по обычаю кричали: «*Һалсы, кәпәсеңде һыуға мансы*» («Плотогонец, смочи шапку в воде»). В ответ плотогонцы должны были давать детям угощение, в основном это был хлеб.

В деревне сохранилось много выражений, освещающих обычаи местного населения. Так, после заплетения девочкам кос, их матери или родственницы легонько дергали за них и говорили: «*Һиңә – кейәү, миңә – туй*» («Тебе – жених, а мне – свадьба»). Если человек приходил к другому человеку во время копки картофеля, он должен был сказать: «*Картуфҡа – бәрәкәт*» («Пусть уродится картошка»). В ответ говорили: «*Йәнеңә рәхәт*» («Тебе – (твоей душе) благополучие»). Если же хозяин огорода говорил: «*Һиңә – кәтмән*» («Тебе мотыга – кетмень»), то это означало, что пришедший мог взять себе немного кортофеля. После стрижки овец жители деревни говорили благопожелание с надеждой на будущую хорошую шерсть и упитанность: «*Ябалаҡтан – йөн, бүҙәнәнән – май*» («От совы – шерсть, от перепелки – жир»).

В Бекешево был распространен обычай «*сығыр уты*» («Добывание огня трением»), исполнявшийся при различных невзгодах, эпидемиях. В таких случаях во всей деревне гасили огонь. Путем трения добывался новый огонь, от которого зажигали все очаги в деревне. Кроме того, жители со всем своим скарбом и животными проходили между двух костров, зажженных от нового огня, полученного путем трения.

Приведем другие материалы о некоторых обычаях, зафиксированных в деревне Бекешево. Клятвопреступление (*Ант төшөү*). Нарушение клятвы считалось у башкир очень плохим поступком, за которое полагалось наказание. Так, в начале XX в. в деревне произошло убийство за несовершенное преступление. Один парень взял без разрешения лошадь, на которой поехал встречать старшего брата, возвращавшегося из армии. Хозяин лошади, подумав, что он украл лошадь, убил его. Во время судебных тяжб один из односельчан для оправдания убийства дал ложные показания в Оренбургском суде. После возвращения в деревню, войдя во двор, он погладил собаку, которая позже сдохла. Потом он зашел в сарай и погладил телку, которая позже тоже сдохла. Через поглаживание животных, клятвопреступник сделал попытку перенести свой грех на животных [Информант: М. Аиткулова].

Уроженка д. Бекешево Е.В. Шубина (девичья фамилия Подлеснова) вспоминала о событии начала прошлого века, произошедшем в Бекешево, аналогичном описанному в известном произведении М. Гафури «Черноликие» («*Кара йөҙҙәр*»). По словам информанта, в детстве она стала свидетелем наказания парня и девушки, которые были привязаны к изгороди мечети. Из-за малолетства и незнания башкирского языка она не смогла понять точную причину произошедшего.

Потеря слуха (*Һаңғыраулатыу*). По сообщению информантов, для оглушения человека, занимающегося подслушиванием, проводился особый ритуал, который приводил к потере его слуха: *«В давние времена одна женщина любила подслушивать людей. Чтобы не звенели монисты она ходила, зажимая их в руках. Одна пожилая пара решила ее проучить. Когда она подошла к их дому старик начал громко стучать в заранее подготовленную железную*

вьюшку. А старуха закрыла замок на ключ, который позже выкинули в реку. После этого подслушивавшая женщина потеряла слух» [Информанты: З. Ибрагимова, Г.С. Салихова].

Границы земельных наделов Бекешево в преданиях жителей деревни совпадают с таковыми, выявленными в документах из фондов Национального архива Республики Башкортостан и Российского Государственного архива древних актов. В картах межевания земельных участков Бекешево сохранились сведения, позволяющие прояснить процесс межевания, например: «План Оренбургской губернии Оренбургского уезда на участок свободной земли в 3 местах деревни Бекешевой, образованной при размежевании Каракипчакской волости деревни Иткучуковой с деревнями владения башкир-вотчинников названной деревни». Общая дача «семи башкирских волостей» была обмежевана в 1802 г. землемером Ястребовым. Специальное межевание дачи Каракипчакской волости произведено в 1873, 1885, 1890 гг. землемерами Чикулиным, Зясиным и Ивановым, часть окружной земли проверена в 1907 г. землемером Волковым; проектирование меж настоящего участка с наложением формальных межевых знаков произведено землемером Брядовым в 1908–1909 гг., а постановления Оренбургской межевой комиссии 27/28 апреля 1910 г. за № 139, раздельный акт от 7 декабря 1909 г. на основании которого размежевана дача Каракипчакской волости...» [4]. По документу, в Кара-Кипчакской волости в течение XIX в. было проведено не менее 4 межеваний. Последние работы по размежеванию проводились в 1909–1910 гг. Сведения о границах последнего наложения межевых знаков сохранились в памяти жителей Бекешево.

Основная территория д. Бекешево граничила с земельными участками следующих деревень: А–Б – Сапыково; Б–В – Сапыково; В–Г – Исимово; Г–Д – Салихово; Д–Е – Салихово; Е–Ж – Иткучуково; Ж–З – Саиткулово; З–И – свободные земля Саиткулово; И–Й – Нукаево; Й–К – Нукаево; К–А – Бустубаево (Рис. 1).

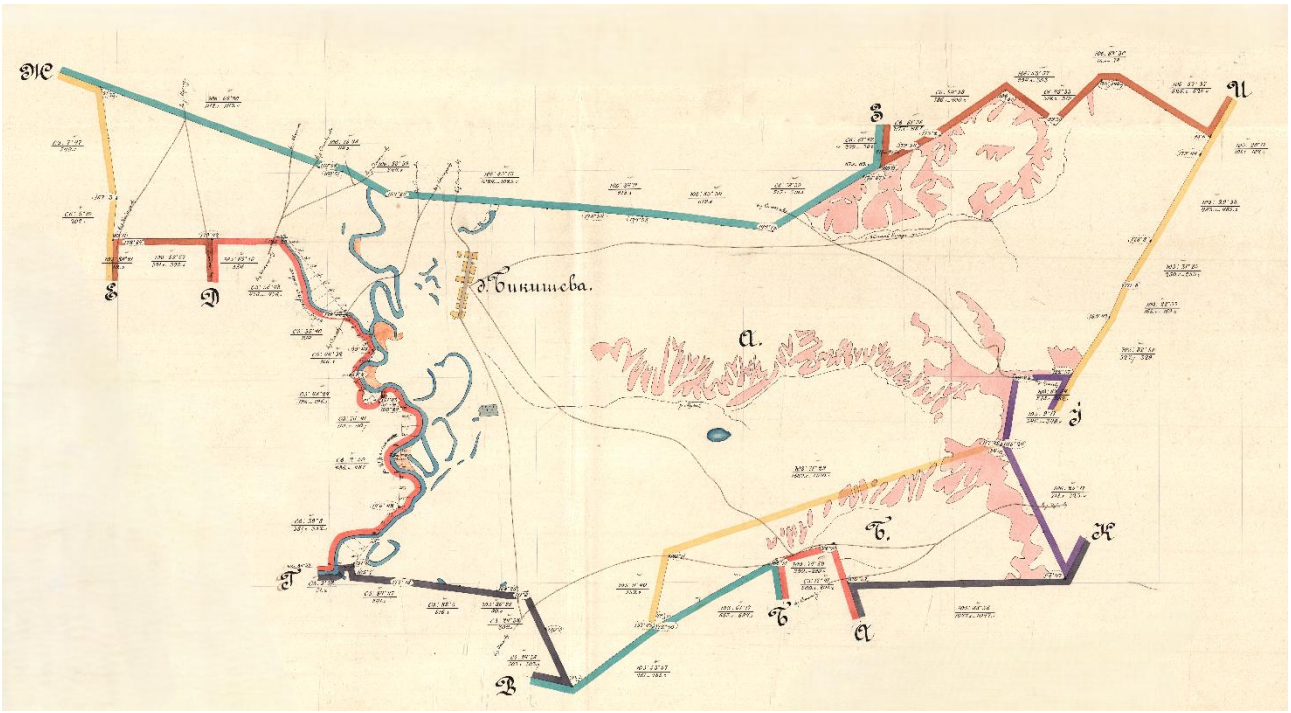


Рис. 1. Карта основного земельного участка деревни Бекешево у реки Большой Ик

Устные сведения, записанные еще в 1970–1980 гг. от информантов д. Бекешево, полностью подтверждаются архивными данными. Например, граница с отделившейся деревней Салихово проходила по реке Большой Ик и речке Ерекле-куль, а с деревней Янаул (Иткучуково) – по горе Тукмак-тау. Верховья речки Утар были внутри территории Бекешево. Возле самой деревни указана р. Мукай. В архивном документе указано двойное название «Бикишево, Игизяково тож», в котором по VII ревизии проживало 107 душ, а по X – 173 души [4].

Одно из кочевий Бекешево находилось около деревни Щербаково Кугарчинского района. На карте видно, что в северо-восточном углу участка находится хутор Щербаков, ниже которого течет речка, ее левый приток называется Урман-Гайры. В Западной части внутри участка с севера на юг почти параллельно протекают 2 речки – Малая Кушъелга и Большая Кушъелга. Границы данного участка Бекешево граничат с участками следующих деревень:

А–Б – Якшимбетово; Б–З – Кананикольского медеплавильного завода Орского уезда; В–Г – Саиткулово; Г–Д – Тупчаново; Д–Е – Ибрагимово; Е–А – Юлдыбаево; З–В – Исимово (Рис. 2) [6].

Другой «свободный участок» Бекешево находился на левом берегу реки Малый Ик, которая была его естественной северной границей. Соседние участки принадлежали следующим населенным пунктам: А–Б – Ибрагимово; Б–В – Бикбулатово; В–Г – Мраково; Г–Д – Иткучуково; Е–Ж – Кананикольскому медеплавильному заводу Орского уезда; Ж–А – Мурадымово; Д–Е – Исимово. Граница Бекешевского участка по меже А–Б–В–Г–Д–Е проходила по реке Малый Ик. В юго-восточной части участка протекала речка Кувачи [5].

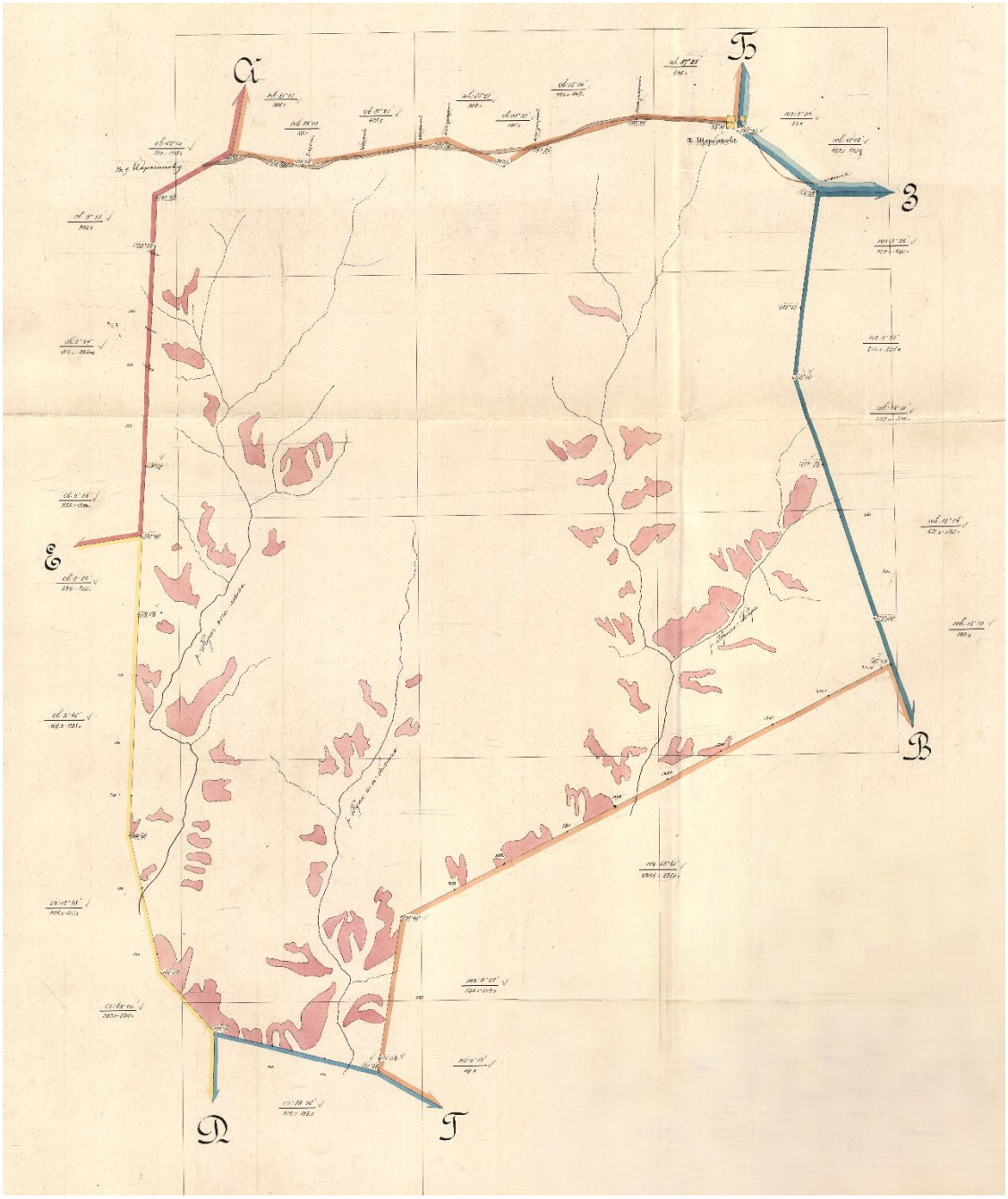


Рис. 2. Карта кочевья деревни Бекешево у речек Большая и Малая Кушьелга

Сведения о других кочевьях д. Бекешево отмечены в документе 1865 г. по Сеиткуловскому сельскому обществу, в которое она входила: «Саиткуловское сельское общество. Состоит из 5 деревень: Сеиткулово, Бекешево, Мусино, Мурадымово и Якшимбетево, все кочевали прежде верст 60 от зимовок по реке Чебенки на Тал-Юрт, а ныне отправляются туда только некоторые семейства, прежде кочевали также в горах на вершине реке Иняк, по речкам Абычкан, Утар-Елга и Майки тоже верст 60, но теперь ограничиваются ближайшими местами для кочевки так, что далее 5 и 6 верст не откочевывают. Как известно, местность по Чебенки степная, а остальная гористая и лесистая» [3].

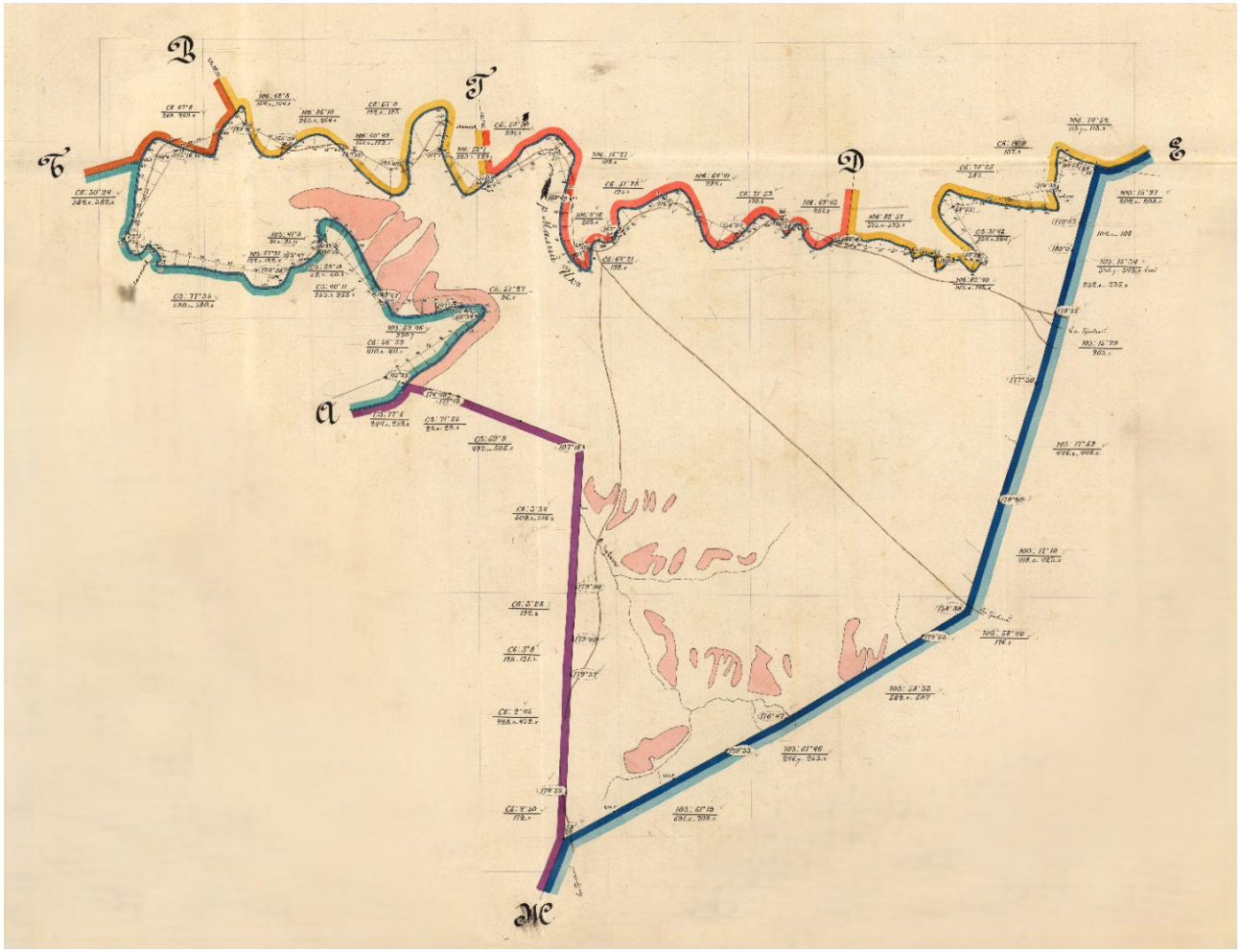


Рис. 3. Карта кочевья деревни Бекешево у реки Малый Ик

Соседние деревни Сапыково, Исимово, Салихово (выселок д. Бекешево) по реке Большой Ик, входившие в Сапыковское сельское общество, также кочевали в лесостепной зоне по реке Чебенки, а д. Иткучуково (ныне Янаул) по рекам Юшатыр, Тогузтемир и на Усерган-Узяк. Ныне кочевые участки у реки Чебеньки входят в Оренбургскую область [3].

Таким образом, в данной статье были изучены материалы по истории и этнографии деревни Бекешево Кугарчинского района Республики Башкортостан. Среди них были полевые материалы прежних лет о редких обычаях местного населения, раскрывающие их взгляды на социальные отношения. Большой интерес представляет сравнительно-историческое изучение письменных источников о земельных участках указанной деревни. Сравнение устных данных, собранных от жителей деревни, с архивными документами показывает, что они совпадают со сведениями межевых документов.

Список источников и литературы:

1. Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. Уфа: Китап, 2009. 744 с.
2. Башҡорт халыҡ ижады. Йола фольклоры. Өфө: Китап, 1995. 560 б.
3. Национальный архив Республики Башкортостан. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 13068.
4. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1354. Оп. 302. Д. Б-18.
5. РГАДА. Ф. 1354. Оп. 302. Д. Б-19.
6. РГАДА. Ф. 1354. Оп. 302. Д. Б-20.
7. Салихов А.Г., Маннапов М.М. Краткие итоги экспедиционного выезда к башкирам Самарской и Саратовской областей в 2024 г. // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. Т. 1. № 4. С. 393–399.
8. Салихов А.Г., Салихов А.А. Локальные фольклорные традиции башкир деревни Бекешево Кугарчинского района Башкортостана // Актуальные проблемы прикладной лингвистики и диалектологии: сборник материалов Международной научно-практ.конф., посв. 140-летию со дня рождения выдающегося башкирского ученого-диалектолога Т.Г. Баишева.Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2026.
9. Салихов Ә.Ғ. Онотолған тарих биттәре [Забытые страницы истории]. Өфө: Ғилем, 2003. 140 б.

© Салихов А.Г., Салихов А.А., 2026

УДК 355.1:34(4/5)

Самситдинов И.З.
г. Уфа, Россия
Самситдинов И.З.
г. Межгорье, Россия

ВОИНСКАЯ КУЛЬТУРА И ПРАВО: НОРМАТИВНОЕ ЗАКРЕПЛЕНИЕ СЛУЖЕБНЫХ ТРАДИЦИЙ В ДИАЛОГЕ ЕВРАЗИЙСКИХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Аннотация. *В статье исследуется взаимосвязь воинской культуры и правового регулирования служебных традиций у народов Евразии. Рассматриваются механизмы трансформации обычных норм воинского поведения в писаное право. Анализируется диалог между оседлыми и кочевыми цивилизациями в сфере нормативного закрепления военных обычаев. Делается вывод о синтезе традиционных и государственных начал, как характерной черте евразийской военно-правовой традиции.*

Ключевые слова: *воинская культура, правовое регулирование, служебные традиции, диалог цивилизаций, народы Евразии, нормативное закрепление.*

Samsitdinov I.Z.
Ufa, Russia
Samsitdinov I.Z.
Mezhgorye, Russia

MILITARY CULTURE AND LAW: NORMATIVE CONSOLIDATION OF SERVICE TRADITIONS IN THE DIALOGUE OF EURASIAN CIVILIZATIONS

Abstract. *The article examines the relationship between military culture and legal regulation of service traditions among the peoples of Eurasia. The mechanisms of transformation of customary norms of military behavior into written law are considered. The dialogue between sedentary and nomadic civilizations in the sphere of normative consolidation of military customs is analyzed. The*

conclusion is made about the synthesis of traditional and state principles as a characteristic feature of the Eurasian military-legal tradition.

Keywords: *military culture, legal regulation, service traditions, dialogue of civilizations, peoples of Eurasia, normative consolidation.*

Воинская культура евразийских народов представляет собой многослойный нормативный комплекс, синтезирующий архаичные родоплеменные установления, религиозные предписания и публично-правовые регуляторы. В рамках настоящей работы в качестве ключевых задач определены выявление основных разновидностей и этапов нормативной фиксации служебных военно-обычных традиций в контексте межцивилизационных взаимодействий на евразийском пространстве.

Межцивилизационный диалог на евразийском пространстве никогда не сводился исключительно к мирной диффузии культурных достижений. Вооруженное противоборство и военно-политическое сотрудничество выступали в качестве не менее значимых коммуникационных каналов. Номадные имперские образования – скифская, тюркская, монгольская – сформировали самобытную воинскую культуру, в рамках которой служебные традиции обретали сакральный статус. Нарушение воинского обычая (к числу которых относились самовольное отступление без распоряжения командования, сокрытие части трофеев, вероломство по отношению к сослуживцам) каралось вплоть до смертной казни – не столько в качестве уголовно наказуемого деяния, сколько в качестве акта святотатства. Подобная сакрализация военно-обычных норм обеспечивала им исключительную степень нормативной устойчивости и воспринималась воином-кочевником как безусловно легитимная. Показательным представляется тот факт, что при установлении контактов кочевых империй с оседлыми цивилизационными ареалами (Китаем, Персией, Византией, Русью) наблюдался встречный процесс заимствования военно-юридических предписаний [1, с. 156].

В номадных обществах Евразии нормативное закрепление служебных традиций на протяжении длительного периода сохраняло преимущественно устную форму. Наиболее показательным примером кодификации выступает «Великая Яса» Чингисхана, фиксировавшая десятичную структуру армии, дисциплинарный режим, регламент походных передвижений, порядок дележа трофеев и обязательство взаимовыручки. Юридическое оформление служебных традиций реализовывало функцию этнополитической консолидации: унифицированные для всех племен письменные установления закладывали основу для формирования общемонгольской идентичности [2, с. 203].

Межцивилизационное взаимодействие на пространстве Евразии в области воинской традиции и нормативной культуры особенно наглядно прослеживается на материале института военной присяги. В среде различных народов евразийского региона функционировали сходные по своему функциональному назначению, однако различающиеся по ритуальному оформлению обряды принесения клятвы на верность. У скифского населения практиковалась клятва посредством меча и ритуальной чаши с вином, у древних германцев – клятвенное заверение на боевом оружии, у славянских племен – клятва Перуном и оружейными атрибутами, у тюркских народов – присяга небом и железом и т.д. С процессом институционализации мировых религиозных систем архаичные языческие ритуалы постепенно вытеснялись христианскими или мусульманскими формами присяги, однако сама потребность в нормативной фиксации верности воинскому долгу сохранялась в неизменном виде. В русской армии начиная с XVII в. присяга обретает документально оформленный характер, будучи закрепленной в воинских артикулах Петра I. При этом содержательная структура присяги – обязательство служить добросовестно, не щадя жизни, исполнять распоряжения командования, избегать предательства – генетически восходит к тем архаичным традиционным клятвенным формулам, которые бытовали у восточнославянских общностей еще в дохристианскую историческую эпоху [3, с. 78].

Взаимодействие исламской и христианской воинских традиций на евразийском пространстве заслуживает отдельного аналитического рассмотрения. В рамках исламской военно-юридической традиции значимое место отводилось институту газавата, а шариатские нормы детально определяли поведенческие рамки для воина: запрет на убийство женщин, несовершеннолетних, престарелых и служителей культа, предписание щадить капитулировавших, а также регламентацию раздела трофеев. Христианские государственные образования Евразии (Византия, Грузия, Армения, Древняя Русь) выработали собственные военно-канонические регламентации, а взаимодействие указанных нормативных традиций осуществлялось как в форме вооруженного противоборства, так и в форме институциональных заимствований [4, с. 112].

Одним из наиболее значимых феноменов в рамках евразийской воинской культуры выступает казачество. Служебная традиция казачества формировалась на пересечении славянских, тюркских и кавказских обычных практик. Юридическая фиксация казачьих военно-обычных норм отличалась двойственным характером. С одной стороны, существовало письменное «войсковое право» – жалованные грамоты монархов, постановления войсковых кругов, которые регламентировали порядок несения службы, механизм выборности атаманов, санкции за трусость и имущественные преступления. С другой стороны, колоссальное значение сохраняла неписаная нормативная традиция – казачьи «заповеди»: не совершать предательства по отношению к сослуживцу, не оставлять раненого, соблюдать почтение к старшим по возрасту и служебному положению, не присваивать чужого имущества без разрешения. Указанная бинарная система нормативного регулирования – сочетание формализованных правовых предписаний и неформальных обычных регуляторов – демонстрировала исключительную эффективность. Казачество как этносоциальная общность сохраняло свое существование на протяжении нескольких столетий, причем одним из ключевых факторов данной устойчивости выступала именно глубокая укорененность служебных традиций в правосознании представителя казачьего сословия [5, с. 189].

Межцивилизационный диалог в сфере воинской культуры и нормативно-правовых систем на евразийском пространстве не ограничивался взаимодействием кочевых и аграрных обществ, включая также диалог между горскими и равнинными народностями. Этнические общности Кавказского региона (чеченцы, аварцы, адыги, осетины) выработали самобытный комплекс воинских традиций, закрепленных в адатах, которые детально регламентировали кровную месть, порядок набегов, отношение к пленным и обязанность гостеприимства по отношению к неприятелю. После вхождения Кавказа в состав Российской империи российское военное законодательство, стремясь к унификации порядка службы, вынужденно учитывало локальные адаты, что привело к возникновению особых правовых режимов для горских воинских формирований (например, Собственного Его Императорского Величества конвоя), в рамках которых традиционные служебные обычаи получали официальное признание.

На протяжении XX в. процессы модернизации и стандартизации военно-нормативной базы обусловили частичную деградацию традиционных воинских культур, свойственных народам Евразии. Институт всеобщей воинской повинности, унифицированные уставные документы, типизированная система военного образования – перечисленные факторы способствовали нивелированию локальной специфики. Тем не менее полного исчезновения традиционных укладов не произошло. В современных вооруженных силах Российской Федерации, а также в армиях государств Центральноазиатского региона и Кавказа сохраняются отдельные элементы исторически сложившейся воинской культуры: почтительное отношение к лицам старшего возраста и вышестоящим по должности, сакрализованное восприятие боевого знамени, обрядовая сторона принятия присяги, неформальные практики формирования «земляческих» связей. Более того, в ряде случаев наблюдается рецепция архаичных традиционных форм на новом нормативно-правовом уровне. Так, в отдельных национальных республиках в составе Российской Федерации законодательно фиксируются некоторые элементы традиционной воинской культуры (ритуалы чествования ветеранов боевых действий, обрядовые практики проводов на военную

службу и последующей встречи из армии), что свидетельствует о сохранении диалога между традиционными устоями и современным правовым регулированием.

Проведенное исследование дает основания утверждать, что нормативная фиксация служебных традиций в структуре воинской культуры народов Евразии неизменно выступала продуктом диалога между различными цивилизационными парадигмами. Кочевые и аграрно-оседлые, исламские и христианские, горские и равнинные социумы постоянно осуществляли обмен военно-юридическими нормами, заимствуя и адаптируя обычные практики друг друга. Отличительной чертой евразийской военно-правовой традиции стал синтезирующий характер: писаное право абсорбировало и документально закрепляло устно передаваемые обычаи, в то время как традиционные институциональные формы приспосабливались к императивам государственного законодательства. Осмысление указанного диалога представляет научную ценность не только для исторической дисциплины, но и для современной нормотворческой практики в области военной службы в полиэтничных государствах евразийского региона. Учет исторически сложившихся воинских традиций в процессе разработки нормативно-правовых актов содействует повышению легитимности военного законодательства и укреплению морально-психологической устойчивости личного состава. В качестве приоритетных направлений дальнейших научных изысканий могут выступать компаративистский анализ механизмов нормативного закрепления воинских традиций у различных народов Евразии, а также изучение воздействия религиозного фактора на трансформацию обычных норм в систему писаного права.

Список источников и литературы:

1. Крадин Н.Н. Кочевники Евразии: от древности до современности. СПб.: Петербургское востоковедение, 2019. 320 с.
2. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М.: Айрис-пресс, 2016. 768 с.
3. Белявский И.А. Воинские традиции и право в истории России // Военно-исторический журнал. 2021. № 4. С. 74–81.
4. Романов П.В. Правовые традиции военной службы у народов Поволжья и Урала: историко-этнографическое исследование. Казань: Изд-во КФУ, 2021. 204 с.
5. Савельев Е.П. Казачество: история, право, традиции. Ростов-на-Дону: Донской издательский дом, 2018. 432 с.

© Самситдинов И.З., Самситдинов И.З., 2026

УДК 39:316.347(470.57)

Сафин Ф.Г.
г. Уфа, Россия

СОЦИАЛЬНЫЕ ФАКТОРЫ ФОРМИРОВАНИЯ ОБЩЕРОССИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ БАШКОРТОСТАНА

Исследование выполнено в рамках государственного задания ИЭИ УФИЦ РАН № 1022040500508-1-6.1.1 «Социально-экономическая адаптация и социальное самочувствие этнических групп в республиках Урало-Поволжья (на примере Республики Башкортостан)»

Аннотация. *На материалах этносоциологических опросов населения Башкортостана 1995–2020 гг. рассматривается соотношение региональной и общероссийской идентичности у башкир, татар, русских и представителей других национальностей. Показано, что за два десятилетия исключительно региональная самоидентификация сократилась примерно в 2–2,5 раза, а преобладающей у всех групп стала двойная, республиканско-российская идентичность. Выделены социальные факторы, определяющие темпы этого процесса: этническая принадлежность и статус группы, язык повседневного общения, межэтнические браки и городская среда, а также государственная политика и информационное*

пространство. Сделан вывод о том, что региональная и общероссийская идентичности у населения республики не конкурируют, а дополняют друг друга.

Ключевые слова: *общероссийская идентичность, региональная идентичность, Башкортостан, этносоциологические опросы, русский язык, межэтнические браки.*

Safin F.G.
Ufa, Russia

SOCIAL FACTORS IN THE FORMATION OF ALL-RUSSIAN IDENTITY IN THE POPULATION OF BASHKORTOSTAN

Abstract. *Based on ethnosociological surveys of 1995–2020, the article examines regional and all-Russian identity among Bashkirs, Tatars, Russians and others in Bashkortostan. Exclusively regional self-identification fell 2–2.5-fold, and a dual republican-and-Russian identity now prevails in all groups. Ethnicity, everyday language, mixed marriages and urban environment, and state policy shape the pace of this shift. Regional and all-Russian identities complement rather than compete.*

Keywords: *all-Russian identity, regional identity, Bashkortostan, ethnosociological surveys, the Russian language, mixed marriages.*

Укрепление общероссийской гражданской идентичности остается одной из стратегических задач государственной национальной политики. В новой Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2036 г. она прямо связана с сохранением этнокультурного многообразия народов страны [9]. Для полиэтничных республик этот вопрос имеет особое значение: здесь общероссийская идентичность складывается не на пустом месте, а во взаимодействии с этнической и региональной, которые в 1990-е гг. были поддержаны курсом на суверенизацию. Цель статьи – на материалах этносоциологических опросов, проведенных в Башкортостане с середины 1990-х гг. до 2020 г., проследить динамику соотношения региональной и общероссийской идентичности и выявить социальные факторы, от которых она зависит.

Теоретической основой исследования служит конструктивистское понимание идентичности как подвижного, ситуативно актуализируемого отношения к общности, а не как данности [3]. В отечественной науке концепция российского народа как гражданской нации, объединяющей этнические общности, разработана В.А. Тишковым [8], соотношение гражданской и этнической идентичности в республиках системно исследовано Л.М. Дробижевой [4], роль языка в структуре идентичностей – М.Н. Губогло [1; 2]. Динамика идентичностей населения Башкортостана рассматривалась нами в предшествующих работах [5; 6; 7].

Эмпирическую базу составили этносоциологические опросы населения республики: «Межнациональная толерантность и внутринациональная солидарность в постсоветской России» (август 1995 г., N = 2100) и «Современные этнические процессы в Башкортостане: этничность, идентичность и толерантность» (январь 2014 г., N = 1000), в которых использовалась одинаковая шкала самоидентификации от «только россиянин» до «только башкортостанец» [5]. Их дополняют опрос 2002 г., позволивший сопоставить идентичность групп с разным языком повседневного общения [1], а также опросы 2019 г. (N = 799) и 2020 г. (N = 988) [10].

Сопоставление опросов 1995 и 2014 гг. показывает глубокое изменение структуры идентичностей (рис. 1). В середине 1990-х гг. исключительно региональная самоидентификация («только башкортостанец») была характерна для 61,4% башкир и 31,9% татар; к 2014 г. эта доля сократилась соответственно до 26,5 и 16,7%, у русских – с 15,2 до 6,2% [5]. Одновременно выросла доля считающих себя только или преимущественно

россиянами: у башкир – с 2,7 до 13,5%, у татар – с 11,1 до 21,6%, у русских – с 29,6 до 44,9%. Но главный сдвиг произошел в центре шкалы: доля тех, кто в равной мере ощущает себя и башкортостанцем, и россиянином, у башкир выросла с 22,2 до 48,4% и стала преобладающей во всех группах, составив 41–48%.

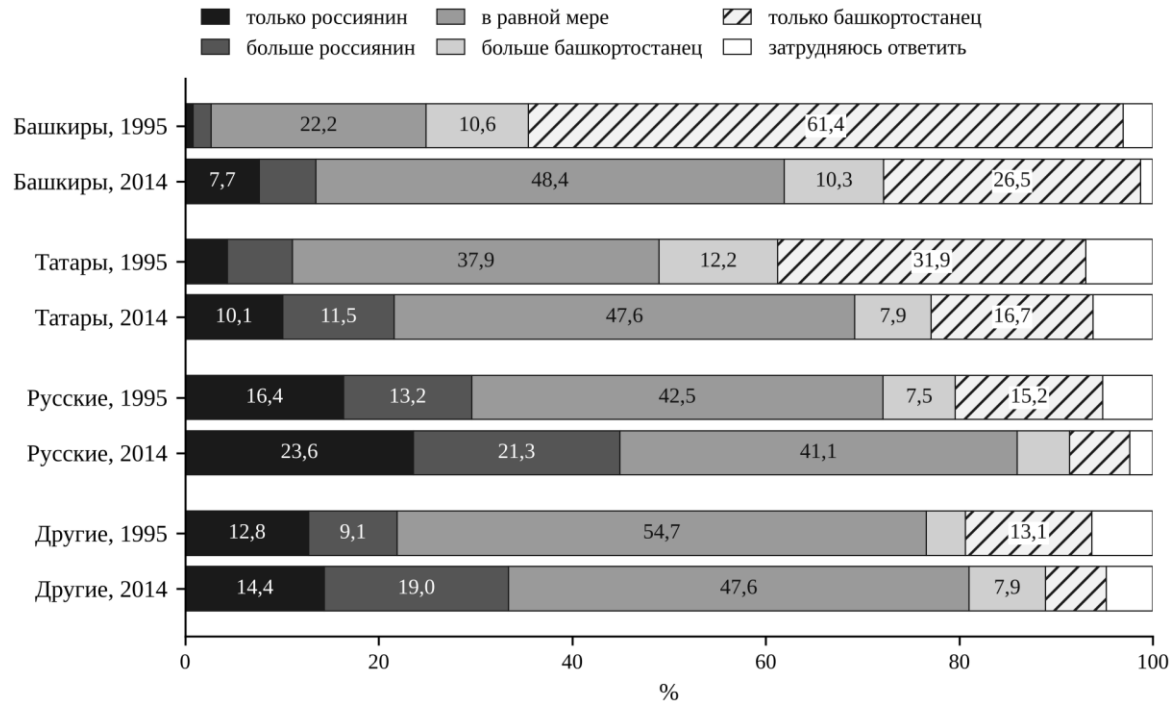


Рис. 1. Соотношение региональной и общероссийской идентичности населения Башкортостана в 1995 и 2014 гг., %

Составлено по: [5].

Этот сдвиг объясняется прежде всего изменением политико-правового контекста. В начале 2000-х гг. законодательство республики было приведено в соответствие с федеральным, а государственная риторика сместилась от республиканского суверенитета к единству страны. Однако темпы изменения у разных групп заметно различались, что указывает на действие социальных факторов, которые и рассматриваются ниже.

Первый фактор – этническая принадлежность и связанный с ней статус группы в республике. У русских общероссийская идентичность самоочевидна, поскольку их этническая и государственная общность в значительной мере совпадают. У башкир республика воспринимается как форма национальной государственности, поэтому региональная идентичность выполняет для них и этническую функцию. Отсюда наиболее высокий уровень республиканской самоидентификации башкир при всех ее изменениях. Татары, крупнейшая нетитульная группа республики, близкая башкирам по языку и вероисповеданию, занимают промежуточное положение как по уровню региональной самоидентификации, так и по темпам ее снижения.

Второй фактор – язык повседневного общения. Опрос 2002 г. показал, что среди башкир, говорящих в быту по-русски, 57,5% считали себя в равной мере россиянами и башкортостанцами или преимущественно россиянами; среди башкир, общающихся на башкирском языке, 49,4% относили себя исключительно или преимущественно к республиканской общности [1, с. 307]. Русский язык выступает, таким образом, не только средством межэтнического общения, но и каналом включения в общероссийское информационное и культурное пространство [6]. Двуязычие, следовательно, не ослабляет этническую идентичность, но открывает для нее общероссийское измерение.

Третий фактор – межэтнические браки и городская среда. По данным опроса 2019 г., русскую национальность супруга указали 9,7% татар и 6,1% башкир, русскую национальность матери – по 5,0% тех и других [10]. Дети из таких семей нередко формируют двойную этническую идентичность: в равной мере ощущают себя и башкирами (татарами), и русскими 12,3% башкир и 15,2% татар. Социализация в смешанной семье, как правило городской и русскоязычной, переводит идентичность из этнического в гражданское измерение: принадлежность к двум народам естественным образом снимается принадлежностью к общей стране. Поэтому городская среда с высокой долей смешанных браков выступает одним из главных каналов формирования общероссийской идентичности, тогда как сельская моноэтничная среда дольше воспроизводит региональную привязанность.

Четвертый фактор – государственная политика и информационное пространство. В 1990-е гг. республиканские средства массовой информации транслировали курс на суверенитет, а с начала 2000-х гг. – идеи единства страны и укрепления российской государственности. Изменения в идентичности последовали за изменением этого контекста. С 2014 по 2019 г. доля считающих себя прежде всего россиянами выросла у русских еще примерно на 10 п.п., у башкир и татар – на 5 п.п.; в целом за 1995–2019 гг. доля исключительно региональной самоидентификации сократилась у башкир примерно в пять раз, у татар и русских – более чем в три раза [7; 10]. Опрос 2020 г. показал, что у русских республики преобладающей стала общероссийская идентичность, а у башкир и татар – двойная, тогда как исключительно российскую выбирают не более 15% представителей титульных групп [7]. Показательно, что объединяющую роль русского языка признает подавляющее большинство всех групп населения (табл. 1).

Таблица 1

Оценка русского языка как фактора, объединяющего жителей России, в Башкортостане в 2020 г., %

Национальность	**Да, безусловно**	**Скорее да**	**Скорее нет / нет**	**Затрудняюсь ответить**
Башкиры	57,8	34,1	5,6	2,6
Татары	51,7	35,1	8,3	5,0
Русские	56,2	30,8	6,2	6,8
Чуваши	60,7	32,1	7,2	0,0
Марийцы	51,7	41,4	3,4	3,4

Составлено по: [10]. Число опрошенных чувашей (28) и марийцев (29) невелико; данные по ним носят ориентировочный характер.

Согласие с тем, что знание русского языка объединяет граждан России, выразили 91,9% башкир, 86,8% татар, 87,0% русских и более 90% чувашей и марийцев. Иначе говоря, представители титульных и миноритарных народов, сохраняя родные языки, видят в русском не угрозу своей идентичности, а общее достояние граждан страны.

Проведенный анализ позволяет сделать ряд выводов. Во-первых, с середины 1990-х гг. до середины 2010-х гг. в Башкортостане произошел переход от преобладания исключительно региональной идентичности у титульной группы к преобладанию двойной, республиканско-российской идентичности у всех групп населения. Во-вторых, темпы и формы этого перехода определяются совокупностью социальных факторов: этнической принадлежностью и статусом группы, языком повседневного общения, распространенностью межэтнических браков и характером поселенческой среды, а также государственной политикой и информационным пространством. В-третьих, межгрупповые различия сосредоточены не в отношении к российскому государству, а в силе республиканского уровня идентичности, который у башкир носит преимущественно этнокультурный характер; общей для всех групп основой выступает признание объединяющей роли русского языка. Это дает основание рассматривать региональную и общероссийскую идентичности в полиэтничной республике

как взаимодополняющие уровни единой системы, а укрепление общероссийской идентичности – как процесс, опирающийся на этнокультурное многообразие, а не преодолевающий его.

Список источников и литературы:

1. Губогло М.Н. Русский язык и толерантность. М.: Старый сад, 2003. 382 с.
2. Губогло М.Н. Идентификация идентичности: этносоциологические очерки. М.: Наука, 2003. 764 с.
3. Брубейкер Р. Этничность без групп / Пер. с англ. И. Борисовой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. 408 с.
4. Дробижева Л.М. Этничность в социально-политическом пространстве Российской Федерации: опыт 20 лет. М.: Новый хронограф, 2013. 336 с.
5. Алексеенко С.С., Сафин Ф.Г., Халиулина А.И. Динамика изменения региональной и общероссийской идентичностей в полиэтничном регионе (по данным этносоциологических исследований в Республике Башкортостан в 1990–2014 гг.) // Научный вестник МГТУ ГА. 2015. № 215. С. 39–45.
6. Сафин Ф.Г., Халиулина А.И. Роль русского языка в формировании общероссийской гражданской идентичности в полиэтничном регионе (на примере Республики Башкортостан) // Социологические исследования. 2015. № 11. С. 90–96.
7. Сафин Ф.Г., Скогорев С.В., Халиулина (Фатхутдинова) А.И. Этнодемографические и языковые аспекты в формировании общероссийской идентичности в республиках // Этнокультурное и языковое многообразие народов России (на примере республик Башкортостан, Татарстан, Саха-Якутия, Дагестан) / Отв. ред. А.В. Псянчин. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2021. С. 75–99.
8. Тишков В.А. Российский народ: история и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2013. 650 с.
9. Указ Президента Российской Федерации от 25.11.2025 № 858 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2036 года».
10. Этносоциологические опросы населения Республики Башкортостан: «Современные этнокультурные процессы в Башкортостане: этничность, язык, религия» (апрель 2019 г., N = 799; архив отдела этнополитологии ИЭИ УФИЦ РАН) и «Сохранение и развитие этнокультурного и языкового многообразия республик как условие укрепления российского федерализма» (декабрь 2020 г., N = 988; рук. проекта А.В. Псянчин).

© Сафин Ф.Г., 2026

УДК 314.15:94(470.57+575.17)

Сейдаметова Г.У.
г. Нукус, Республика Каракалпакстан Республики Узбекистан

ПРИЧИНЫ ПЕРЕСЕЛЕНИЯ БАШКИР В ЮЖНОЕ ПРИАРАЛЬЕ

Аннотация. *В статье рассматриваются причины и механизмы миграции башкирского населения на территорию Южного Приаралья. На основе анализа исторических источников, научных работ и полевых материалов автором прослеживается динамика башкирского присутствия в регионе от средневековых этногенетических связей до советского периода. На примере устных историй информантов показаны процессы ассимиляции у современных башкир Каракалпакстана.*

Ключевые слова: *башкиры, Каракалпакстан, Южное Приаралье, миграция, межэтнические связи, советский период.*

Seydametova G.U.
Nukus, Republic of Karakalpakstan, Uzbekistan

CAUSES OF BASHKIR MIGRATION TO THE SOUTHERN ARAL SEA REGION

Abstract. *This article examines the causes and mechanisms of Bashkir migration to the Southern Aral Sea region. Drawing on historical sources, scholarly literature, and field materials, the author traces the evolution of the Bashkir presence in the region, from medieval ethnogenetic connections to the Soviet period. Oral histories collected from informants are used to demonstrate the processes of assimilation among the contemporary Bashkir population of Karakalpakstan.*

Keywords: *Bashkirs, Karakalpakstan, Southern Aral Sea region, migration, interethnic relations, Soviet period.*

Многонациональность является одной из ключевых характеристик современного Узбекистана. Республика Каракалпакстан, как его органичная часть, в этом отношении не является исключением. На ее территории, как и в других регионах страны, сосуществуют представители десятков этнических групп, каждая из которых имеет свою уникальную историю появления и адаптации. Причины миграции этих народов в данный регион, а также временные периоды их переселения крайне разнообразны: это могли быть как добровольные переселения в поисках лучших условий жизни, так и принудительные депортации, экономические миграции или последствия исторических катаклизмов.

На протяжении длительного времени, от средневековья до советского периода, шел непрерывный процесс взаимопроникновения культур и этносов. Представители различных народов, попадая на территорию современного Каракалпакстана, постепенно оседали, интегрируясь в местное общество.

Исторические связи башкир с народами Центральной Азии отмечаются еще со средневековья. Благодаря работам Р.Г. Кузеева связи башкирского этногенеза с народами Средней Азии и Казахстана выявлены на обширном материале родоплеменных этнонимов башкир в их родословных – шежере, легендах и преданиях о происхождении и передвижениях различных племенных групп [4, с. 102, 129, 130].

Это отмечается и в исследованиях С.П. Толстова: «До Приаралья, видимо, доходила с севера область расселения древних геродотовых йирков – предков раннесредневековых угров-югров, тюркизированные потомки которых являлись одним из важнейших элементов этногенеза башкирского народа» [9, с. 74].

М. Тлеумуратов, занимавшийся изучением взаимоотношений между каракалпаками и другими народами, отмечал существование между каракалпаками и башкирами определенных политических отношений в VII–XVIII вв. В 1693 г. бежавший из казахского плена крестьянин Тобольского уезда сообщал российским властям, что: «Да в каракалпаках живут башкирцы с женами и детьми во многих юртах заодно и на войны ходят и вождями на слободы у них казаков бывают; и знатно по тому их наущению та орда под слободы подвергают и разоряют по вся годы, чего пре сего не бывало…» [8, с. 119].

В историко-этнографическом дискурсе особый интерес представляет фиксация присутствия башкирских родов в низовьях Амударьи, засвидетельствованная Ахмет-Заки Валиди. В своих путевых заметках, датируемых 1920-ми годами, он указывает на компактное проживание между Кунградом и Нукусом групп, именуемых местным населением «башкирами» или «истяками». Примечательно, что А.-З. Валиди приводит конкретные родоплеменные названия: *Манканай, Кайипназар, Кара Теренчи* и *Калмуртайлы* [2, с. 29–30], что свидетельствует о сохранении их племенной идентичности на протяжении нескольких столетий после миграции.

Тезис Р.Н. Шигабдинова, посвященный изучению истеков (иштяков) Каракалпакстана задает вектор нового научного направления в этнографии региона, рассматривая проблему происхождения истеков через призму ДНК-исследований. Основной материал для анализа

автор черпает из собственных полевых изысканий начала 2000-х годов, а также из архивных данных, демонстрирующих миграцию башкирских групп на территорию Каракалпакии на рубеже XVII–XVIII вв. [10, с. 355–356].

Вопрос о характере межэтнических контактов в регионе получил осмысление в работе Т.М. Аюпова, который акцентирует внимание на союзнических отношениях между башкирами и каракалпаками, сложившихся к XVII–XVIII вв. Исследователь отмечает, что именно в этот период «постепенно к югу от Приаралья обосновалась довольно большая группа башкир» [1, с. 25]. Подобная миграционная динамика была обусловлена не только военно-политическими альянсами, но и хозяйственными связями, что в итоге привело к формированию стабильного башкирского анклава в инокультурной среде.

В контексте рассмотрения этногенетических процессов на территории современного Каракалпакстана особого внимания заслуживают упоминания о *естеках* – одной из групп, чей генезис связывается с тюркским миром [4, с. 335, 336].

Вместе с тем, обращение к историческим коллизиям демонстрирует, что этнические контакты не исчерпывались исключительно мирным сосуществованием. Вопреки мнению ряда авторов, акцентирующих внимание на культурном симбиозе, И. Пискунова указывает на напряженный характер взаимоотношений между башкирами и каракалпаками в начале XVIII в. Периодически вспыхивавшие конфликты, в том числе войны за пастбищные угодья, в которые вовлекались также казахи, свидетельствуют о сложной динамике степного пограничья [6, с. 138].

Одной из ключевых причин миграции башкир в Южное Приаралье исследователи называют их участие в кровопролитных восстаниях, которые были частым явлением в башкирской истории [1, с. 25]. В частности принудительная христианизация башкир в XVII–XVIII вв. спровоцировала ряд крупных антиправительственных выступлений. Наиболее значительным из них стало восстание 1681–1684 гг. под руководством Сеита [5, с. 87]. В последующие годы волна протестов не утихала, что вело к новым перемещениям населения.

Наряду с политическими мотивами значительную роль в проникновении башкир на южное побережье Аральского моря сыграли экономические факторы. Как отмечает каракалпакстанский исследователь С. Камалов, этот процесс напрямую связан с активизацией торговых связей в XVIII в. [3, с. 31]. Ключевым событием, усилившим торговые отношения между Россией и Центральной Азией, стало основание Оренбурга в 1734 г. Для привлечения купцов и переселенцев царское правительство предоставило городу особую «привилегию», которая гласила: «…жалуем и даем соизволение всем и всякого народа Российского… купечеству, мастеровым и разночинцам, также иностранных европейских государств иноземным купцам и художникам, тутошним башкирскому народу и живущим с ними и новоподанным нашим киргиз-кайсакам, каракалпакским народам, из азиатских стран приезжим грекам, армиянам, индийцам, бухарцам, хивинцам, ташкентцам, калмыкам и иным и всякого звания и веры, приходить, селиться, жить и торговать, всяким ремеслом промышлять и таки на свои прежние жилища отходить свободно и невозбранно без всякой опасности и удержания» [7, с. 11].

Миграционные процессы, затронувшие башкирское население в советский период, были обусловлены несколькими историко-экономическими факторами. В первые годы советской власти наблюдался приток различных народов в Каракалпакию, включая башкир, что было связано с необходимостью укрепления нового политического режима. В регион направлялись опытные идеологические кадры, способствовавшие установлению советской административной системы. Позднее, в 1930-е годы, в период активного колхозного строительства, башкиры привлекались для оказания организационной и хозяйственной помощи при создании коллективных хозяйств на территории республики.

К 1950-м годам интенсивность миграционных потоков в среднеазиатские республики возросла в связи с реализацией крупных инфраструктурных проектов. Одним из таких проектов стало строительство Тахиаташской ГРЭС, начатое в 1951 г. В центральной и республиканской печати был объявлен общесоюзный призыв на строительство данного

объекта, в рамках которого было мобилизовано несколько сотен тысяч человек. По общесоюзному призыву, помимо местного населения Каракалпакстана, на строительство канала прибыли добровольцы из различных областей Узбекистана, а также из других союзных республик, включая РСФСР.

Башкиры, оказавшиеся на территории Южного Приаралья вследствие вышеперечисленных исторических обстоятельств, демонстрировали различную миграционную динамику. Часть из них оставалась в регионе на постоянное место жительства, интегрируясь в местное социально-экономическое пространство, часть возвращалась на историческую родину.

Однако в современный период численность башкир в республике существенно сократилась. Их массовый отток, как и многих других национальностей, пришелся на 1990-е годы, время после распада Советского Союза. Те же, кто остался и продолжает проживать в регионе, в большинстве своем уже не владеют родным языком, но при этом сохраняют отдельные элементы семейных обрядов.

Интересные сведения о своей семье рассказал в ходе беседы Айтуган Ильясов. Выяснилось, что он родился в Чимбае, а его отец был направлен сюда из Башкирии, из аула Ильяс. В Каракалпакии отец занимал должность руководителя РайПО. Мать интервьюера – башкирка, родившаяся в Каракалпакстане в 1942 г. Айтуган помнит род, которому принадлежит – «*тук*». Со слов Айтугана, в советское время в Чимбайском и Кегейлийском районах проживало не менее 30–40 башкирских семей.

Другая собеседница – Сажида – приехала в Каракалпакию в 1976 г. К тому времени здесь уже жили ее родственники, поэтому изначально она планировала лишь погостить, но в итоге осталась там работать.

Схожая история у информанта Лилии из Ходжейли. Она рассказала, что ее бабушка по матери приехала в Каракалпакию с детьми, а когда в Тахиаташе началось строительство ГРЭС, перебралась туда. Отец Лилии родом из Альметьевска. Он также приехал в эти края, поскольку здесь велись крупные стройки Нукусского моста и ГРЭС*.

История присутствия башкир на территории Каракалпакстана представляет собой сложный и многогранный процесс, охватывающий несколько столетий. Исследование позволило выявить три основные волны миграции: раннюю (средневековую, связанную с этногенетическими процессами и союзническими отношениями), дореволюционную (обусловленную политическими репрессиями и экономической активностью в Оренбургском регионе) и советскую (вызванную индустриализацией и административными мобилизациями).

Адаптация башкир в Каракалпакстане протекала по-разному: часть мигрантов интегрировалась в местное общество, оседая на постоянное жительство, часть возвращалась на историческую родину. В современный период численность башкирского населения в регионе значительно сократилась вследствие массового оттока 1990-х годов.

Полученные полевые материалы подтверждают, что башкирская диаспора Каракалпакстана представляет собой интересный объект для дальнейших этнографических и антропологических исследований.

Список источников и литературы:

1. Аюпов Т.М. Башкирско-каракалпакские этнокультурные взаимосвязи и происхождение естеков Приаралья // Известия АлтГУ. 2019. № 3. С. 25–29. [Электронный ресурс] (дата обращения: 08.07.2026).
2. Заки Валиди Тоган. Воспоминания. Книга II. Уфа: Китап, 1998. 368 с.

* Автор выражает благодарность сотрудникам Каракалпакского научно-исследовательского института гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан Давлетиярову Мадатбаю и Курбановой Земфире за предоставленные ими полевые материалы, собранные среди башкирского населения.

3. Камалов С.К. Каракалпаки в XVIII–XIX (К истории взаимоотношений с Россией и среднеазиатскими ханствами). Ташкент: ФАН, 1968. 327 с.
4. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. Уфа, 2010. 579 с.
5. Очерки по истории Башкирской АССР. Т. I. Ч. I. Уфа, 1956. 300 с.
6. Пискунова И.В. Каракалпакско-башкирские связи в первой половине XVIII века // Вестник ККОАНРУ, 2020. № 3. С. 136–139.
7. Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. Оренбург, 1887. 406 с.
8. Тлеумуратов М. Исторические и культурные связи каракалпаков с Россией и Башкирией в XVIII – начале XX веков. Нукус: Билим, 1993. 204 с.
9. Толстов С.П. К вопросу о происхождении каракалпакского народа // КСИЭ, II. М., Л., 1947. С. 69–75.
10. Шигабдинов Р.Н. Изучение естеков Каракалпакстана: от Oral History А. Валиди до ДНК-генеалогии // Актуальные вопросы археологии, этнографии, истории и историографии Южного Приаралья. Нукус, 2016. С. 355–356.

© Сейдаметова Г.У., 2026

УДК 947(470.57)

Сулейманова Р.Н.
г. Уфа, Россия

МЕРЫ ПОДДЕРЖКИ ДЕТСТВА В БАШКОРТОСТАНЕ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННЫХ ВЫЗОВОВ

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 25-28-00153, https://rscf.ru/project/25-28-00153

Аннотация: *В статье рассматривается актуальная проблема, имеющая не только научное, но также и общественное значение – поддержка детства. На примере одного из регионов России – Республики Башкортостан – проводится анализ деятельности региональных органов по принятию необходимых мер по оказанию адресной помощи, охране здоровья, улучшению условий воспитания, обучения и развития детей. С привлечением документальных источников и статистических сведений и на основе общепринятых в исторических исследованиях методологических подходов и приемов исследуется указанная проблема и делаются соответствующие выводы.*

Ключевые слова: *детство, власть, меры, адресная помощь, регион.*

Suleimanova R.N
Ufa, Russia

MEASURES TO SUPPORT CHILDREN IN BASHKORTOSTAN AMIDST MODERN CHALLENGES

Abstract: *The article examines a pressing issue of both scientific and social significance: support for children. Using the Republic of Bashkortostan—one of Russia's regions—as a case study, an analysis is conducted of the activities undertaken by regional authorities to provide targeted assistance and healthcare, as well as to improve the conditions for the upbringing, education and development of children. The issue in question is examined—and appropriate conclusions are drawn—through the use of documentary sources and statistical data, and based on methodological approaches and techniques generally accepted in historical research.*

Keywords: *childhood, authority, measures, targeted assistance, region.*

В современных условиях в общественной жизни России детская проблема является одной из острых социальных проблем – возрастающие масштабы беспризорности, безнадзорности и правонарушений, проблемы в школе и обществе, ухудшение состояния здоровья детей. Это явилось результатом постперестроечных процессов, экономических и

политических преобразований 1990-х гг., нестабильности в стране, обесценивания духовных, моральных и семейных ценностей, снижения уровня материальной обеспеченности населения. Ухудшение положения и здоровья детей, распространение среди них асоциальных процессов в полной мере получили проявление в регионах, в частности в Республике Башкортостан. Это указывало на необходимость принятия и реализации незамедлительных мер по разрешению этой социальной проблемы. Принятие мер поддержки детства невозможно без учета накопленного в прошлом опыта, тем более в региональном аспекте. Ввиду своей общественной и научной значимости тема детства продолжает вызывать интерес ученых, в том числе историков [8, с. 40, 41]. Рассмотрим принятие в Республике Башкортостан некоторых мер поддержки детей в 1990–2000-е гг.

Демографическая ситуация в России в 1990-х гг. складывалась в условиях экономического и политического кризиса, что было характерным и для Республики Башкортостан. Кризисное состояние экономики и социальной сферы, падение уровня жизни населения, общая нестабильность общества не могли не сказаться на демографической ситуации в республике, формировании семьи и рождении детей, на здоровье и смертности населения. Как свидетельствуют статистические данные, эта сфера была сложной и противоречивой. Проявлением в ней неблагоприятных тенденций явилось снижение показателя рождаемости. В 1990 г. родилось 63,9 тыс. детей, в 1995 г. – всего 45,6 тыс. Эти тенденции по рождаемости в республике были характерными и для 2000-х гг. За 1990–2000 гг. рождаемость сократилась в 1,5 раза. Общий коэффициент рождаемости составлял в 2000 г. 10,1 человека против 16,1 человека в 1990 г. [4, с. 273, 274]. Естественная убыль населения, начавшаяся в 1993 г., продолжалась и в последующие годы. Так, в 2000 г. родилось 41,6 тыс. детей и умерло 53,5 тыс. человек, в том числе 605 младенцев до одного года, естественная убыль составила 11,9 тыс. Высокими темпами росла в этот период внебрачная рождаемость. В конце 1990-х гг. в республике родилось 9,3 тыс. детей в незарегистрированном браке [1, с. 114, 125].

Демографическая ситуация в этот период стала резко ухудшаться, что подтверждают многие показатели. При сокращении рождаемости происходил рост смертности населения, в том числе детского. Негативными явлениями характеризовалось воспроизводство населения. Неблагополучие в брачно-семейной сфере отражалось и на положении детей. Происходивший рост числа разводов приводил к появлению неполных семей, где страдающей стороной являлись дети. В 1990 г. в республике было выявлено 1,3 тыс. детей-сирот, оставшихся без попечения родителей. В 2000 г. их насчитывалось уже в 3 раза больше [4, с. 274]. Острота этой проблемы сохранялась и в последующем, что послужило основанием принятия в феврале 1998 г. Закона «О государственной системе профилактики безнадзорности и правонарушений несовершеннолетних, защиты их прав в Республике Башкортостан» [9, с. 185].

С 2006 г. начинается повышение общего коэффициента рождаемости, что можно объяснить в определенной степени мерами государственной поддержки. Однако в 1990-е гг. многие из них, направленные на поддержку детства, охрану материнства и младенчества не подкреплялись материальными средствами и в итоге оставались нереализованными. Одним из них можно назвать постановление Верховного Совета республики в апреле 1991 г. о создании индустрии детского питания. Остаточный принцип негативно отражался и на состоянии детского здравоохранения. Внимание к ним в эти и последующие годы в связи с переменами в общественно-политической и социально-экономической жизни республики было недостаточным. Экономические проблемы, материальные затруднения в семьях, конечно же, продолжали отражаться и на детях.

Несмотря на имевшиеся трудности, республиканские органы искали возможности оказания помощи в решении этих задач с привлечением общественных организаций, предприятий, бизнеса и др. Так, проведение благотворительных акций позволяло привлечь внимание не только органов власти, но и общественности, предприятий и учреждений к проблемам поддержки детей, особенно в детдомах, детей-сирот, матерей детей-инвалидов, семей погибших военнослужащих и др. При их проведении собирались вещи, деньги, которые

направлялись на приобретение путевок в оздоровительные учреждения, покупку одежды, обуви для детей из малообеспеченных семей. Но в последующем они не столь часто и масштабно практиковались.

При нестабильности общественно-политической и социально-экономической обстановки в республике и в целом в стране в эти годы наиболее уязвимой и слабо защищенной частью населения оказывались также и дети. Ввиду этого вставал вопрос о защите семьи и ее членов, в том числе детей. Тенденции продолжающегося ухудшения демографической ситуации в республике явились основой принятия на сессии Верховного Совета республики 5 ноября 1993 г. Закона «Об охране семьи, материнства, отцовства и детства», подготовленный Комиссией по делам женщин, охране семьи, материнства и детства [3, с. 126–144]. В нем, наряду с семьей, материнством и отцовством, особое внимание было уделено поддержке детей.

Не лучше выглядели показатели состояния здоровья детей. Заболеваемость детей в рассматриваемые годы росла. По мнению исследователей, от этого в будущем зависит формирование трудовых ресурсов, может оказываться влияние на репродуктивность и в целом на состояние семейно-брачных отношений [2, с. 124]. Ухудшение в области охраны материнства и младенчества вызывало необходимость принятия незамедлительных мер. Наряду с поддержкой здоровья женщины-матери, определялись меры улучшения здоровья новорожденных и детей. В республике были приняты и действуют ряд целевых программ, направленных на решение этих значимых задач. В их числе можно назвать республиканскую целевую программу «Безопасное материнство», президентскую программу «Мать и дитя», республиканские программы «Развитие и совершенствование системы диагностики и лечения детей в Республике Башкортостан», «Развитие санаторно-курортной помощи детям в Республике Башкортостан», «Дети-инвалиды в Республике Башкортостан» и др. [7, с. 4]. В республике начал осуществляться национальный проект «Здоровье», что привело к улучшению положения здравоохранения в родовспоможении. Осуществление программы «Родовые сертификаты» при финансовой поддержке федерального центра значительно улучшило оказание медицинской помощи женщинам в период беременности, родов, а также детям до первого года жизни. Это положительно отражалось на показателях детского и женского здоровья [5, с. 20, 21]. Эти меры на федеральном и республиканском уровнях были направлены на поддержку здоровья ребенка и женщины-матери. И сегодня с учетом современных вызовов они сохраняют свою актуальность.

В республике принимается немало адресных мер поддержки детства, направленных на социальную защиту детей-сирот, детей, оставшихся без попечения родителей, детей-инвалидов и больных детей. Для улучшения состояния детского здоровья выделяются средства из республиканского бюджета на строительство детских оздоровительных учреждений – больниц, поликлиник, консультаций и здравниц. В учебных заведениях проводится подготовка квалифицированных медицинских кадров соответствующего профиля, которые пополняют медучреждения не только в городах, но и сельских районах республики. Эффективность и комплексный характер принятых решений на республиканском уровне оказывали немаловажное влияние на стабилизацию демографической ситуации в республике, улучшение лечебно-профилактического обслуживания, положения и здоровья детей. Так, противотуберкулезный санаторий «Алкино», Мечетлинский санаторий являются одними из лучших детских лечебниц в России. Имеют место положительные тенденции в некоторых демографических показателях [6, с. 10]. Принимались Указы, постановления по социальной поддержке детей, созданию условий для их обучения и развития, социализации в обществе, предотвращения асоциальных явлений в их среде, укреплению здоровья, повышению качества детского здравоохранения и пр. Немало решений, принятых в 2023–2025 гг., направлены на поддержку семей и детей военнослужащих и участников Специальной военной операции.

Вызовы, с которыми сталкивается политика поддержки детства, как и социальная, семейная, демографическая, взаимосвязаны не только с объективными факторами, но также с социально-экономическими и общественно-политическими процессами в республике и в

стране. Они оказывают немаловажное влияние на принятие соответствующих мер. Проведенный анализ мер поддержки детства в республике в рассматриваемый период показывает, что осуществлялось и осуществляется проведение адресной помощи детям, особенно детям-сиротам, детям из неблагополучных семей и пр. Несмотря на многообразие мер по поддержке детей, женщин-матерей и семей, имеются немало проблем и недоработок, которые продолжают сохранять свою остроту. Сегодня необходим комплекс мер поддержки детства. Невнимание к этим проблемам может иметь весьма негативные последствия в будущем для республики и страны.

Список источников и литературы:

1. Башкортостан в цифрах. Стат. сборник. Уфа: Китап, 2018. 768 с.

2. Галин Р.А. Демографическое развитие населения Республики Башкортостан в условиях рыночной экономики. Уфа: БАГСУ, 2016. 248 с.

3. Законы Республики Башкортостан об охране семьи и детства. Уфа: Б.и., 2000. 194 с.

4. История Башкортостана. 1917–1990-е годы: в 2-х т. Т. 2: 1945–1990. Уфа: Гилем, 2005. 313 с.

5. Проблемы семьи, материнства, отцовства и детства в Республике Башкортостан. Уфа: Б.и., 2008. 122 с.

6. Республика Башкортостан. Стат. справочник. Уфа: Башкортостанстат, 2025. 68 с.

7. Социальная поддержка семьи и детей в Республике Башкортостан. Уфа: Мир печати, 2011. 104 с.

8. Сулейманова Р.Н. Историческая наука в Башкортостане: становление, итоги и перспективы развития // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. № 1. С. 37–43.

9. Сулейманова Р.Н., Исянгулов Ш.Н. Семья и семейная политика в Башкортостане. 1945–2025 гг. Уфа: Мир печати, 2026. 215 с.

© Сулейманова Р.Н., 2026

УДК 39:008(476)

Тяпкова А.И.
г. Минск, Республика Беларусь

ФЕСТИВАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА БЕЛАРУСИ КАК ПРОСТРАНСТВО ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ С РОССИЕЙ

Аннотация. *В статье рассматривается фестивальная культура современной Беларуси как форма актуализации традиционного наследия и межкультурного взаимодействия. На примере календарных праздников, народных и молодежных фестивалей анализируется сочетание локальных культурных особенностей с российско-белорусскими культурными связями. Фестиваль рассматривается как пространство сохранения, трансформации и передачи культурных традиций.*

Ключевые слова: *Беларусь, фестивальная культура, этнокультурное взаимодействие, традиционная культура, культурное наследие.*

Tyapkova A.I.
Minsk, Republic of Belarus

FESTIVAL CULTURE OF BELARUS AS A SPACE OF ETHNOCULTURAL INTERACTION WITH RUSSIA

Abstract. *The article examines contemporary festival culture in Belarus as a form of actualizing traditional heritage and intercultural interaction. Calendar celebrations, folk and youth festivals are analyzed as spaces combining local cultural traditions with Belarusian-Russian cultural*

ties. Festivals are considered as a means of preserving, transforming and transmitting cultural traditions.

Keywords: *Belarus, festival culture, ethnocultural interaction, traditional culture, cultural heritage.*

Современная фестивальная культура представляет собой одну из форм публичного существования традиции. Обряд, фольклор, ремесло или традиционная кухня, включенные в программу массового мероприятия, оказываются в новой социальной и коммуникативной среде. Поэтому фестиваль можно рассматривать не только как форму досуга, но и как пространство актуализации и переосмысления культурного наследия.

Особый интерес в этом отношении представляет Республика Беларусь. Ее праздничная культура сочетает региональное разнообразие традиций с мероприятиями республиканского, международного и межгосударственного уровня. Одним из устойчивых направлений культурного взаимодействия являются связи Беларуси и России. Договор о дружбе, добрососедстве и сотрудничестве между Российской Федерацией и Республикой Беларусь от 21 февраля 1995 г. предусматривает развитие сотрудничества в области культуры, искусства, образования и науки [3, ст. 15]. Договор о создании Союзного государства от 8 декабря 1999 г. закрепил последующее развитие интеграционных процессов между двумя странами [4]. При этом культурное сходство Беларуси и России не означает полного тождества традиций. Белорусская культура обладает выраженной региональной спецификой, поэтому фестивали целесообразно рассматривать как пространство, где локальные особенности сочетаются с более широкими культурными связями.

Основой значительной части современной фестивальной культуры Беларуси являются календарные и трудовые обряды. Их изучение позволяет увидеть связь праздничной традиции с природным циклом, хозяйственной деятельностью и социальной организацией сельского сообщества. Значительный материал для такого анализа содержится в труде М.Ф. Пилипенко «Этнография Белоруссии», опубликованном в Минске в 1981 г. Работа представляет собой обобщающее исследование традиционной культуры белорусов [6]. В современной праздничной культуре традиционный обряд существует преимущественно в измененной форме. Он переносится из семейной или сельской среды на специально организованную площадку и становится частью программы массового мероприятия. П.А. Гуд обращает внимание на изменение условий функционирования народных традиций в современной праздничной культуре Беларуси [2, с. 38–44].

Особенно наглядно такая трансформация проявляется в праздновании Купалья. В традиционной культуре купальская обрядность включала костры, венки, песни, игры, гадания, использование воды и растительности. В современных фестивальных программах эти элементы сохраняются, но приобретают новую организационную форму: проводятся концертные программы, мастер-классы, театрализованные представления и фольклорные выступления. Современная фестивальная реконструкция при этом не является буквальным воспроизведением исторического обряда. Она представляет собой отбор тех элементов, которые воспринимаются как наиболее характерные и понятные массовой аудитории. Таким образом, фестиваль создает новую публичную форму традиции.

Исследование А.С. Цыганковой, посвященное купальской обрядности населения Витебско-Псковского пограничья, показывает сложность традиционного комплекса верований, включавшего представления о вредоносной магии и защитных действиях [9, с. 91–111]. В современной массовой культуре подобные представления обычно не являются центральным содержанием праздника – на первый план выходят костры, песни, хороводы и игровые действия.

Другим примером преобразования традиционного календаря являются «Дажынкі» – праздник, связанный с окончанием сельскохозяйственных работ и уборкой урожая. Традиционная дожиночная обрядность включала завершение жатвы, последний сноп, праздничную трапезу и символику урожая. В современной Беларуси эти мотивы получили

институциональное оформление в форме фестиваля-ярмарки тружеников села. Современные «Дажынкі» значительно шире традиционного обряда. В программу входят чествование работников сельского хозяйства, выставки, ярмарки, выступления творческих коллективов, демонстрация ремесел и традиционной кухни. Тем самым сельскохозяйственный календарь становится основой современного регионального праздника. В 2026 г. областные фестивали-ярмарки проходили в различных регионах Беларуси. Главный праздник хлеборобов Минщины прошел в г. Дзержинск, в Брестской области – г. Жемчужный, в Витебской – г. Миоры, в Гомельской –г. Калинковичи, в Гродненской – г.п. Кореличи и в Могилевской – г. Шклов.

Этнологическое значение подобных мероприятий заключается в соединении традиционной символики сельского труда с современными способами презентации региона. Локальная культура становится средством публичной репрезентации территории. Данный процесс можно соотнести с концепцией Ю.В. Бромлея, рассматривавшего этническую функцию культуры через соотношение этнодифференцирующих и этноинтегрирующих свойств [1, с. 109–110]. Фестивальная практика показывает, что региональная специфика может сохраняться одновременно с включением территории в более широкое культурное пространство.

Особое место в современной фестивальной культуре Беларуси занимает Международный фестиваль искусств «Славянский базар в Витебске». Первый фестиваль состоялся в 1992 г., а впоследствии мероприятие приобрело международный масштаб. Его программа включает музыку, хореографию, театр, кино, изобразительное искусство, народное творчество и другие направления. В рамках фестиваля проводится День Союзного государства Беларуси и России. Таким образом, на одной площадке взаимодействуют международный и российско-белорусский уровни культурной коммуникации.

При этом «славянское культурное пространство» не следует понимать как однородную культуру. Участники представляют различные национальные, региональные и профессиональные традиции. Их объединяет возможность взаимодействия и взаимного представления. Именно поэтому «Славянский базар» представляет интерес для анализа как пространство коммуникации, где культурные формы не только демонстрируются, но и становятся основой профессиональных и социальных контактов.

Иную модель представляет Республиканский фестиваль национальных культур в Гродно. Его специфика заключается в представлении культуры различных этнических общностей, проживающих в Беларуси. Центральным элементом фестиваля являются национальные подворья, объединяющие концертные выступления, демонстрацию традиционной одежды, ремесел, кухни и других элементов культуры. Участники одновременно представляют свое культурное своеобразие и включаются в общее праздничное пространство.

С этнологической точки зрения важно, что взаимодействие здесь строится не на устранении различий, а на их публичной демонстрации. Российская культура выступает одной из составляющих полиэтничного культурного пространства Беларуси, а российско-белорусское взаимодействие оказывается включенным в более широкий контекст культурного многообразия.

Отдельную группу составляют мероприятия, ориентированные на молодежь. Фестиваль «Молодёжь – за Союзное государство» проводится с 2006 г. и направлен на развитие культурных связей между молодыми людьми Беларуси и России. В 2025 г. фестиваль впервые проходил в Беларуси – в г. Могилёве. Его программа включала конкурсы молодежной песни и хореографии, мастер-классы и другие творческие мероприятия. В отличие от календарного праздника, молодежный фестиваль изначально ориентирован на современную форму коммуникации. Его участники используют актуальные художественные средства, одновременно обращаясь к исторической памяти и традиционной культуре. Значение таких мероприятий связано прежде всего с созданием непосредственных социальных контактов. Совместное участие в конкурсах, мастер-классах и концертах позволяет молодым людям из разных регионов Беларуси и России получать опыт межрегионального общения.

Рассмотренные примеры позволяют выделить несколько основных функций современной фестивальной культуры. Во-первых, фестиваль выполняет репрезентативную функцию, делая культурное наследие доступным широкой аудитории. Во-вторых, он обладает коммуникативной функцией, создавая условия для общения представителей различных регионов и культурных групп. В-третьих, фестиваль выполняет трансляционную функцию, обеспечивая передачу культурных форм следующему поколению, хотя сами эти формы неизбежно изменяются. В-четвертых, проявляется регионально-идентификационная функция. Локальная культура становится средством представления территории. И.В. Олюнина показывает, что этнокультурное наследие Беларуси используется в территориальном и событийном брендинге [5, с. 528–541]. Наконец, фестиваль обладает интегративным потенциалом. Его не следует понимать как устранение культурных различий. Интеграция осуществляется через коммуникацию различных культурных форм. Ю.В. Бромлей отмечал, что взаимодействие культур способствует распространению общих культурных элементов, тогда как локальные варианты продолжают выполнять этнодифференцирующую функцию [1, с. 126–127]. Фестивальная практика наглядно демонстрирует это сочетание общего и особенного.

Фестивальная культура современной Беларуси представляет собой динамичную систему, в которой традиционные культурные формы взаимодействуют с современными способами массовой коммуникации. Купальские праздники, «Дажынкі», «Славянский базар в Витебске», фестиваль национальных культур в Гродно и молодежные проекты Союзного государства различаются по содержанию и аудитории, но связаны с актуализацией культурного наследия.

Российско-белорусское культурное взаимодействие является одним из устойчивых контекстов этой системы. Общность отдельных элементов исторической и культурной традиции создает возможности для их сопоставления и совместной репрезентации, а межгосударственные соглашения формируют институциональные условия для культурных проектов.

Вместе с тем фестивальную культуру неправомерно сводить только к демонстрации культурного сходства. Не менее важным является сохранение региональной и этнокультурной вариативности. Именно сочетание общего и особенного превращает фестиваль в пространство культурной коммуникации.

Перспективным направлением дальнейших исследований является сочетание анализа программ фестивалей с полевыми наблюдениями и интервью участников. Это позволит определить, какие элементы традиции сохраняются в современной практике, какие подвергаются сценической реконструкции и как сами участники интерпретируют значение фестивальных мероприятий.

Список источников и литературы:

1. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. 412 с.
2. Гуд П. А. Народные традиции в современной праздничной культуре Беларуси // Вестник культуры и искусств. 2008. № 3 (15). С. 38–44.
3. Договор о дружбе, добрососедстве и сотрудничестве между Российской Федерацией и Республикой Беларусь от 21 февраля 1995 г. // Собрание законодательства Российской Федерации. 1996. № 12. Ст. 1040.
4. Договор о создании Союзного государства от 8 декабря 1999 г. // Собрание законодательства Российской Федерации. 2000. № 7. Ст. 786.
5. Олюнина И. В. Этнокультурное наследие Беларуси как платформа туристического брендинга // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. 2024. Т. 16. № 4. С. 528–541.
6. Пилипенко М. Ф. Этнография Белоруссии. Минск: Вышэйшая школа, 1981. 192 с.
7. Фестиваль «Молодёжь – за Союзное государство». Официальный сайт. URL: https://festival.belrus.ru/ (дата обращения: 29.09.2026).

8. Международный фестиваль искусств «Славянский базар в Витебске». История фестиваля. URL: https://fest-sbv.by/ru/history.html (дата обращения: 29.09.2026).

9. Цыганкова А. С. Вредоносная магия в контексте купальской обрядности сельского населения Витебско-Псковского пограничья // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2021. Т. 4, № 4. С. 91–111.

© Тяпкова А.И., 2026

УДК 908

Урожаева Т.П.
г. Иркутск, Россия.

ОСОБЕННОСТИ МИГРАЦИИ ГРАЖДАН УЗБЕКИСТАНА В ИРКУТСКУЮ ОБЛАСТЬ В 2000–2010 гг.

Аннотация. *В статье проведен анализ положения мигрантов из Узбекистана в Иркутской области в 2000–2010 гг. Для узбекских мигрантов был характерен высокий уровень миграционной подвижности, а также сравнительно молодой возрастной состав. Как отмечают в службе занятости, больше всего иностранных граждан трудилось на территории города Иркутска. В первую очередь это были люди строительных специальностей. Увеличилось количество граждан Узбекистана, прибывающих в Россию по коммерческим визам. В течение длительного времени на регулярной основе осуществлялась массовая доставка иностранных «гастарбайтеров» на сезонные работы автобусным транспортом*.

Ключевые слова: *узбеки, мигранты, гастарбайтеры, диаспора, миграционная служба.*

Urozhayeva T.P.
Irkutsk, Russia.

FEATURES OF MIGRATION OF UZBEK CITIZENS TO IRKUTSK REGION IN THE 2000s AND 2010s.

Abstract. *The article analyzes the situation of migrants from Uzbekistan in the Irkutsk region in the 2000s and 2010s. Uzbek migrants were characterized by a high level of migration mobility, as well as a relatively young age group. According to the employment service, most of the foreign citizens worked in Irkutsk, primarily people of construction specialties. Bricklayers, electric and gas welders, installers, carpenters, plasterers, liners, and tilers were invited from abroad to Irkutsk construction sites. The number of Uzbek citizens arriving in Russia on commercial visas has increased. For a long time, mass delivery of foreign «guest workers» for seasonal work by bus along the Irkutsk route was carried out on a regular basis.*

Keywords: *Uzbeks, migrants, migrant workers, diaspora, migration service.*

С образованием независимых государств на пространстве СНГ остро встал вопрос регулирования внешней трудовой миграции. Особую актуальность он приобрел, когда резко возросли масштабы трудовой миграции из стран центральноазиатского региона. Среди основных причин этого можно назвать усиливающуюся дифференциацию в доходах между Россией и странами Центральной Азии, где экономика находилась в стагнации. Быстрый рост трудовых ресурсов в последних также оказывал значительное давление на внутренние рынки труда и стимулировал трудовую эмиграцию.

В середине 2000-х гг. Иркутская область нуждалась в неквалифицированном труде, так как переживала бурный экономический рост, который был вызван в немалой степени высокими ценами на энергоресурсы. В регионе сложилась непростая демографическая

ситуация, отличающаяся низким уровнем рождаемости, высоким уровнем смертности и общим старением населения. К тому же неквалифицированный труд традиционно не является престижным для местного населения, и трудовые мигранты из Центральной Азии охотно заняли пустовавшую нишу.

Результаты переписи населения, проведенной в 2002 г., выявили, что в регионе проживало 1–2 тыс. киргизов и узбеков [7, с. 2]. Из 2 446,3 тыс. чел. жителей области узбеков насчитывалось 1,8 тыс. чел. [2, с. 4]

Как отмечают в службе занятости г. Иркутска, больше всего иностранных граждан трудилось на территории самого города, преимущественно это были люди строительных специальностей. На стройки из-за рубежа приглашали каменщиков, электрогазосварщиков, монтажников, плотников, штукатуров, облицовщиков, плиточников и др. [8, с. 4].

В августе 2005 г. в результате совместных мероприятий, проведенных сотрудниками Регионального управления ФСБ, Управления по делам миграции и паспортно-визового управления ГУВД Иркутской области, был пресечен незаконный канал переправки трудовых мигрантов из стран Средней Азии в Иркутскую область. По полученным данным, в течение длительного времени на регулярной основе осуществлялась массовая доставка иностранных «гастарбайтеров» на сезонные работы автобусным транспортом по маршруту Иркутск–Ташкент. Труд иностранцев незаконно использовался на тяжелых неквалифицированных работах в частных строительных компаниях области [4, с. 2]. По данным управления по делам миграции ГУВД Иркутской области, в 2005 г. на территории Приангарья было зарегистрировано более 51 тыс. иностранных граждан. Наибольшую долю мигрантов составляли узбеки (10,5 тыс.), таджики (7,5 тыс.), казахи (почти 3 тыс.) [5, с. 2].

Всего по области в 2005 г., как сообщил Иркутск Облкомстат, в сфере розничной торговли было задействовано 21 357 чел. на малых, крупных и средних предприятиях, 389 работников из них – иностранцы. Лидерами по количеству гастарбайтеров на рынках стали г. Иркутск – 263 чел. и г. Усть-Илимск – 105. Приезжали в основном граждане Узбекистана, которые работали на золотодобыче в г. Бодайбо [1, с. 2].

В 2007 г. на миграционный учет в Иркутской области было поставлено 120 620 иностранцев, что было на 26,8 % больше по сравнению с 2006 г. (95 150 чел.). Наибольший прирост иностранных граждан отмечался в гг. Иркутске, Усолье-Сибирском, Шелехове, Бодайбо, Жигалово, Киренске. Иркутск выбрали местом своего проживания 93 106 чел., г. Ангарск – 4130 и г. Братск – 3916. Чаще всего в Иркутскую область приезжали представители Узбекистана, Таджикистана, Кыргызстана.

В 2007 г. в области проживало 5 556 чел., имеющих разрешение на временное проживание. В основном это были представители стран ближнего зарубежья: Узбекистана (1385), Таджикистана (1035) [11, с. 3].

С 1 июля 2010 г. УФМС России по Иркутской области приняло около 2500 тыс. заявлений от иностранных граждан на приобретение патента на трудовую деятельность. Анализ документов, принятых к оформлению патентов, указывает, что большинство заявлений подали граждане Узбекистана – 71 % от всех принятых заявлений, 22,3 % – граждане Таджикистана, 4,1 % – граждане Кыргызстана. С 1 июля 2010 г. вступил в силу Федеральный закон № 86-ФЗ от 19.05.2010 г., предусматривающий трудовую деятельность иностранных граждан, пребывающих на территории РФ, в безвизовом порядке – у физических лиц на основании патента.

Труд иностранцев из ближнего зарубежья, прежде всего граждан Узбекистана, Кыргызстана, Таджикистана, применялся в отраслях, требующих минимальной квалификации. По статистике УФМС по Иркутской области, чаще всего приезжие работали мойщиками, дворниками, уборщиками. Кроме этого, был высок процент граждан СНГ, работающих в золотодобывающей промышленности [10, с. 3].

91,4 % жителей Иркутской области, по данным Всероссийской переписи населения 2010 г., составляли русские. Кроме того, в регионе проживало 4510 тыс. киргизов, 4370 тыс. узбеков [13, с. 2].

В 2013 г. по квотам в Иркутской области работали 8577 граждан Узбекистана, 2156 – Таджикистана, 1001 – Кыргызстана [6, с. 2]. 61,2 % составлял поток иностранных граждан, въезжающих на территорию Иркутской области из Средней Азии – Узбекистана, Таджикистана, Кыргызстана.

В июле 2015 г. по гендерному признаку среди приезжающих преобладали мужчины – 83,2 % от общего числа въехавших на территорию Иркутской области, женщины – 14,1 %, дети – 2,7 %. В общем миграционном потоке основную долю въехавших занимали мужчины и женщины в трудоспособном возрасте от 18 до 39 лет – 35 % [12, с. 3].

Значтельное количество молодых людей приезжали в г. Иркутск на учебу из Монголии (1225 чел.), Китая (711 чел.), Узбекистана (109 чел.).

Высшее профессиональное образование иностранные студенты получали в Иркутском национальном техническом университете, Иркутском государственном университете, Евроазиатском лингвистическом институте МГЛИ, Байкальском государственном университете экономики и права, Иркутском государственном медицинском университете [3, с. 4].

По данным Управления по вопросам миграции ГУ МВД России по Иркутской области, с 2015 г. больше всего мигрантов прибывало из Узбекистана – 35,8 %, за ним следовал Таджикистан – 13,2 % и Кыргызстан – 9,2 %.

В 2017 г. для трудовой деятельности на территорию области въехало более 66 тыс. чел., на 10 % больше, чем в 2016 г. Основная часть прибывших – в трудоспособном возрасте. В соответствии со спецификой региона, значительная часть трудовых мигрантов была сосредоточена в областном центре и Бодайбинском районе. Они трудились преимущественно в строительстве (82 %). Больше всего трудовых мигрантов прибыло из Узбекистана [9, с. 2].

Отъезд в Россию для граждан Узбекистана помимо экономических факторов, также являлся процессом повышения социального статуса на родине, вследствие того, что из России трудовой мигрант был способен достойно обеспечивать свою семью.

Для узбекских мигрантов был характерен высокий уровень миграционной подвижности, а также сравнительно молодой возрастной состав. Как отмечают в службе занятости, больше всего иностранных граждан трудилось на территории г. Иркутска, в первую очередь, это были люди строительных специальностей. Увеличилось количество граждан Узбекистана, прибывающих в Россию по коммерческим визам. В течение длительного времени на регулярной основе осуществлялась массовая доставка иностранных «гастарбайтеров» на сезонные работы автобусным транспортом.

Список источников и литературы:

1. Арбузова Е. Торговля меняется в лице // Конкурент. 2006. 25 ноября. С. 2.
2. Бешнова Е. Приангарье – территория согласия // Областная газета. 2005. 25 мая. С. 4.
3. Бобков Я. 3011 иностранных студентов // Конкурент. 2015. 28 июля. С. 4.
4. Въезд в Россию закрыт // Восточно-Сибирская правда. 2005. 27 августа. С. 2.
5. Из «объятий» милиции // Губерния. 2006. 9 февраля. С. 2.
6. Махнева А. По квоте и патенту // Конкурент. 2014. 4 февраля. С. 2.
7. Овсянникова И. Существуют ли персы в Сибири? // Восточно-Сибирская правда. 2005. 10 марта. С. 2.
8. Петрова Е. Работа «варягов» любит // Областная газета. 2003. 26 июня. С. 4.
9. Полтинина Е. Без привязки к местности. Миграция в Приангарье: статистический аспект // Губерния. 2018. 26 июня. С. 2.
10. Саломатова А. Мигранты на все руки // Конкурент. 2011. 9 июня. С. 3.
11. Число законно работающих иностранцев увеличилось в 4,5 раза // Конкурент. 2008. 22 февраля С. 3.
12. 61,2 процента составляет поток иностранных граждан // Конкурент. 2015. 28 июля. С. 3.
13. 91,4 процента жителей Иркутской области // Иркутский репортер. 2011. 24 декабря. С. 2.

© Урожаева Т.П., 2026

УДК 94(47)

Хакимов С.Х.
г. Уфа, Россия

НА ОТВЕТСТВЕННЫХ ПОСТАХ В ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ БАШКИРСКОЙ РЕСПУБЛИКИ (ШТРИХИ К БИОГРАФИИ ИСМАГИЛА ХУСАИНОВИЧА СУЛТАНОВА (1890–1927)

Аннотация. *В данной статье на основе архивных документов и опубликованных источников рассматриваются основные этапы жизни и деятельности И.Х. Султанова, видного государственного деятеля Башкирской республики. Исследованы малоизвестные факты его участия в национально-государственном строительстве республики в 1920–1926 гг. Всесторонне проанализирован его вклад в укрепление правопорядка, борьбу с преступностью.*

Ключевые слова: *И.Х. Султанов, Народный комиссар внутренних дел Башкирской АССР, укрепление правопорядка, борьба с преступностью*.

Khakimov S.Kh.
Ufa, Russia

IN RESPONSIBLE POSITIONS DURING THE FORMATION OF THE BASHKIR REPUBLIC (TOUCHES TO THE BIOGRAPHY OF ISMAGIL KHUSAINOVICH SULTANOV (1890–1927)

Abstract. *This article, based on archival documents and published sources, examines the main stages in the life and work of I.Kh. Sultanov, a prominent statesman of the Bashkir Republic. Little-known facts about his participation in the national and state-building of the republic between 1920 and 1926 have been examined. His contribution to strengthening law and order and combating crime has been comprehensively analyzed.*

Keywords: *I.Kh. Sultanov, People's Commissar of Internal Affairs of the Bashkir ASSR, Strengthening the rule of law, fight against crime.*

Образование Башкирской Автономной Советской Социалистической Республики стало одним из важнейших событий национально-государственного строительства в первые годы существования Советского государства. Башкирская АССР, официально образованная в марте 1919 г., стала первой автономной республикой в составе РСФСР. Создание органов власти было обусловлено необходимостью обеспечить политическое, административное и социально-экономическое развитие региона, а также реализовать принципы национальной автономии. В период с 1919 по 1925 г. происходило становление системы государственного управления, формирование органов исполнительной и законодательной власти, определение основных направлений деятельности правительства.

В этот сложный период на политическую стезю вступила плеяда молодых, ярких личностей из башкир, среди которых был Исмагил Хусаинович Султанов [1, с. 5, 151].

В Национальном архиве Республики Башкортостан сохранилось его личное дело [2, л. 114–116]. Он родился в 1890 г. в деревне Кутуево Кубелек-Телявской волости Тамьян-Катайского кантона АБССР (бывшего Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии, ныне Учалинского района Республики Башкортостан). Родители были крестьянами, занимались хлебопашеством и скотоводством. Исмагил с малых лет работал, а в зимнее время учился в мусульманских школах. В своей автобиографии он пишет, что получил образование в Уфимском медресе «Галия», с 1915 г. до Февральской революции занимался сельским хозяйством и организовал потребительское общество в деревне Кутуево, где первое время служил в качестве организатора, а потом в качестве председателя правления до января 1918 г.

В то же время, с первых дней Февральской революции, до организации волостной земской управы, работал членом волостного гражданского Комитета Кубелек-Телявской волости.

В декабре 1917 г. И.Х. Султанов участвовал в качестве делегата с решающим голосом в Башкирском областном съезде (Курултае) в г. Оренбурге, где было санкционировано объявление Автономной Башкирии [2, л. 114 об.]. 21 декабря 1917 г. по поручению Всебашкирского Курултая принимал участие в созыве съезда в Верхне-Уральском уезде от Оренбургской губернии в целях организации кантона на основе Автономии Башкирии, в последующем был избран председателем Тамьян-Катайского кантона. В период Гражданской войны ему удалось вывезти все имущество Кантонной Управы из села Каззакулово на сторону советского правительства в село Темясово.

6 марта 1919 г., согласно телеграфному распоряжению Революционного Совета Восточного фронта, он, получив мандат Уполномоченного Башревкома, занимался организацией продовольственной помощи голодающему населению Тамьян-Катайского и Юрматинского кантонов Малой Башкирии.

В период борьбы с колчаковцами он неоднократно выезжал на фронт, где проводил агитационную работу среди личного состава башкирских войск по разъяснению политики большевиков, убеждал последних вступить в Красную армию. Выступил против перехода башкирских войск на сторону Колчака, за что подвергался преследованию со стороны своих политических оппонентов. Из-за угрозы ареста вынужден был уехать в город Златоуст, где жил до начала июня 1919 г. под именем Нажипа Тукжанова [2, л. 115].

«После расстрела Златоустовских рабочих Колчаком, – пишет в своей автобиографии Исмагил Султанов, – невозможно было уже дальше оставаться в Златоусте и, достав другой паспорт на имя Юмабаева Мутагара, тотчас же уехал в Челябинск, где я мог жить всего лишь три дня ввиду находящейся массы колчаковских агентов в городе Челябинске, знающих меня по лицу. Не находя другого выхода я решил поехать в г. Томск, так [как], по моему мнению, в Томске, как на стороне от [бывшей] Сибирской железной дороги, туда не ездят разные спекулянты и агенты, знающие меня. Туда я прибыл около 10 июня 1919 г. и жил там до 5 сентября 1919 г. под фамилией Юмабаева Мутагара» [2, л. 115 об.].

В Томске он устанавливает контакты с местными подпольщиками-большевиками и становится активным членом организации. Вскоре его направляют для пропагандистской работы в Анжеро-Судженские каменно-угольные копи, где он разъяснял шахтерам цели и задачи Советской власти. В последующем по поручению райкома РКП(б) возглавил Мусульманскую секцию, руководил партийной работой среди рабочих татаро-башкир [2, л. 115–115 об.], после чего возвратился в Башкирию.

В своей автобиографии он пишет, что «25 июня 1920 г. был откомандирован в Башкирию и 20 июля 1920 г. прибыл в г. Белорецк в распоряжение канткома Тамьян-Катайского кантона. С 1 августа 1920 г. по апрель 1921 г. работал заведующим по работе среди мусульман при канткоме РКП(б) Тамьян-Катайского кантона, в начале 1921 г. – членом комиссии по проверке членов партии. С апреля до 15 июня 1921 г. служил заведующим кантполитпросветом в том же кантоне. С 15 июня 1921 г. по январь 1922 г. [работал] секретарем канткома РКП (б), с января до 1 марта 1922 г. – заведующим агитпроп канткома и с марта до 13 апреля 1922 г. – вновь секретарем канткома РКП (б), с 13 апреля 1922 г. до августа 1923 г. – председателем Тамьян-Катайского кантона [2, л. 115 об.].

В условиях голода 1921–1922 гг. И.Х. Султанов руководил мероприятиями по организации снабжения населения продовольствием, распределению государственной помощи и восстановлению деятельности местных органов власти. Одновременно он проводил работу по укреплению советского аппарата в сельской местности, создавал исполнительные комитеты, организовывал взаимодействие между кантонными и республиканскими органами управления. Благодаря этим мерам удалось повысить эффективность государственного управления в одном из наиболее сложных районов автономии. С начала 1921 до конца 1923 г. состоял членом кантонного комитета РКП(б) и членом Тамьян-Катайского кантонного исполкома. В этот период ему приходилось одновременно решать вопросы государственного

строительства, восстановления хозяйства и борьбы с вооруженными антисоветскими формированиями.

В 1923 г. И. Х. Султанов был назначен заместителем Народного комиссара труда Башкирской АССР, а затем стал Народным комиссаром внутренних дел и одновременно заместителем председателя Совета Народных Комиссаров Башкирской АССР. Эти должности свидетельствовали о высоком доверии со стороны руководства республики, которое возлагало на него ответственность за важнейшие направления государственного строительства [5]. С 1 августа по 15 сентября 1923 г. находился в распоряжении Обкома РКП(б) и БашЦИКе. В это время ездил в Ток-Чуранский кантон для ликвидации бандитов Габзалиловых, которые были пойманы и расстреляны судом.

С 15 сентября 1923 по 16 сентября 1924 г. работал в Уфе начальником Управления социального страхования и в то же время заместителем Башнаркомтруда, членом Президиума Башпрофсовета, председателем Претензионной комиссии Башнаркомпрода и членом комиссии по назначению персональной пенсии при Башкирском народном комиссариате социального обеспечения.

И.Х. Султанов являлся также членом Президиума Башкирского областного комитета РКП(б), что позволяло ему координировать деятельность партийных и государственных органов. Важным направлением его работы стало совершенствование взаимодействия между центральными органами РСФСР и органами власти Башкирской АССР, благодаря чему обеспечивалось проведение единой государственной политики при сохранении особенностей автономного управления.

Важнейшей сферой его деятельности стало руководство Народным комиссариатом внутренних дел Башкирской АССР. «С 1 апреля 1925 г. по настоящее время, – писал И.Х. Султанов, – работаю Народным комиссаром внутренних дел и заместителем Предсовнаркома (БашСНК), членом Президиума БашЦИК, председателем административной комиссии (по административному районированию Башкирской АССР), председателем Областного дисциплинарного суда при Президиуме БашЦИК, председателем межведомственной комиссии по проведению метрической системы мер и весов при БашЦИК» [2, л. 116]. Это свидетельствует не только об огромной трудоспособности Исмагила Хусаиновича, но и высоком профессионализме и чувстве большой ответственности. В своей работе на посту Народного Комиссара внутренних дел он продолжал традиции, заложенные предшественником Ш.А. Худайбердиным, прилагал усилия по дальнейшему укреплению материальной базы территориальных подразделений, аппаратов уголовного розыска, подготовки кадров. В этот период продолжался выпуск ведомственного журнала «Бюллетень Башкирского Центрального Исполнительного Комитета Совета Народных Комиссаров и Народного Комиссариата Внутренних Дел АБССР» [6, с. 10]. Издание выходило с периодичностью два раза в месяц [4, л. 22]. Началась работа по обсуждению проектов штатов Центрального аппарата НКВД БАССР на 1926–1929 гг., а также штатов кантонных отделов и городов республики. Так, центральный аппарат НКВД БАССР согласно штатам, на 1926–1927 гг. состоял из 113 человек во главе с наркомом И.Х. Султановым. Административный отдел возглавлял Г.И. Гаврилов, отдел милиции П. Поликарпов, отдел уголовного розыска – И.И. Помогаев, в состав аппарата входила инспекция мест заключения и инспекция коммунального хозяйства [4, л. 1–3].

Тяжелая болезнь сердца вынудила его выехать для санаторного лечения в Кисловодск. Скончался Исмагил Султанов скоропостижно, не завершив курса лечения в санатории. Признанный партийный и советский руководитель, один из первых коммунистов-башкир, он с почестями похоронен 9 июня 1927 г. в парке Свободы (ныне парк имени В.И. Ленина в Уфе). В дни прощания с наркомом республики газета «Красная Башкирия» писала: «Национальные кадры руководителей выковывались в течение ряда лет. Товарищ Султанов был одним из наиболее крупных среди них. Товарищ Султанов много сделал для строительства Советской Башкирии. Его память будет жить в той творческой работе, в которой такое большое участие

принимал тов. Султанов и которую мы с еще большей энергией, с еще большей настойчивостью будем вести» [6, с. 10; 7, с. 70].

Список источников и литературы:

1. Научное наследие государственных деятелей, стоявших у истоков создания Башкирской республики. Т. 1. Уфа, 2021. 422 с.
2. Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ) Ф.Р-394. Оп. 2. Д. 84.
3. НА РБ Ф. Р-202 Оп. 1 Д. 4.
4. НА РБ Ф. Р-1252. Оп. 1. Д. 523.
5. Романов В. Исмагил Султанов – государственный деятель первых лет Башкирской автономии // Gorobzor.ru. 06.07.2018.
6. Руководители НКВД Башкирской АССР в 1919–1945 гг. (Историко-биографические аспекты деятельности). Уфа, 2024. 48 с.
7. Часовые правопорядка. Сборник статей, очерков, репортажей. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1987. 288 с.

© Хакимов С.Х., 2026

УДК 32.327

Хусаинова С.С.
г. Уфа, Россия

К ВОПРОСУ О ЕВРАЗИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация. *Трансформация системы международных отношений вновь актуализирует такие невидимые инструменты международных отношений, как идентичность. Теория конструктивизма подчеркивает, что на межгосударственном уровне анализа поиски формообразующих элементов помогают выстроить нужный социально-политический дискурс в долгосрочной перспективе. Проекты Большой Евразии и стремление к многополярности подталкивают к поиску концептуальных основ евразийской идентичности.*

Ключевые слова: *постсоветское пространство, Центральная Азия, русский язык, интеграция, евразийская идентичность.*

Khusainova S.S.
Ufa, Russia

Abstract. *The transformation of the international relations system is once again reviving such invisible instruments of international relations as identity. Constructivist theory emphasizes that at the interstate level of analysis, the search for formative elements helps shape the desired socio-political discourse in the long term. Greater Eurasia projects and the pursuit of multipolarity are pushing the search for conceptual foundations for a Eurasian identity.*

Keywords: *post-Soviet space, Central Asia, Russian language, integration, Eurasian identity.*

Становление новой системы международных отношений, изменение расстановки сил в мире выявляют поиски новых инструментов международного сотрудничества. Примечательно, что помимо классических инструментов на мировой арене существуют и такие неявные способы выстраивания доверительного диалога, как теория идентичности. Вопросы идентичности уходят корнями в теорию Александра Вендта, который брал межгосударственные отношения за уровень анализа [1, с. 39–40]. Примечательно, что идентичность государства выявлялась как определенная сила, за счет которой можно продвигать свои национальные интересы. В реальности государство представляет собой симбиоз разных типов идентичностей, среди которых есть и этническая, и общая гражданская идентичность. Отдельный сектор или сфера государства предполагает существование и коллективной идентичности. Разновидность таких идентичностей зависит от уровня анализа. Так, межгосударственный уровень в рамках формирования новой системы международных отношений выводит на первый план так называемый феномен евразийской

идентичности. Отечественные исследователи отмечают, что сегодня Россия выполняет важную миссию по развитию евразийской идентичности, направленной на поддержку права каждого народа на развитие и сохранение преемственности от предыдущих поколений [4, с. 74–75]. Общая социально-культурная обыденность и направленность стран Центральной Азии является опорой для трансформации региона в единое рыночное пространство с сохранением культурного многообразия в регионе [8, с. 83–84].

Формирование такой надстройки, как феномен евразийской идентичности, особенно в условиях жесткой конкуренции за право быть лидером в регионе требуют от Российской Федерации поиска средств и путей не только сохранения своей культурной линии, но и следованию актуальному движению. Геостратегическая направленность страны, стремление к многополярности, желание выработать принципы мирового сотрудничества на базе нескольких центров силы подталкивают государство к модернизации своей парадигмы. Представление России в качестве евразийской цивилизации не ново, однако теперь стоит задача подкрепления данной идеи научно-практическими разработками, отвечающими национальным интересам российской традиции [5, с. 7–9].

Российская Федерация является тем самым сердцем евразийской интеграции и основное средство достижения лидерства в гуманитарном плане здесь – это использование инструментов «мягкой силы». Продвижение своих национальных интересов происходит посредством поддержания уже сложившихся связей со странами Центральной Азии и Закавказья в вопросах развития и сохранения использования русского языка [11, с. 720–222].

Новое дыхание евразийской идентичности открылось не только в связи с процессом глобализации, но и в связи со стремлением России выстроить многополярность, как принцип ведения международных дел. Как отмечалось в одном социологическом исследовании, центростремительные факторы в странах постсоветского пространства раньше оказывали деструктивное влияние на евразийскую идентичность, однако интеграция все равно чувствовалась, и общность, в чем-то и культурная принадлежность, определялась в качестве «общей» [6, с. 117].

Текущая политическая ситуация, складывающаяся внутри стран постсоветского пространства, разнится. Пока еще нет четкого единства между странами региона, однако аккумулирующим средством в попытках развить свои экономики остается близость с Российской Федерацией, которая, в свою очередь, пользуется государственным русским языком. По мнению К.-Ж.К.Токаева, важным моментом сейчас является усиление в сфере культурно-гуманитарных проектов, поскольку именно крепкие человеческие связи, а также идентичный менталитет лежат в основе уникального характера стран СНГ. Президент Казахстана также отмечал русский язык, как базис менталитета жителя Евразии [7]. Так, многонациональность России, как неотъемлимая часть государства, проявляется и в возможности внести вклад в представление евразийской общности, на основе которой может выстроиться крепкая связь с уже отдельными странами постсовесткого пространства.

Подчеркнем, что при общем движении к созданию евразийской идентичности и движению к проекту Большой Евразии Россия является страной, объединенной русским народом, языком и культурой. Согласно указу Президента РФ от июля 2025 г. именно русский язык в значительной части определяет общероссийскую гражданскую идентичность. По 9 пункту вышеупомянутого указа следует, что всем гражданам России гарантируется право на пользование родными языками. Примечательно, что в данном же документе речь идет об объединяющей силе русского языка не только для многонационального народа страны, но и для других народов мира. Использование русского языка как средства общения образует единую культурно-цивилизационную общность, что немаловажно для существующих государств Центральной Азии сегодня [10].

Прошедшее 9-го октября 2026 г. заседание Совета глав государств – участников СНГ в Туркменистане – было ознаменовано обращением В.В.Путина к странам-участницам. В процессе выступления Президент России отметил, что русский язык является той самой объединяющей силой на всем пространстве содружества, подчеркнув важность инициатив организаций по сохранению и развитию русского языка в СНГ. Отечественные исследователи отмечают, что в постсоветское время политика по развитию русского языка, как средства межнационального

общения была замедлена, однако на момент 2026 г. существует активная фаза ее развития [3, с. 561–564].

Формирование общей надстройки, феномена евразийской идентичности, как катализатора экономического развития, а также основы уже созданных взаимосвязей необходимы для сохранения стабильности и обеспечения условий для роста не только внутри стран СНГ, но в целом во всем регионе. Так, поиски маркеров и опорных пунктов для ее выстраивания являются на сегодняшний день приоритетной задачей. С точки зрения теории конструктивизма формирование дискурса происходит при помощи выявления определенных конструктов, в связи с чем данный поиск необходимо углубить. Разработка единой стратегии хотя бы в формате ЕАЭС могла бы стать преддверием общего сознания евразийского представления. Использование русского языка не только как государственного языка России, но и как языка науки и культуры, просвещения и развития вкупе с доступом к высоко-технологичному комплексу знаний из России может стать отправной точкой массового сознания необходимости евразийской интеграции.

Исследователи отмечают, что в данном вопросе следует также помнить и о символизме, так как Центральная Азия тяготеет к образности. Так, носители разных языков и представлений о мире должны использовать в определенной степени общий социально-культурный код, что поможет приблизиться к современным взглядам, которые неразрывно связаны с развитием высоких технологий. Создание общезначимой евразийской системы симоволов возможно поможет в укрепелении данной надстройки [9, с. 110–113]. Вместе с тем стремление к созданию единого социально-культурного пространства не должно смещать фокус с России. Центральным звеном остается ее самобытость и движение к общему феномену должно выстраиваться по траектории “из – вовне”, а не иначе. Процессы глобализации, ускорение времени, увеличение двусторонних проектов может привести к временнему перекосу, что не будет положительно сказываться на еще не до конца сформированном сознании [2, с. 94–96]. Таким образом, не должно происходить изменения парадигмы всего существования целого государства, должно осуществляться плавное внедрение в страны региона понятия об общем евразийском пространстве, говорящем на русском языке. Принадлежность к данному феномену должна сопровождаться четким убеждением о том, что эта причастность и есть залог экономического успеха.

Список источников и литературы:

1. Алексеева Т.А. Теория международных отношений в зеркалах "научных картин мира": что дальше? // Сравнительная политика. 2017. Т. 8. № 4. С. 30–41.
2. Горбачев С.Б. О становлении евразийской цивилизационной идентичности России // Общество, право, государственность: ретроспектива и перспектива. 2025. № 3(23). С. 92–97.
3. Дзюба Е.В. Стратегия продвижения русского языка через институты многосторонней дипломатии // Русистика. 2025. Т. 23. № 4.
4. Егоров В.Г. Россия и евразийская идентичность // Международная жизнь. 2024. № 5. С. 66–75.
5. Лукаш С.Н. Евразийский вектор формирования российской идентичности // Технолого-экономическое образование. 2019. № 12. С. 4–9.
6. Положение русского языка как фактор социально-политического поведения российской диаспоры в странах СНГ. Институт диаспоры и интеграции (Институт стран СНГ). М., 2012.
7. Президент Казахстана выступил на заседании Совета глав государств – участников СНГ. [Электронный ресурс] URL: https://www.akorda.kz/ru/prezident-kazahstana-vystupil-na-zasedanii-soveta-glav-gosudarstv-uchastnikov-sng-991930 (дата обращения: 02.11.2026).
8. Самонкин Ю.С. Евразийская идентичность, как стержень формирования нового интеграционного союза ЕАЭС // Глобализация науки: проблемы и перспективы : Сборник статей по материалам международной научно-практической конференции. В 2-х частях. Иркутск, 2017. С. 82–85.
9. Тен Ю.П. Символический подход к анализу формирования евразийской идентичности // Коммуникология. 2022. Т. 10. № 2. С. 106–117.
10. Указ Президента Российской Федерации от 11 июля 2025 г. N 474 “Об утверждении Основ государственной языковой политики Российской Федерации” [Электронный ресурс]. URL:

https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/412219970/?ysclid=mw4raog3t6661118826 (дата обращения: 02.11.2026).

11. Хусаинова С.С. Перспективы становления мягкой силы Российской Федерации в Азербайджане (на примере русского языка) // Вопросы национальных и федеративных отношений. 2025. Т. 15. № 4(121). С. 719–727.

©Хусаинова С.С., 2026

УДК 355.01 + 316.75

Щербаков Д.С., Ефремов Д.А.
г. Воронеж, Россия

ВОЕННОЕ УЧИЛИЩЕ КАК МОДЕЛЬ ИНСТИТУЦИОНАЛИЗИРОВАННОГО СООБЩЕСТВА: ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ МЕХАНИЗМОВ ФОРМИРОВАНИЯ КОЛЛЕКТИВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ КУРСАНТОВ ИЗ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

Аннотация. *Военное училище анализируется как институционализированное сообщество, формирующее новую личность из разнородного евразийского контингента. Исследование фокусируется на этнографическом анализе механизмов быстрой инкультурации курсантов, несмотря на их исходные этнические различия.*

Ключевые слова: *военное училище, институционализированное сообщество, коллективная идентичность, этнография, курсантский коллектив, Евразия.*

Shcherbakov D.S., Efremov D.A.
Voronezh, Russia

A MILITARY SCHOOL AS A MODEL OF AN INSTITUTIONALIZED COMMUNITY: ETHNOGRAPHIC ANALYSIS OF THE MECHANISMS OF FORMING THE COLLECTIVE IDENTITY OF CADETS FROM THE PEOPLES OF EURASIA

Abstract. *The military school is analyzed as an institutionalized community that forms a new personality from a diverse Eurasian contingent. The study focuses on the ethnographic analysis of the mechanisms of rapid inculcation of cadets, despite their initial ethnic differences.*

Keywords: *military school, institutionalized community, collective identity, ethnography, cadet collective, Eurasia.*

Исследование процессов формирования идентичности в условиях жесткой институциональной среды представляет собой одну из наиболее актуальных задач современной социологии и антропологии. Особое значение этот вопрос приобретает в контексте многонациональных государственных образований Евразии, где лояльность к центральным структурам и способность к интеграции этнокультурных групп являются ключевыми факторами стабильности. Военные учебные заведения, будучи эталонными примерами тотальных институтов, предоставляют уникальную полевую площадку для наблюдения за быстрой и принудительной трансформацией социального «Я».

Постановка проблемы заключается в выявлении механизмов, посредством которых жесткая институциональная среда военного училища, основанная на строгой иерархии и встраивания курсантов в новую, единую коллективную идентичность, ориентированную на институциональные ценности. Интерес вызывает не столько сам факт унификации, сколько способы, которыми индивиды, пришедшие из различных культурных ландшафтов Евразии, адаптируются или сопротивляются этому давлению.

Цель данной статьи – провести этнографический анализ конкретных практик и ритуалов в военном училище, направленных на формирование этой коллективной идентичности. Для достижения цели ставятся следующие задачи: 1) определить роль унификации (внешней и поведенческой) в процессе деперсонализации; 2) проанализировать функции ритуалов (инициации, построения) как инструментов социального сплочения; 3) оценить влияние жесткой иерархии на усвоение новых норм лояльности.

Теоретическая рамка исследования опирается на классические концепции. Идеи о «тотальных институтах» и драматическом представлении себя обществу служат основой для анализа институционального контроля. Теория лиминальности применяется для описания переходного состояния курсанта между статусами. Наконец, концепция «воображаемого сообщества» помогает осмыслить, как создается чувство принадлежности к невидимому корпусу выпускников и служивых.

Методологической основой является качественный, в частности, этнографический подход. Он включает длительное включенное наблюдение за жизнью курсантов в условиях училища, фиксацию неформальных практик, анализ служебной документации и интервью с представителями разных этнических групп. Этот метод позволяет проникнуть за фасад официальных предписаний и увидеть реальные процессы конструирования идентичности.

Для анализа специфики жизни курсантов используется концепция «тотального института». Тотальный институт определяется как место проживания и работы значительного числа лиц, которые, будучи оторванными от внешнего общества на определенный период, ведут совместно замкнутый, строго регламентированный образ жизни.

Ключевые характеристики военного училища как тотального института включают:

– тотальный контроль над временем и пространством: жизнь курсанта строго расписана от подъема до отбоя. Все действия – учеба, прием пищи, физические упражнения, сон – происходят в коллективном режиме и под постоянным надзором. Личное пространство минимизировано (общие казармы, шкафчики) [2].

– унификация внешнего вида: форма, стрижка, отсутствие личных вещей, одинаковые бытовые условия служат инструментом деперсонализации, стирая внешние маркеры социального статуса и этнической принадлежности, существовавшие до поступления [1].

– иерархия и подчинение: власть полностью сосредоточена в руках командного состава и старших курсов (через систему «дедовщины», если она присутствует, или через формальную субординацию). Любое проявление личной инициативы, не соответствующее уставу, подавляется [6].

– уничтожение границ между сферами жизни: учеба, быт и досуг сливаются в единый, контролируемый процесс, направленный на достижение одной цели – подготовки офицера [3].

Сравнение с другими институционализированными сообществами, такими как монастыри или тюрьмы, показывает общие черты в механизмах контроля. Однако военное училище отличается целевой направленностью: оно не просто изолирует (как тюрьма) или преобразует духовно (как монастырь), а конструирует новую профессиональную и гражданскую роль, требующую максимальной лояльности и готовности к самопожертвованию [5].

В условиях тотального института происходит институционализированная социализация. Процесс усвоения норм происходит не через добровольный выбор, а через принуждение. Принудительное членство лишает индивида возможности выбора референтных групп и социальных ролей.

Иерархия играет здесь двойную роль:

1. Внешняя функция обеспечивает порядок и бесперебойное функционирование института.

2. Внутренняя функция становится основным регулятором социального взаимодействия. Курсанты быстро усваивают, что выживание и успех зависят от точного следования иерархическим правилам. Идентификация с вышестоящими (командованием) и принятие их

ценностей становится способом обеспечения личной безопасности и социального продвижения внутри системы.

Традиционные идентичности (этнические, семейные, гражданские) подвергаются редукции или временно помещаются в «карантин». Их место занимает новая институциональная идентичность, которая должна стать доминирующей – «курсант»,.

Изучение механизмов адаптации и сопротивления в условиях жесткого институционального давления требует методологии, способной уловить не только предписанные нормы (устав), но и «скрытые» практики (неформальные кодексы поведения, способы обхода правил, механизмы внутренней поддержки).

Этнография, основанная на включенном наблюдении, является идеальным инструментом для этой цели [4]. Она позволяет:

– зафиксировать дихотомию между публичным (уставным) поведением и приватной (неформальной) реальностью;

– оценить, как курсанты из разных этнических групп Евразии перерабатывают институциональные требования. Они могут использовать свои этнические связи для создания субгрупп, которые либо сопротивляются унификации, либо, наоборот, быстрее осваивают правила игры для получения статуса внутри иерархии;

– выявить ритуальные практики (например, неформальные инициации или общие бытовые действия), которые служат катализаторами для формирования общей (не этнической, а курсантской) солидарности, часто возникающей как ответ на внешнее давление.

Процесс обучения в военном училище, как в тотальном институте, неразрывно связан с радикальной перестройкой личностной и социальной идентичности курсанта. Эта трансформация осуществляется через серию принудительных и ритуализированных процедур, направленных на замещение прежнего «гражданского Я» новой, профессионально заданной ролью.

Первый и наиболее острый этап трансформации – это ритуал инициации, который часто носит характер «символической смерти» прежнего индивида. При этом можно наблюдать следующие явления:

– «символическая смерть» гражданского «Я»: ключевыми актами здесь выступают стрижка (уничтожение внешнего маркера индивидуальности) и изъятие личных вещей (фотографий, писем, личной одежды, денег). Эти предметы, являющиеся материальными якорями личной истории и связей с внешним миром, удаляются, тем самым лишая индивида опоры в его прошлой идентичности. Курсант лишается возможности выглядеть и чувствовать себя так, как он делал это до поступления;

– униформа как инструмент стирания этнических и социальных различий: форма – это самый мощный визуальный инструмент деперсонализации. Она не просто скрывает материальные различия (богатый или бедный), но и нивелирует этнические маркеры (например, специфическую одежду, украшения). В униформе все становятся равны перед уставом, что создает иллюзию идеального равенства, необходимого для формирования общего коллектива, хотя это равенство является лишь внешним покровом.

Несмотря на внешнюю унификацию, в первые месяцы неизбежно возникают первичные коалиции, основанные на сходстве: землячестве, родном языке, этнической принадлежности. Эти группы представляют собой потенциальную угрозу для институциональной лояльности, поскольку они формируют лояльность внутри института, но вне его формальной структуры.

Намеренное смешение этнических групп: командование активно применяет тактику «перемешивания». Курсанты из одной республики или региона распределяются по разным взводам и кубрикам. Это не позволяет сформироваться гомогенным этническим блокам, которые могли бы оперировать как единая сила против администрации. Роль старшего командного состава в подавлении первичных группировок: офицеры, особенно на этапе ОВП (Общевойсковой подготовки), жестко пресекают любые проявления этнического фаворитизма или сплоченности, если они не санкционированы уставом. Любое обращение к «своим» по

этническому признаку немедленно наказывается, так как это подрывает принцип «армейской семьи», которая должна быть единственной референтной группой.

Финальная стадия трансформации – это переход от внешнего контроля к внутренней саморегуляции. Необходимо понимать следующее:

– перевод внешней принудительной дисциплины во внутренний регулятор поведения: постоянное повторение команд, ритуалов и наказаний приводит к интернализации правил. Курсант начинает действовать в соответствии с уставом не потому, что боится наказания, а потому, что любое отклонение вызывает внутренний дискомфорт, связанный с нарушением новой идентичности. Дисциплина становится «второй натурой»;

– формирование общего служебного языка (жаргона) – это не просто набор сокращений, а элемент новой идентичности. Он не только функционален (позволяет быстро обмениваться информацией), но и эксклюзивен. Понимание и активное использование жаргона означает принятие правил игры и автоматическое исключение тех, кто его не знает. Это создает первый, неэтнический, но профессиональный барьер и сплоченность.

Несмотря на мощные унифицирующие механизмы тотального института, исходные культурные паттерны курсантов из разных регионов Евразии продолжают влиять на их адаптацию и формировать специфические субстраты внутри общей структуры.

Этносы, представленные в училище, часто имеют глубоко укорененные различия в отношении к власти, коллективизму и иерархии, что влияет на их стартовую позицию:

– восприятие авторитета: курсанты из регионов с сильными патриархальными или клановыми структурами могут легче принимать вертикальную иерархию (безоговорочное подчинение старшим по званию), но могут испытывать трудности с безличным характером бюрократической военной дисциплины, предпочитая ей личные отношения с командиром. В то же время, представители культур, где выше ценится индивидуальная инициатива, могут столкнуться с большей фрустрацией от жесткого контроля;

– коллективизм: в то время как институт требует общего коллективизма, этнический коллективизм, основанный на родстве или этнической принадлежности, может либо стать основой для быстрой адаптации через существующие связи (если удается сформировать землячество), либо, наоборот, стать источником конфликта с институциональными требованиями.

Язык является критическим полем битвы между старой и новой идентичностью. Так, например, давление государственного языка в условиях военной терминологии. В военном училище доминирующим становится государственный язык, который используется для всей технической и командной лексики. Для носителей других языков это создает двойную нагрузку, поскольку необходимо освоить не только новый язык, но и узкоспециализированную военную терминологию, часто лишенную эмоциональной окраски. Незнание языка в критической ситуации (например, при передаче боевой команды) равносильно саботажу. Формирование многоязычного, но функционально единого коммуникативного поля: в неформальном общении могут сосуществовать несколько языков, но на службе доминирует единый стандарт. Успешная адаптация часто означает способность быстро переключаться между этими регистрами. Этническая группа, которая быстрее осваивает командный язык, получает неформальное преимущество в глазах командования и среди сослуживцев.

Период службы в училище – это классическое лиминальное состояние: курсант уже не гражданское лицо, но еще не офицер. Это состояние характеризуется высоким стрессом и неопределенностью, что парадоксальным образом способствует сплочению. Тяжелые физические упражнения, недосып, совместное выполнение сложных задач и переживание общих лишений (голод, холод, наказания) создают общий травматический опыт. Этот опыт является мощнейшим амортизатором этнических различий, поскольку страдание, пережитое вместе, обесценивает различия в происхождении. Ритуалы перехода, например, присяга, служат точками фиксации, символически завершают лиминальную фазу, заменяя прежнюю

привязанность (к семье, дому) новой институциональной лояльностью. В этот момент происходит публичное принятие новой идентичности и признание общих ценностей.

Конечным результатом институциональной трансформации является конструирование новой, коллективной идентичности, которая должна заменить или инкорпорировать прежние этнические привязанности.

Процесс адаптации ведет к переопределению понятия «свой». Теперь «свой» перестает быть тем, кто говорит на одном языке или имеет общие корни, и становится тем, кто прошел те же испытания в рамках училища. В условиях Евразии, где этническая принадлежность часто является первичной социальной категорией, военное братство предлагает альтернативную, более функциональную форму солидарности. Использование традиционных систем родства для описания неродственных связей: курсанты часто используют родственные термины («брат», «отец», «старший брат») для обозначения отношений внутри взвода или роты. Однако эти термины семантически смещаются: «отец» – это командир взвода, а «брат» – сослуживец, который прикрыл тебя во время патрулирования. Это позволяет встроить новые институциональные отношения в уже знакомые культурные рамки.

Для легитимизации новой идентичности необходимо общее, связующее повествование: приоритет государственной военной истории над локальными этническими нарративами, когда училище активно насаждает мифологию, связанную с великими военными победами государства и историей самого учебного заведения. Эти нарративы становятся общими, обязательными и замещают собой локальные, часто противоречивые, этнические истории. Идея «братства выпускников» создает долгосрочную сеть, основанную не на этнической, а на профессиональной принадлежности, что особенно важно для карьерного роста и социальной мобильности.

В большинстве случаев происходит не полное вытеснение, а интеграция этнических черт в новую идентичность, но только в том случае, если эти черты не противоречат уставу. Например, определенные этнические навыки (например, выносливость, знание местности) могут быть признаны полезными ресурсами для службы. Этническая идентичность часто уходит в подполье, становясь элементом приватной жизни. Она может служить источником эмоциональной поддержки во время отпуска или средством связи с домом, но на территории училища она должна быть максимально скрыта, чтобы не создавать угрозу институциональному единству.

Военное училище функционирует как высокоэффективный механизм институциональной инженерии. Оно использует принципы тотального института (деперсонализация, унификация, жесткая иерархия) для реконструирования идентичности курсантов из разнообразных этносов Евразии. Процесс адаптации неизбежно включает в себя начальный конфликт между унаследованными культурными паттернами и принудительной унификацией. Однако совместное преодоление стресса и ритуализированное принятие дисциплины приводят к формированию коллективной идентичности, основанной на общей службе и мифологии училища. Этнические маркеры не исчезают полностью, но их социальная значимость на время службы редуцируется, уступая место лояльности институциональному братству.

Список источников и литературы:

1. Бим И. Л. Методика обучения иностранным языкам как наука и проблемы школьного учебника. М.: Русский язык, 1977. 288 с.
2. Макаренко А. С. Педагогические сочинения в восьми томах. Том 1 // М., 1983. 368 с.
3. Смолина К. П. Использование интерактивных инструментов для развития иноязычной коммуникативной компетенции курсантов в процессе обучения английскому языку // На пересечении языков и культур. Актуальные вопросы гуманитарного знания. 2025. № 1 (31). С. 561–563.
4. Солововой Е. Н. Методика обучения иностранным языкам: базовый курс лекций: пособие для студентов педагогических вузов и учителей. М.: Просвещение, 2005. 238 с.

5. Сухомлинский В.А. Мудрая власть коллектива // М., 1975. 237 с.
6. Щербаков Д. С., Ефремов Д. А Специфика процесса коллективообразования как аспект профессионального воспитания курсантов военных училищ // Личностное и профессиональное развитие будущего специалиста. Материалы XXI Международной научно-практической Internet-конференции. Тамбов, 2025. С. 269–274.

© Щербаков Д.С., Ефремов Д.А., 2026

УДК 39:004.9(470.57-25)»1923/2017»

Юнусова А.Б.
г. Уфа, Россия

ЦИФРОВАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ГОРОДА: МЕТОДОЛОГИЯ ПРОСТРАНСТВЕННОГО АНАЛИЗА КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ОБЩИНЫ В СТОЛЕТНЕЙ ДИНАМИКЕ (УФА, 1923–2017)

Аннотация. *Статья посвящена методологическим возможностям цифровой антропологии и пространственного анализа в изучении трансформации городской конфессиональной общины на примере мусульман Уфы (1923–2017 гг.). На основе оцифрованных списков прихожан мечетей 1923 г. и данных пилотного опроса 2017 г. реконструируются антропологические маркеры общины: социальный профиль, грамотность, занятость, домовладение и пространственная локализация. Сравнительный анализ фиксирует переход от территориально-однородных приходов с четкими границами к этноконфессиональному сообществу без территориальной привязки, где выбор мечети определяется не местом жительства, а институциональной и имамской лояльностью. В качестве ключевого инструментария применяются ГИС-картографирование, базы данных и перспективные методы искусственного интеллекта для распознавания и кластеризации архивных материалов. Методология цифровой антропологии позволяет выявить «невидимые» социальные структуры и представить динамику сообщества в диахронной оптике как смену оснований социальной дифференциации – от профессионально-поселенческих к этническим и институциональным.*

Ключевые слова: *цифровая антропология, пространственный анализ, конфессиональная топография, мусульманская община, Уфа.*

Yunusova A.B.
Ufa, Russia

DIGITAL ANTHROPOLOGY OF THE CITY: SPATIAL ANALYSIS OF A MUSLIM COMMUNITY IN CENTENNIAL DYNAMICS (UFA, 1923–2017)

Abstract. *The paper addresses the methodological potential of digital anthropology and spatial analysis in studying the transformation of an urban confessional community, using the Muslims of Ufa (1923–2017) as a case study. Drawing on digitised 1923 mosque congregation lists and data from a 2017 pilot survey, the study reconstructs the anthropological markers of the community – its social profile, literacy, employment, property ownership, and spatial localisation. A comparative analysis records the transition from territorially homogeneous parishes with clearly defined boundaries to an ethno-confessional community without territorial attachment, in which the choice of a mosque is determined not by place of residence but by institutional and imam-related loyalty. The principal tools employed are GIS mapping, databases, and promising artificial intelligence methods for the recognition and clustering of archival materials. The methodology of digital anthropology makes it possible to reveal «invisible» social structures.*

Keywords: *digital anthropology, spatial analysis, confessional topography, Muslim community, Ufa.*

Городская религиозная община – классический объект антропологии. Нас интересуют вопросы: насколько устойчива ее локация, что происходит с социальной основой религиозного сообщества, когда оно теряет территориальные границы? Конфессиональная топография города рассматривается нами не как фон, а как активное отражение социальной структуры, культурных кодов и повседневных практик горожан. Сообщество постоянно конструирует и переопределяет свои границы – физические и символические, и именно этот процесс находится в центре нашего внимания.

Методологическая рамка исследования объединяет три линии. Во-первых, цифровая антропология – направление, использующее цифровые методы для изучения человеческих сообществ и их трансформаций. Во-вторых, пространственный анализ как инструмент выявления «невидимых» социальных структур и культурных паттернов. В-третьих, историко-антропологический подход, предполагающий сопоставление синхронного среза 1923 г. и диахронного сравнения с 2017 г. как способ фиксации антропологических сдвигов.

Цель работы – показать возможности цифровой антропологии и пространственного анализа в изучении трансформации конфессиональной общины на микроуровне городской топографии. Задачи: реконструировать антропологический портрет мусульманской общины Уфы 1923 г.; рассмотреть ее пространственную организацию как отражение социальной дифференциации; выявить антропологические маркеры трансформации общины к 2017 г.; предложить методологию цифровой антропологии для исследования конфессиональных сообществ.

Концептуально исследование опирается на понимание города как текста и социального поля, восходящее к А. Лефевру – французскому социологу, который рассматривал социальное пространство как продукт социальной жизни [4] и к концепции повседневности французского антрополога М. де Серто [8]. Учитывая различение «антропологии места» и «антропологии потоков», конфессиональная община может быть описана как «малая родина», при этом утрата территориальной привязки означает трансформацию идентичности, а не исчезновение сообщества.

Методический инструментарий на каждом этапе зависит от объекта анализа, к нему относятся:

– архивная антропология: списки прихожан 1923 г. из Национального архива Республики Башкортостан (Ф. Р-1252) рассматривались как полевой материал [6];

– **оцифровка и структурирование**: создан электронный массив «Мусульмане Уфы по переписи НКВД 1923 года» [7], структура которого соответствует формуляру и включает персональные, социальные и пространственные данные (аналогичные исследования мусульманских сообщество Сибири проведены по материалам переписи 1897 г. [3]);

– **транслитерация и семантический анализ**: обработаны 972 арабографичные записи (данные прихожан Третьей мечети были записаны на татарском языке, социальные данные Второй, Пятой и Шестой мечетей – русскими словами арабской графикой);

– **Web-картографирование**: использованы сервисы Google Карты и Google Планета Земля, исторический «План города Уфы» 1911 г. привязан к современной топографии по 40 точкам калибровки; синхронизированы 156 названий улиц 1923 года;

– **нормализация данных по методике исторической информатики**: более 60 наименований занятий сгруппированы в укрупненные социальные категории [2].

Перспективное направление – применение технологий искусственного интеллекта: нейросетевое распознавание рукописных текстов (арабографичных и кириллических), кластеризация социальных групп по пространственным и атрибутивным данным, автоматическое выявление антропологических паттернов (профессиональных, образовательных, лингвистических), прогностическое моделирование трансформации общин. Методологический вывод: цифровая антропология позволяет выйти за рамки описательности и перейти к анализу глубинных социальных структур и культурных кодов сообщества.

Перепись НКВД 1923 г. зафиксировала 1294 прихожанина шести уфимских мечетей: 787 мужчин (61 %) и 507 женщин (39 %). Средний возраст – 40,8 лет (мужчины – 42,1, женщины

– 37,2), 90 % – лица трудоспособного возраста. Наиболее многочисленные группы – 31–40 лет (372 человека), 19–30 лет (311), 41–50 лет (273). Социальная дифференциация воспроизводила городскую структуру. Занятость: 62 % работающих, 38 % неработающих (преимущественно женщины-домохозяйки – 426 из 507). Имущественное положение: 637 домовладельцев против 644 не имевших собственного дома. Грамотность: 39 % владели русской письменностью, 22 % – арабской, 38 % были неграмотными. Русская грамотность выступала маркером интеграции в городскую среду, арабская – сохранения религиозной и культурной традиции, неграмотность – маркером социального положения и гендерного неравенства. Грамотность среди мужчин составляла 73 %, в том числе русским владели 50 %, арабским – 20 % прихожан мужского пола. Грамотность среди женщин составляла 33 %, в том числе русской письменностью владели 19 %, арабской – 14 %. Запись «неграмотный» была у 62 % прихожанок. Вместе с теми, кто проставил тамгу вместо подписи (3% женщин), всего неграмотные составляли 65 % прихожанок-женщин [10].

Пространство выступило ключевым антропологическим маркером: шесть приходов представляли собой шесть социальных сообществ (таб. 1).

Таблица 1

Социальный облик приходов уфимских мечетей (1923)

Мечеть	Локация	Социальный профиль	Антропологический маркер
1-я (Соборная)	Духовный центр, резиденция ЦДУМ	Дворяне, интеллигенция, духовенство	Элитарность, мультилингвизм (57% русской грамотности)
2-я	Нижегородская слобода	Рабочие (лесопильни, ЖД)	Маргинальность, низкая грамотность (78% неграмотных)
3-я	Сенной рынок	Торговцы (55%), домовладельцы (96%)	Предпринимательство, традиционализм (85% арабской грамотности)
4-я	Деловой центр	Смешанный состав	Социальная мобильность
5-я	Магометанское кладбище	Рабочие (63%), высокая грамотность (97%)	Интеграция, социальный подъем
6-я	Лагерная гора	Рабочие (38%), грамотность (89%)	Военно-рабочая периферия

Пространственная антропология Уфы 1923 г. демонстрирует улицы с максимальной концентрацией мусульман (Водопроводная – 22 чел./100 м) как своего рода «этноконфессиональные анклавы», социальную сегрегацию по профессиональному признаку и приход как социально-территориальную единицу с четкими границами. **Антропологический вывод**: городское пространство было социально стратифицировано, и конфессиональная община воспроизводила эту стратификацию. Место проживания определяло социальный статус, профессиональный профиль и культурный код прихожанина.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СРЕЗ 2017 ГОДА: УТРАТА ТЕРРИТОРИИ, ТРАНСФОРМАЦИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ. В 2012–2018 гг. были проведены исследования среди городских мусульман Республики Башкортостан, учащихся медресе им. Марьям Султановой, членов дагестанского землячества г. Тюмени [1; 5; 10]. Пилотный опрос 2017 г., проведенный Институтом этнологических исследований УФИЦ РАН в трех мусульманских и трех православных приходах Уфы (128 респондентов), фиксирует принципиально иную картину. Этнический состав мусульман: татары – 57 %, башкиры – 30,4 %, русские – 1,3 %,

другие – 8,9 %. Гендерный дисбаланс: 91,1 % мужчин и 8,9 % женщин – антропологический сдвиг по сравнению с 1923 г. Возрастной профиль – «молодежная» община: 48,1 % в возрасте 25–35 лет. Семейный статус: 75,9 % состоят в браке (маркер традиционных ценностей). Высокий образовательный уровень: 55,7% с высшим образованием, у татар – 66,7 %; 6,3 % имеют ученую степень. Профессиональная структура: специалисты, инженерно-технические работники (21,5 %), предприниматели (19,0 %), руководители предприятий (15,2 %), квалифицированные рабочие (12,7 %), работники государственного аппарата (5,1 %). Сферы занятости: строительство (24,1 %), бизнес и торговля (19,0 %), производство (13,9 %), образование, спорт и культура (12,7 %). У мусульман-башкир 29,2 % – предприниматели, что является маркером этноэкономической мобильности [9].

Ключевой антропологический сдвиг – утрата территориальной привязки. На вопрос «Что повлияло на Ваш выбор мечети?» 50 % опрошенных посетителей уфимских мечетей (мечеть «Ихлас», мечеть при медресе им. Марьям Султановой, мечеть «Рамадан», август 2017 г.) ответили «Вызывают доверие имам и другие служители мечети», и лишь 12 % – «Близко к месту проживания». Принадлежность к духовному управлению (ЦДУМ / ДУМ РБ) становится новым принципом дифференциации. Однако и эта принадлежность не является жестко детерминированной: она опосредована личным выбором, в котором значимую роль играют доверие к конкретному имаму, семейная память, случайные обстоятельства знакомства с общиной.

Антропологический вывод: община трансформировалась из социально-территориальной единицы в этноконфессиональное объединение, где ключевую роль играют не пространственные, а символические, институциональные и – все чаще – субъективные, личностно окрашенные маркеры.

СРАВНИТЕЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ОТ ЛОКАЛЬНОГО ПРИХОДА К ВНЕТЕРРИТОРИАЛЬНОМУ СООБЩЕСТВУ. Сопоставление двух срезов позволяет представить трансформацию в виде системы антропологических маркеров (таб. 2).

Таблица 2

Антропологические маркеры мусульманского сообщества 1923 и 2017 гг.

Антропологический маркер	1923 г.	2017 г.	Характер изменения
Пространственная идентичность	Локальная (улица/квартал)	Глобальная (город/регион)	Размывание границ
Социальная стратификация	Профессионально-территориальная	Этническая + образовательная	Смена основания
Гендерный баланс	61/39 (муж/жен)	91/9	Маскулинизация общины
Языковой профиль	39 % русской грамотности	55,7 % высшее образование	Рост интеграции
Этнический состав	Сословно-профессиональный	Этноконфессиональный	Этнизация религии
Принцип единства	Территория + социальный статус (объективно задан)	Идентичность + институция + личный выбор (субъективно конструируется)	Делокализация и субъективация

Община утратила территориальные границы, но не утратила социальной дифференциации – она лишь сменила ее основание: от места проживания к этнической идентичности и институциональной принадлежности. Существенно, что новое основание не является столь же жестким, как прежнее: оно допускает – и даже предполагает – свободу индивидуального выбора, в котором структурные факторы переплетаются со случайными,

биографическими и эмоциональными. Именно эта субъективация механизма включения в общину и составляет, по нашему мнению, главный антропологический сдвиг столетия.

Антропологический анализ выявил факторы трансформации, ими являются:

– советский проект модернизации (урбанизация, атеизация, социальная мобильность);

– распад СССР и рост этнического самосознания (этнизация религиозной идентичности);

– институциональная фрагментация (множество духовных управлений – ЦДУМ, ДУМ РФ, ДУМ РБ);

– миграционные процессы (этническое разнообразие, землячества).

Антропологический вывод: община утратила территориальные границы, но не утратила социальной дифференциации – она лишь сменила ее основание: от места проживания к этнической идентичности и институциональной принадлежности.

Говоря о методологическом потенциале цифровой антропологии и искусственного интеллекта, отметим, что цифровые методы дают антропологу возможность работать с большими массивами исторических данных (1294 персональные записи), визуализировать «невидимые» социальные паттерны (карты расселения, кластеры занятости), проводить сравнительный анализ в диахронии (1923 → 2017) и выявлять латентные антропологические маркеры: грамотность как маркер интеграции, занятость как маркер социальной стратификации, домовладение как маркер имущественного расслоения.

Перспективы ИИ в антропологических исследованиях включают нейросетевое распознавание и транслитерацию рукописных текстов (арабографичных записей), автоматическую кластеризацию социальных групп по пространственным и атрибутивным данным, семантический анализ профессиональных номинаций (выявление скрытых социальных кодов), создание интерактивных цифровых карт с «слоями времени» (1923 → 2017 → прогноз) и прогнозирование трансформации общин на основе исторических паттернов. Методологический вывод: цифровая антропология – это не просто технический инструмент, а новый способ видения социальной реальности, позволяющий работать с данными в масштабах, недоступных традиционным методам, и выявлять глубинные структуры сообществ.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ТРАНСФОРМАЦИЮ СООБЩЕСТВА.

Пространство как антропологический маркер: в 1923 г. городское пространство Уфы было социально стратифицировано, и конфессиональная община являлась точной копией этой стратификации. Место проживания определяло социальный статус, профессиональный профиль, культурный код и даже уровень грамотности.

Трансформация принципов социальной дифференциации. Современная община сохраняет социальное расслоение, но критерии дифференциации изменились от профессионально-территориальных к этническим и институциональным. Принципиально важно, однако, что сама эта дифференциация перестала быть объективно заданной. Если в 1923 г. принадлежность к приходу определялась местом проживания, сословным статусом и родом занятий , то есть внешними, структурными обстоятельствами, не зависящими от воли человека, то сегодня выбор мечети все больше обусловлен субъективными факторами: личным доверием к имаму, семейной традицией, случайным эпизодом биографии, советом знакомого, удобством времени службы. В этом смысле современная община конструируется не столько городской структурой, сколько индивидуальными решениями и их стечением. Социологически это означает переход от «общины по необходимости» (территориальной, сословной, профессиональной) к «общине по выбору» — с высокой долей ситуативности и личной иррациональности в этом выборе. Социальное расслоение при этом не исчезает, но оно перестает совпадать с границами прихода: люди разных статусов и достатка могут оказаться в одной мечети, а соседи по улице – в разных.

Утрата территории как обретение нового качества: потеряв территориальные границы, община не перестала существовать, но трансформировалась в этноконфессиональное сообщество с новыми принципами внутренней организации.

Цифровая антропология как методологический прорыв: использование цифровых методов и ИИ позволяет увидеть то, что остается «невидимым» при традиционных подходах – пространственные паттерны социальной дифференциации, антропологические маркеры трансформации, латентные структуры сообщества.

Перспективы исследования: применение предложенной методологии к другим конфессиям и городам; дальнейшая разработка просопографических аспектов (биографии духовенства и прихожан); создание интерактивных цифровых атласов конфессиональной топографии российских городов; интеграция методов статистики, ГИС и искусственного интеллекта в антропологическое исследование. Финальный тезис: цифровая антропология открывает новые горизонты для изучения человеческих сообществ, позволяя увидеть в архивных данных живую социальную ткань – с ее иерархиями, кодами, маркерами и трансформациями. Исследование мусульманской общины Уфы в столетней динамике – лишь один из примеров того, как цифровые методы меняют антропологическую оптику.

Список источников и литературы:

1. Атлас «Исламское сообщество Российской Федерации» / Ю.М. Абсалямов, А.Г. Баимов, Ю.Н. Гусева и др.. М.: ИНКОТЭК, 2018. 350 с.

2. Белова Е.Б., Бородкин Л.И., Гарскова И.М. и др. Историческая информатика: учеб. пособие. М.: Мосгорархив, 1996.

3. Брюханова Е.А., Неженцева Н.В., Чекрыжова О.И. Мусульманское население в городах Сибири: по материалам переписи 1897 года // Журнал фронтирных исследований. 2021. Т. 6. № 4 (24). С. 135–154.

4. Лефевр А. Производство пространства / Пер. с фр. М.: Streike Press, 2015. 432 с.

5. Малахов И.З. Мусульманское образовательное религиозное учреждение как местная мусульманская организация // Этнос. Общество. Цивилизация: III Кузеевские чтения. Уфа: ИЭИ УНЦ РАН, 2012. С. 221–223.

6. Национальный архив Республики Башкортостан. Ф. Р-1252 (НКВД БАССР). Оп. 1. Д. 252, 255, 256, 257, 347, 348.

7. Свидетельство о государственной регистрации базы данных № 2025620192 Российская Федерация. Члены приходов уфимских мечетей по данным «религиозной переписи» НКВД 1923 года: заявл. 26.12.2024: опубл. 14.01.2025 / А.Б. Юнусова.

8. Серто Мишель де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / Мишель де Серто; пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. 330 с. (Серия «Прагматический по ворот». Вып. 5.

9. Этно-демографические и социальные характеристики членов мусульманских и православных религиозных организаций г. Уфы (некоторые результаты пилотного опроса) / А.Н. Кляшев, А.Б. Юнусова, Э.Н. Батыршина и др. // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2018. № 3(15). С. 1–26.

10. Юнусова А.Б. Мусульманское население Уфы. Анализ и визуализация данных «религиозной переписи» НКВД 1923 года // Историческая информатика. 2022. № 3.

© Юнусова А.Б., 2026

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ:

Абдрафикова Гульнара Хависовна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник, заведующая отделом восточных рукописей Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Абсалямов Юлай Маратович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела истории и истории культуры Башкортостана Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Абсалямова Юлия Аликовна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела этнологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Абсетерова Улдайхан Караматдиновна – докторант Каракалпакского научно-исследовательского Института гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан, г. Нукус, Республика Каракалпакстан Республики Узбекистан.

Абубакирова Залифа Гарифулловна – младший научный сотрудник отдела восточных рукописей Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Авдашкин Андрей Александрович – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнологии и антропологии Института гуманитарных исследований ПФИЦ Уро РАН, г. Пермь, Россия.

Акимниязова Гульназ Абдинайимовна – доктор философии по историческим наукам PhD, доцент Нукусского государственного педагогического Института им. Ажинияза, г. Нукус, Республика Каракалпакстан Республики Узбекистан.

Аккубеков Рашит Юмадилович – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела восточных рукописей Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Алексушин Глеб Владимирович – доктор исторических наук, профессор, доцент ФГАОУ ВО «Самарский государственный экономический университет», г. Самара, Россия.

Аллабердиева Ляле Агагелдиевна – старший преподаватель кафедры истории и обществоведения Марыйской педагогической школы им. Х. Дерьяева, г. Мары, Туркменистан.

Аминев Закирьян Галимьянович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра социокультурного мониторинга Института башкирской энциклопедии ГБНУ «Академия наук Республики Башкортостан», г.Уфа, Россия.

Анарбекова Венера Эркинбековна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Жалал-Абадского государственного университета им. Б. Осмонова, г. Манас, Кыргызская Республика.

Анарбаева Гульназ Араповна – кандидат исторических наук, доцент, заведующая отделением гуманитарно-педагогического отделения индустриально-педагогического колледжа Ошского государственного университета, г. Ош, Кыргызская Республика.

Астраханцева Анна Владимировна – студентка 3-го курса ФГАОУ ВО «Казанский Приволжский федеральный университет» КФУ, г. Казань, Россия.

Асылгужин Хасан Рафильевич – студент факультета международных отношений Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, г. Астана, Республика Казахстан.

Атдаев Сердар Джумаевич – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Института истории и археологии Академии наук Туркменистана, г. Ашхабат, Туркменистан.

Ахатов Газиз Аманжолович – старший научный сотрудник отдела археологии эпохи средневековья Института археологии имени А.Х. Маргулана, г. Алматы, Республика Казахстан.

Ахмадиев Фарит Вафиевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела литературоведения Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Ахмадиева Наркас Вафиевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела новейшей истории Башкортостана Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Ахметова Миляуша Ансаровна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник лаборатории многофакторного гуманитарного анализа и когнитивной филологии Федерального исследовательского центра «Казанский научный центр Российской академии наук», г. Казань, Россия.

Бахшиев Илшат Интизам оглы – кандидат исторических наук, и.о. директора Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Баязитова Розалия Рафкатовна – доктор исторических наук, заместитель директора по научной работе, главный научный сотрудник отдела этнологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Бекджаев Тагандурды Бекджаевич – кандидат филологических наук, председатель центра «Язык и литература», старший преподаватель кафедры туркменского языка Туркменского государственного университета им. Махтумкули, г. Ашхабат, Туркменистан.

Беленов Николай Валерьевич – кандидат педагогических наук, доцент кафедры информационно-коммуникационных технологий в образовании ФГБОУ ВО «Самарский государственный социально-педагогический университет», г. Самара, Россия.

Беселия Алена Олеговна – ассистент преподавателя кафедры английского языка и профессиональных коммуникаций факультета иностранных языков Каспийского гуманитарного института ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева», г. Астрахань, Россия.

Бисембаев Арман Ауганович – кандидат исторических наук, доцент АРГУ им. К. Жубанова, ведущий научный сотрудник Института археологии имени А.Х. Маргулана, г. Алматы, Республика Казахстан.

Блатова Ольга Юрьевна – кандидат искусствоведения, доцент кафедры архитектуры и реконструкции городской среды ФГБОУ ВО «Новосибирский государственный архитектурно-строительный университет Сибстрин», г. Новосибирск, Россия.

Буляков Ильнур Ильдусович – кандидат исторических наук, заведующий отделом истории и истории культуры Башкортостана Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Булякова Гульсасак Ваисовна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Научно-производственного центра по охране и использованию недвижимых объектов культурного наследия Республики Башкортостан, г. Уфа, Россия.

Бухарова Гульнур Харуновна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела языкознания Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Валиева Мадина Раилевна – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела прикладной лингвистики и диалектологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Вильданов Айнур Рафилевич – аспирант Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Винокурова Лилия Иннокентьевна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск, Россия.

Винокурова Надежда Ивановна – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела якутского языка Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск, Россия.

Газизова Альфия Рауфовна – соискатель отдела языкознания Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Гайнуллин Данир Ахмадеевич – директор Научно-производственного центра по охране и использованию недвижимых объектов культурного наследия Республики Башкортостан, г. Уфа, Россия.

Гайсина Фанира Фасхетдиновна – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела фольклористики Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Гасанов Эльнур Лятиф оглу – доктор философии по историческим наукам PhD, главный специалист Президиума Гянджинского отделения Национальной академии наук Азербайджана, г. Гянджа, Азербайджанская Республика.

Гаухман Михаил Владимирович – кандидат исторических наук, заместитель директора по научной работе Национального музея Республики Башкортостан, г. Уфа, Россия.

Гиззатуллин Юлай Салаватович – студент 2-го курса магистратуры Института исторического, правового и социально-гуманитарного образования ФГБОУ ВО «Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы», г. Уфа, Россия.

Гимашева Гульдания Миннигалиевна – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела языкознания Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Грицай Людмила Александровна – доктор педагогических наук, доцент кафедры теории и истории педагогики ФГБОУ ВО «Ярославский государственный педагогический университет им. К.Д. Ушинского», г. Ярославль, Россия.

Даминева Диля Раилевна – младший научный сотрудник отдела восточных рукописей Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Даутова Роза Ахметовна – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела фольклористики Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Дониёров Алишер Худайбердиевич – доктор исторических наук, профессор кафедры истории и источниковедении народов Центральной Азии Ташкентского государственного университета востоковедения, г. Ташкент, Республика Узбекистан.

Душенкова Татьяна Рудольфовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела филологических исследований Удмуртского института истории, языка и литературы Удмуртского ФИЦ УрО РАН, г. Ижевск, Россия.

Дьячковский Федор Николаевич – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела якутского языка Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск, Россия.

Ефремов Дмитрий Александрович – кандидат педагогических наук, доцент, проректор по воспитательной работе ФГБОУ ВО «Воронежский государственный педагогический университет», г. Воронеж, Россия.

Жолдасбаева Гулнара Рашидовна – докторант Каракалпакского научно-исследовательского Института гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан, г. Нукус, Республика Каракалпакстан Республики Узбекистан.

Жолдасбаева Гулнара Азат кызы – докторант Каракалпакского научно-исследовательского Института гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан, г. Нукус, Республика Каракалпакстан Республики Узбекистан.

Зайнуллина Гульшат Ильфатовна – кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник центра регионоведения и социокультурных исследований Института татарской энциклопедии и регионоведения им. М. Хасанова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Россия.

Зинурова Рафиля Рафкатовна – младший научный сотрудник отдела фольклористики Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Иванов Глеб Андреевич – младший научный сотрудник НОЦ «Ресурсный центр «Всемирное культурное наследие» ФГАОУ ВО «Казанский Приволжский федеральный университет», г. Казань, Россия.

Игдавлетов Ильшат Сулейманович – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела восточных рукописей Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Изиляев Александр Аркадьевич – краевед, с. Большесухоязово Мишкинского района Республики Башкортостан, Россия.

Илимбетова Азалия Фаттаховна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Искандарова Светлана Айратовна – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела восточных рукописей Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Исламова Резеда Харисовна – младший научный сотрудник отдела этнологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Исянгулов Шамиль Наилевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела новейшей истории Башкортостана Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Ишегулова Алсыу Минифариевна – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела языкознания Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Ишемгулов Мурат Нилевич – кандидат исторических наук, начальник Управления национального образования Министерства просвещения Республики Башкортостан, г. Уфа, Россия.

Казанчиев Александр Дмитриевич – кандидат исторических наук, ученый секретарь Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, старший научный сотрудник отдела новейшей истории Башкортостана Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Камалетдинов Далмир Азгарович – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела этнополитологии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Квилинкова Елизавета Николаевна – доктор исторических наук, доцент, главный научный сотрудник отдела народоведения Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси, г. Минск, Республика Беларусь.

Кисагулов Антон Владимирович – научный сотрудник Лаборатории проблем сохранения биоразнообразия и ООПТ Института экологии растений и животных УрО РАН, г. Екатеринбург, Россия.

Кокоулин Владислав Геннадьевич – доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры общественных наук Новосибирского юридического института филиала Томского государственного университета, главный редактор научно-исторического журнала «Сибирский Архив», г. Новосибирск, Россия.

Кортунов Алексей Иванович – кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной и всеобщей истории Института исторического, правового и социально-гуманитарного образования ФГБОУ ВО «БГПУ им. М. Акмуллы», г. Уфа, Россия.

Котов Вячеслав Георгиевич – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела археологических исследований Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Кржижевский Михаил Владиславович – кандидат исторических наук, доцент кафедры маркетинга, логистики и рекламы Института маркетинга, логистики и сервиса ФГАОУ ВО «Самарский государственный экономический университет», г. Самара, Россия.

Круглов Евгений Анастасович – кандидат исторических наук, независимый исследователь, г. Уфа, Россия.

Кунафин Гиниятулла Сафиуллович – доктор филологических наук, профессор, член-корреспондент Академии наук РБ, г. Уфа, Россия.

Курбанова Земфира Ибрагимовна – доктор исторических наук, профессор, заведующая отделом этнографии Каракалпакского научно-исследовательского Института гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан, г. Нукус, Республика Каракалпакстан Республики Узбекистан.

Кутуев Александр Сергеевич – аспирант Удмуртского Института истории, языка и литературы Удмуртского ФИЦ УрО РАН, г. Ижевск, Россия.

Куфтерин Владимир Владимирович – доктор биологических наук, ведущий научный сотрудник Центра антропоэкологии Ордена Дружбы народов Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, г. Москва, Россия.

Латыпов Фарит Рафгатович – кандидат технических наук, доцент кафедры гидрогазодинамики трубопроводных систем и гидромашины факультета трубопроводного транспорта ФГБОУ ВО «Уфимский государственный нефтяной технический университет», г. Уфа, Россия.

Лебедева Елена Александровна – репетитор ООО «Фоксфорд», г. Саранск, Россия.

Любичанковский Сергей Валентинович – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института истории СО РАН, г. Новосибирск, Россия.

Маликов Айнур Айдарович – младший научный сотрудник отдела новейшей истории Башкортостана Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Маннапов Марсель Муритович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, заведующий отделом этнологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Маннапова Гульзада Динисламовна – заместитель директора по воспитательной работе, учитель истории МАОУ Школа № 88, г. Уфа, Россия.

Махмудов Альберт Рафилевич – аспирант Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Мигранова Эльза Венеровна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Мингалиев Арслан Хайрутдинович – заведующий Этнографическим музеем Дирекции музеев КФУ, младший научный сотрудник НОЦ «Всемирное наследие» КФУ, г. Казань, Россия.

Миронов Кирилл Александрович – студент 4-го курса направления подготовки «История» ФГБОУ ВО «МГУ им. Н.П. Огарева», г. Саранск, Россия.

Михайлов Денис Андреевич – стажер-исследователь научно-вспомогательного отдела учета и хранения научных фондов Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Мокшина Елена Николаевна – доктор исторических наук, профессор кафедры истории России ФГБОУ ВО «Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева», г. Саранск, Россия.

Муратова Римма Талгатовна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела языкознания Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Набиуллина Гульнур Мирзаевна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела литературоведения Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Надергулов Минлегали Хусаинович – доктор филологических наук, главный научный сотрудник, заведующий отделом литературоведения Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Нафикова Сулпан Рамилевна – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела языкознания Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Невзоров Сергей Геннадьевич – кандидат исторических наук, доцент военного учебного центра ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный университет», г. Оренбург, Россия.

Нечвалода Алексей Иванович – научный сотрудник отдела этнологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Нечвалода Елена Евгеньевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Николаев Сергей Юрьевич – младший научный сотрудник отдела археологических исследований Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Нурутдинова Аида Рустамовна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры контрастивной лингвистики Института филологии и межкультурной коммуникации ФГАОУ ВО «Казанский Приволжский федеральный университет», г. Казань, Россия.

Орозобекова Жылдыз Калмашевна – доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник отдела «Манас», фольклора и акынской поэзии Института языка и литературы имени Ч. Айтматова Национальной академии наук Кыргызской Республики при Президенте Кыргызской Республики, г. Бишкек, Кыргызская Республика.

Пальгов Сергей Юрьевич – кандидат исторических наук, профессор, главный специалист отдела нематериального культурного наследия ГБУК «Волгоградский областной центр народного творчества», г. Волгоград, Россия.

Петров Игорь Георгиевич – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Псянчин Айбулат Валиевич – доктор географических наук, главный научный сотрудник отдела этнологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Рафикова Янина Валерьевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела археологических исследований Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Рахматуллина Зугура Ягануровна – доктор философских наук, профессор, директор Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Русланов Евгений Владимирович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела археологических исследований Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Сабиров Ильмир Амирович – аспирант отдела языкознания Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Сабирова Зухра Рамильевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела новейшей истории Башкортостана Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Савельев Никита Сергеевич – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела археологических исследований Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Савельева Анна Геннадьевна – младший научный сотрудник отдела археологических исследований Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Салихов Азамат Ахатович – студент 2 курса Государственного академического университета гуманитарных наук, г. Москва, Россия.

Салихов Ахат Губаевич – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела восточных рукописей Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Салмин Антон Кириллович – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра европейских исследований ФГБУН «Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН», г. Санкт-Петербург, Россия.

Сальманов Азат Салаватович – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела этнологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Самситдинов Ильфат Закиевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России, историографии и источниковедения Института истории и государственного управления Уфимского университета науки и технологий, г. Уфа, Россия.

Самситдинов Ильнур Закиевич – заместитель начальника по работе с личным составом МВД по ГО ЗАТО, г. Межгорье, Россия.

Сафин Фаиль Габдуллович – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник отдела этнополитологии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Сафин Флорид Фаилевич – аспирант отдела этнологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Святкин Михаил Ильич – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры истории России ФГБОУ ВО «МГУ им. Н.П. Огарева», г. Саранск, Россия.

Сейдаметова Гульнара Утарбаевна – доктор философии по историческим наукам PhD, доцент Каракалпакского государственного университета им. Бердаха, г. Нукус, Республика Каракалпакстан Республики Узбекистан.

Скрябина Алевтина Афанасьевна – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела якутского языка Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск, Россия.

Сулейманова Рима Нугамановна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник, заведующая отделом новейшей истории Башкортостана Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Тажетдинова Багила Нургалиевна – докторант Каракалпакского научно-исследовательского Института гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан, г. Нукус, Республика Каракалпакстан Республики Узбекистан.

Томилов Николай Аркадьевич – доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Омской лаборатории археологии, этнографии и музееведения Института археологии и этнографии СО РАН, г. Омск, Россия.

Турдыбаев Конакбай Кеулимжаевич – доктор филологических наук, профессор Каракалпакского государственного университета им. Бердаха, г. Нукус, Республика Каракалпакстан Республики Узбекистан.

Тяпкова Анна Ивановна – кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник ГНУ «Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси», г. Минск, Республика Беларусь.

Урожаева Татьяна Петровна – кандидат исторических наук, научный сотрудник лаборатории исторической и политической демографии ФГБОУ ВО «Иркутский государственный университет», г. Иркутск, Россия.

Фатхутдинова Айгуль Ильясовна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнополитологии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Хабибуллин Эдуард Ильдарович – научный сотрудник геопарка ЮНЕСКО «Янган-Тау», д. Комсомол Салаватского района РБ, Россия.

Хаванский Алексей Иванович – кандидат исторических наук, научный сотрудник, ТОО «Archaeology-kz», г. Алматы, Республика Казахстан.

Хакимов Салават Хизбович – кандидат исторических наук, доцент кафедры государственно-правовых дисциплин ФГКОУ ВО «Уфимский юридический институт МВД России», г. Уфа, Россия.

Хакимьянова Айгуль Мужавировна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела фольклористики Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Ходжамаммедов Мекан Мерданович – преподаватель кафедры информационных технологий Государственного энергетического Института Туркменистана, г. Мары, Туркменистан.

Хожаниязова Гулшана Муратбаевна – доктор философии по историческим наукам PhD., и.о. доцента кафедры истории и общественных наук факультета инновационных технологий Университета инновационных технологий, г. Ходжейли, Республика Каракалпакстан Республики Узбекистан.

Хоммыев Тойлы Бабагельдыевич – старший преподаватель кафедры истории Туркменистана исторического факультета Туркменского государственного университета им. Махтумкули, г. Ашхабат, Туркменистан.

Хурмаев Анвар Альбертович – младший научный сотрудник отдела археологических исследований Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Хусаинов Салават Мирсадырович – научный сотрудник отдела литературоведения Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Хусаинова Гульнур Равиловна – доктор филологических наук, главный научный сотрудник, заведующая отделом фольклористики Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Хусаинова Софья Салаватовна – ассистент Гуманитарного института высшей школы международных отношений Санкт-Петербургского политехнического унивеситета имени Петра Великого, г. Санкт-Петербург, Россия.

Чаптыкова Юлия Иннокентьевна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник сектора фольклора Хакасского научно-исследовательского Института языка, литературы и истории СО РАН, г. Абакан, Россия.

Чебодаева Маина Петровна – кандидат искусствоведения, научный сотрудник лаборатории генеалогических исследований Хакасского научно-исследовательского Института языка, литературы и истории СО РАН, г. Абакан, Россия.

Чжан Цилинь – магистр кафедры всеобщей истории и археологии ФГБОУ ВО «Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого», г. Тула, Россия.

Шарапова Ильсюяр Рамзисовна – кандидат философских наук, научный сотрудник отдела истории и истории культуры Башкортостана Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Шарипов Ренарт Глюсович – кандидат философских наук, научный сотрудник отдела этнологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Шумилов Евгений Николаевич – кандидат исторических наук, г. Пермь, Россия.

Шутова Надежда Ивановна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела исторических исследований Удмуртского Института истории, языка и литературы Удмуртского ФИЦ УрО РАН, г. Ижевск, Россия.

Шушунова Елена Валерьевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории и археологии ФГБОУ ВО «Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого», г. Тула, Россия.

Щербаков Дмитрий Сергеевич – магистрант 2-го курса Воронежского государственного педагогического университета, г. Воронеж, Россия.

Юнусова Айслу Билаловна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела религиоведения Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Юнусова Фирдаус Бариевна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела литературоведения Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Юсупов Юлдаш Мухамматович, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, заведующий Центром социокультурного анализа Института стратегических исследований ГБНУ «Академия наук Республики Башкортостан», г. Уфа, Россия.

Юсупова Лейсан Рамзилевна – преподаватель русского языка и литературы ГАПОУ «Казанский колледж технологии и дизайна», г. Казань, Россия.

Ягафаров Ринат Галимьянович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела фольклористики Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Ягафарова Гульназ Нурфаезовна – доктор филологических наук, главный научный сотрудник отдела языкознания, заведующая отделом языкознания Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН, г. Уфа, Россия.

Ярцев Сергей Владимирович – доктор исторических наук, руководитель Центра археологических исследований «Киммерия», профессор кафедры всеобщей истории и археологии Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого, г. Тула, Россия.

СОДЕРЖАНИЕ

СЕКЦИЯ 1

АНТРОПОЛОГИЯ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ: НОВЫЕ ПОДХОДЫ И НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ. ВКЛАД Р.М. ЮСУПОВА В ГУМАНИТАРНУЮ НАУКУ

Аминев З. Г.
Иранский компонент в этногенезе башкир и вклад антрополога Р.М. Юсупова в его изучение……..……..……..4
Бахшиев И. И.
Р.М. Юсупов и палеоантропологическое изучение населения эпохи бронзы Южного Урала (краткий обзор)……..……...…..8
Баязитова Р. Р.
Вклад Р.М. Юсупова в антропологическое и этнографическое изучение башкир…….....……11
Булякова Г. В.
Научно-исследовательская работа в рамках реализации проекта Евразийского музея кочевых цивилизаций (2022–2026 гг.): итоги и перспективы……..……...17
Исламова Р. Х.
Краниологическая и фотографическая коллекции Р.М. Юсупова как антропологический источник……..…….....20
Кутуев А. С.
Антропологические материалы курганов мрясимовского типа Южного Предуралья в исследованиях Р.М. Юсупова……..……..…..22
Маннапов М. М.
Из истории формирования краниологической коллекции отдела этнологии ИИЯЛ УФИЦ РАН…….....…….27
Маннапов М. М., Маннапова Г. Д.
Рисунки, зарисовки и схемы из документального наследия ученого-антрополога Р.М. Юсупова.....36
Мигранова Э. В., Илимбетова А. Ф.
Основоположник башкирской школы антропологии: к 75-летию Рината Мухаметовича Юсупова.....42
Михайлов Д. А., Нечвалода А. И.
Комплексный подход к реконструкции внешности: от краниометрических признаков к пластическому портрету индивида из поселения Степное (раскопки 2021 г., погребение 2, скелет 1).....49
Нечвалода А. И., Куфтерин В. В.
Вновь о черепе из пещеры Шульган-Таш.....55
Рафикова Я. В.
Парные погребения срубной культуры Оренбургского Приуралья…….....60
Сабирова З. Р.
Актуальность антропологических исследований Р.М. Юсупова: от краниологии башкир до реконструкции черепа Шейхзады Бабича.....64

СЕКЦИЯ 2

АРХЕОЛОГИЯ. ЭТНОГЕНЕЗ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Асылгужин Х. Р., Юсупов Ю. М.
Отражение политонима «Башкирская орда» (Baschirdorum orda) на исторических картах и официальных документах.....68
Бисембаев А. А., Хаванский А. И., Ахатов Г. А.
Памятники периода Улуса Джучи бассейна р. Кобда (некоторые итоги исследования)……..73
Бисембаев А. А., Хаванский А. И.
Работы на объектах первых веков н.э. среднего течения р. Уил.....78
Кисагулов А. В., Русланов Е. В.
Хозяйственно-экономическая модель и торговые связи населения чияликской культуры Южного Урала по остеологическим данным с селища Ябалаклы-1.....84
Кокоулин В. Г.
Таштыкская археологическая культура и этногенез сибирских (енисейских) кыргызов (II в. до н.э. – V в. н.э.).....87
Котов В. Г.
Роль миграций в формировании населения конца верхнего палеолита Южного Урала…….91
Рахматуллина З. Я.
Золотая Орда и башкиры: особенности социокультурного взаимодействия.....97
Русланов Е. В.
Элементы материальной культуры башкир Зилаирского плато по археолого-этнографическим данным.....100
Савельев Н. С.
Археолого-этнографическое изучение территории Зилаирского плато (предварительные результаты полевых работ 2026 г.)……....103
Савельев Н. С., Савельева А. Г.
Чугунные котлы с башкирских поселений XVIII–XIX вв.: вопросы типологии, производства и происхождения.....107
Салмин А. К.
История савиро-хазарских взаимоотношений.....112
Сальманов А. С.
Та-табы и байси: к поискам истоков объединения табын.....118
Хабибуллин Э. И. О кыпчакско-мадьярском родстве с точки зрения исследования генофонда……..123
Хурмаев А. А.
Памятники эпохи камня Зилаирского плато..... 127
Хурмаев А. А., Николаев С. Ю.
Кара-якуповская стоянка эпохи энеолита и позднего средневековья в лесостепном Предуралье: предварительные результаты комплексных исследований 2023–2025 гг.....130
Шумилов Е. Н.
Лендзяне – поляне – русины (о судьбе одного славянского племени).....133
Шутова Н. И.
Формирование удмуртского этноса в Средневековье – XVII–XVIII вв.....136
Ярцев С. В., Чжан Цилинь, Шушунова Е. В.
К вопросу об этнической идентификации погребенных в некрополе Тилля-тепе.....139

СЕКЦИЯ 3

МАТЕРИАЛЬНАЯ И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ЕВРАЗИИ В ДИАЛОГЕ МИРОВЫХ КУЛЬТУР

Абсалямова Ю. А.
Башкирские женские коллективы «*Ағинәйҙәр*» как социокультурный феномен.....144
Абсетерова У. К.
Магические верования каракалпаков, связанные с водой.....148
Акимниязова Г. А.
Базар в Каракалпакстане как социокультурный феномен.....151
Аккубеков Р. Ю.
История первого башкирского пчелиного завода с рамочными ульями.....154
Анарбекова В. Э., Анарбаева Г. А.
Культ солнца и архаические верования в узбекском народном дастане «Ойсулув»: историко-этнографические особенности.....158
Блатова О. Ю.
Формирование культурно-духовных ценностей католиков в Барнауле через призму костёла ……..…….163
Дониёров А. Х.
Историография материальной культуры Узбекистана: смена исследовательских парадигм (XIX–XXI вв.)…….……166
Жолдасбаева Г. А.
Этнографические аспекты образа коня в каракалпакских героических эпосах……170
Жолдасбаева Г. Р.
Традиционная кухня каракалпаков как отражение историко-культурных процессов и экологической адаптации ……..174
Изиляев А. А.
Образ кукушки в похоронно-поминальных обрядах марийцев Республики Башкортостан…178
Илимбетова А. Ф.
Камень в народной медицине башкир……..……183
Кржижевский М. В.
Реалии башкирской культуры в этнографических коллекциях г. Самары…….……189
Круглов Е. А., Мигранова Э. В.
Игра как форма знания: культурные герои Паламед и Аминбек……192
Курбанова З. И.
Параллели в традициях подготовки к смерти у каракалпаков и башкир……..……200
Нечвалода Е. Е.
Башкирский женский костюм XVIII в. по материалам П.С. Палласа (обращение к первоисточнику)……..205
Пальгов С. Ю.
Обряд опахивания села от холеры у верховых казаков Новониколаевского района Волгоградской области……..……..…….....209
Петров И. Г.
Наиль Валеевич Бикбулатов и его вклад в создание Музея археологии и этнографии г. Уфы……..212
Псянчин А. В.
Исследования культуры башкир в деятельности Комиссии по изучению племенного состава населения России и Башкирской комплексной экспедиции АН СССР ……215
Святкин М. И., Миронов К. А.
Религиозные представления мордвы-мокши Нововерхиссенского сельского поселения

Инсарского района Республики Мордовия: история и современность……..…….……..218
Скрябина А. А.
Узоры и орнаменты традиционной якутской утвари: лексико-семантические особенности……...……..…221
Тажетдинова Б. Н.
Виды подарков в традиционных отношениях гостеприимства у каракалпаков……..……226
Ходжамаммедов М. М.
Национальная одежда и семейные традиции туркменского народа: история и культурное значение……..…….229
Хожаниязова Г. М.
Каракалпакская демонология и шаманизм: образы, функции и ритуальная практика порханов……...…...232
Хоммыев Т. Б.
«Шункарнама», посвященная ловчим птицам и практике народной ветеринарии……...…234
Шарапова И. Р.
«Курмас-байрам» – праздник башкирского народа сквозь столетия…….....238
Шарипов Р. Г.
Древнетюркские каменные изваяния и проблема распространения тюркской каменной скульптуры эпохи средневековья на Южном Урале…….....241

СЕКЦИЯ 4

ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА У НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

Абдрафикова Г. Х.
Новелла в башкирской литературе…….……...…245
Абубакирова З. Г.
Женские имена в метрических книгах дд. Кузебеково, Мурзабаево Зианчуринского района РБ……...…...……247
Астраханцева А. В., Мингалиев А. Х.
Репрезентация нанайцев в советском кинематографе: деколониальный анализ……...……250
Ахмадиев Ф. В.
Повесть Амира Аминева «Чужой» как попытка создания жанра «повести-диссертации»…….....……253
Ахметова М. А.
Тема голода 1921 года в творчестве Хади Такташа…….....257
Беселия А. О.
Лексико-семантические способы создания образов героев в романе Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» (опыт представления мультидисциплинарного проекта на английском языке)……..……260
Грицай Л. А.
Бардовская песня Елены Фроловой как форма сохранения и трансляции национальной духовной идентичности……..…….……....263
Ғайсина Ф. Ф.
Башҡорт фольклорында эсхатологик риүәйәттәрҙең үҙенсәлеге……..……..…267
Даминева Д. Р.
«Кыссас ал-анбийа» Рабгузи, хранящийся в фонде восточных рукописей им. Г.Б. Хусаинова ИИЯЛ УФИЦ РАН……..…….....270
Даутова Р. А.
Собирание, издание и изучение башкирского детского фольклора…...……272

Зайнуллина Г. И.
Национальные театры России: предназначение и репертуарная политика……..…….276
Зинурова Р. Р.
Отражение тотемизма в башкирских богатырских сказках (на примере волка)……..……..…279
Игдавлетов И. С.
Восток в описаниях башкирских паломников конца XIX – начала XX в.....281
Искандарова С. А.
Шежере рода бушман-кипчак из д. Муллагулово Мелеузовского района РБ……..…….284
Ишегулова А. М.
Пословицы и поговорки в научных текстах Гайсы Хусаинова…….…..…288
Кунафин Г. С.
Роль М. Гафури в развитии манифестационно-публицистического типа поэзии в башкирской литературе……...…290
Лебедева Е. А.
Эпическая песня в мордовском фольклорном репертуаре…….……295
Махмудов А. Р.
Формирование визуального канона башкир: источники, реплики, культурные контексты……298
Набиуллина Г. М.
Концепция единства староверов с природой в трилогии «Золото Алдана»
К. Зиганшина……...300
Надергулов М. Х.
Художественный мир Гали Сокорыя: поэтика многообразия…….....303
Орозобекова Ж. К.
Эволюция нарративной структуры народного эпоса в романический жанр…….……308
Турдыбаев К. К.
Сюжетные и образные параллели в каракалпакском дастане «Едиге» и башкирском эпосе «Идукай и Мурадым»…….....313
Хакимьянова А. М.
Песенное наследие Яхьи Акмурзина в контексте башкирской сэсэнской традиции……...…317
Хусаинов С. М.
М.И. Уметбаев об этнонимах башкирского народа…….…....321
Хусаинова Г. Р.
Об отражении исторических событий XIII–XV вв. в башкирском фольклоре……..324
Чебодаева М. П.
Образ богини Умай (Ымай) в декоративно-прикладном искусстве хакасов…….329
Юнусова Ф. Б.
Служение поэзии (о творчестве К. Киньябулатовой)……...…334
Юсупова Л. Р.
Мировое дерево как универсалия духовной культуры народов Евразии: от мифа к литературе……...…338

СЕКЦИЯ 5

ЯЗЫКОВЫЕ КОНТАКТЫ И КУЛЬТУРНЫЙ ТРАНСФЕР В ЕВРАЗИЙСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Аллабердиева Л. А.
Хорезмийский язык в дипломатической и повседневной практике Хорезма эпохи Мамунидов……..343

Бекджаев Т. Б.
Роль духовной культуры народа в возникновение фразеологизмов (на примере туркменской фразеологии)……..……..……...347
Беленов Н. В.
К вопросу о заимствованиях из языка вяда в чувашском языке……..……..….350
Бухарова Г. Х.
Актуальные проблемы функционирования топонимов в ономастическом пространстве Республики Башкортостан…….……353
Валиева М. Р.
Лексема AJAQ в составе диалектных слов: этимология и древние фиксации……..……359
Винокурова Н.И.
Отсубстантивные прилагательные на -лаах в якутском языке: от обладания к качественности……..…….364
Ғәзизова Ә. Р., Йәғәфәрова Г. Н.
Һүҙҙәрҙең лексик ярашлығы тураһында…….....368
Душенкова Т. Р.
К семантике выражения *Зэмлыкез горд (тӧдьы) скал нюлэм*……..……..…..373
Дьячковский Ф. Н.
Номинации посуды и кухонной утвари якутского языка в сравнении с тунгусо-маньчжурскими языками…….....376
Муратова Р.Т.
Частотная лексика публицистического корпуса Машинного фонда башкирского языка..…..379
Нафикова С. Р.
Невербальные особенности этикетных формул в башкирском и русском языках……...…382
Нафикова С. Р., Гимашева Г. М.
Культурные единицы как структурные компоненты диалога: принципы репрезентации и функции……..…….…385
Нурутдинова А. Р.
Мир, данный в ощущениях (корпусное исследование низкочастотных сенсорных кластеров в русской паремиологии)…….……..…389
Сабиров И. А.
Характеристика интеллектуальных особенностей человека фразеологическими средствами башкирского языка……..…..……..394
Фатхутдинова А. И., Вильданов А. Р.
Башкирская молодежь в цифровом пространстве: язык и этническая идентичность (по данным этносоциологических опросов 2018 и 2025 гг.)……395
Ягафарова Г. Н.
Соматическая лексика в составе пословиц башкирского языка как оценочная характеристика человека…….……..……399

СЕКЦИЯ 6

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ЭТНОСОЦИОЛОГИИ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Абсалямов Ю.М.
Цифровая реконструкция историко-этнологического наследия Южного Урала.....403
Авдашкин А. А.
Вьетнамская община в Уфе: потенциал применения устной истории……..……....407
Атдаев С. Д.
Эзиз-сердар и его роль в событиях 1884 г. в Мерве.....410

Ахмадиева Н. В.
Башкирия в условиях перестройки: позиция Рескома КП РСФСР (февраль–апрель 1991 г.)…...414
Буляков И. И., Гайнуллин Д. А.
Легитимация ногайской власти над башкирами и её отражение в эпосе «Идукай и Мурадым»…….418
Винокурова Л. И. Пространство повседневности сельской Якутии: источники и междисциплинарные подходы к изучению…….....421
Гасанов Э. Л.
Об исследовании характерных факторов этнической идентичности русскоязычной казахской молодежи.....424
Гаухман М. В.
Географические и политические вызовы в истории Башкортостана: интеграция в евразийские державы……...428
Гиззатуллин Ю. С., Кортунов А. И.
Взаимоотношения русской администрации с местными народами во второй половине XVI–XVII вв. (на примере воеводского управления в городах Поволжья и Урала)……..……432
Иванов Г. А.
Религиозное разнообразие русского населения Саратовской губернии в XIX – начале XX в.: учет и практика……...……435
Исянгулов Ш. Н.
Рождаемость в Башкортостане в постсоветский период (этнический аспект)……..439
Ишемгулов М. Н.
Башкиры за пределами Республики Башкортостан: динамика численности и расселения по данным переписей населения 1979–2020 гг.....443
Казанчиев А. Д.
Депутаты и избиратели: проблемы в области образования в БАССР в 1960–1980-х гг…...….447
Камалетдинов Д. А., Сафин Ф. Ф.
Этносоциальная стратификация населения Башкортостана: самооценки положения этнических групп на шкалах богатства, престижа и власти……..……451
Квилинкова Е. Н.
Этническая идентичность башкир Беларуси: содержание образов «свой – другой» в условиях диаспоры…….....455
Киселев И. В.
Русские студенты в немецких университетах XVIII – первой половины XIX века: философский анализ трансляции знаний и формирования идентичности……..…..…459
Латыпов Ф. Р.
Шедевр метафоричности – иберийская рекламная надпись LIRIA XL на декорированном калафе из Лирии…….....461
Любичанковский С. В.
Эволюция образа казахов в отчетах оренбургских губернаторов (1842–1914 гг.)……..……465
Маликов А. А.
Социальная поддержка участников и инвалидов Великой Отечественной войны в первые послевоенные годы…….....469
Мокшина Е. Н.
Из истории Чуфаровского монастыря Республики Мордовия……473
Невзоров С. Г.
Коллективный подвиг: социокультурный и моральный аспекты……...…477
Салихов А. Г., Салихов А. А.
Историко-этнографические материалы по деревне Бекешево Кугарчинского района РБ…...480
Самситдинов И. З., Самситдинов И. З.
Воинская культура и право: нормативное закрепление служебных традиций в диалоге евразийских цивилизаций…….……486

Сафин Ф. Г.
Социальные факторы формирования общероссийской идентичности населения Башкортостана.....489
Сейдаметова Г. У.
Причины переселения башкир в Южное Приаралье.....493
Сулейманова Р. Н.
Меры поддержки детства в Башкортостане в условиях современных вызовов……...497
Тяпкова А. И.
Фестивальная культура Беларуси как пространство этнокультурного взаимодействия с Россией……500
Урожаева Т. П.
Особенности миграции граждан Узбекистана в Иркутскую область в 2000–2010 гг…….….504
Хакимов С. Х.
На ответственных постах в период становления Башкирской Республики (штрихи к биографии Исмагила Хусаиновича Султанова (1890–1927))…….……507
Хусаинова С. С.
К вопросу о евразийской идентичности……..……510
Щербаков Д. С., Ефремов Д. А.
Военное училище как модель институциализированного сообщества: этнографический анализ механизмов формирования коллективной идентичности курсантов из народов Евразии……...…….513
Юнусова А. Б.
Цифровая антропология города: методология пространственного анализа конфессиональной общины в столетней динамике (Уфа, 1923–2017)……..…….518

Сведения об авторах……...……524

Содержание……533

При подготовке электронного издании использовались следующие программные средства:

- Adobe Acrobat − текстовый редактор;
- Microsoft Word – текстовый редактор

Все права защищены. Книга или любая её часть не может быть скопирована, воспроизведена в электронной или механической форме, в виде фотокопии, записи в память ЭВМ, репродукции или каким-либо иным способом, а также использована в любой информационной системе без получения разрешения от издателя. Копирование, воспроизведение и иное использование книги или её части без согласия издателя является незаконным и влечёт уголовную, административную и гражданскую ответственность

Научное издание

ЮСУПОВСКИЕ ЧТЕНИЯ: ЭТНОГЕНЕЗ. ИСТОРИЯ. КУЛЬТУРА

Материалы V Международной научной конференции,
посвященной памяти Рината Мухаметовича Юсупова
г. Уфа, 12–15 ноября 2026 г.

Составители:
Ю.А. Абсалямова, А.Ф. Илимбетова, Э.В. Мигранова

Компьютерная верстка:
Ю.А. Абсалямова, А.Ф. Илимбетова

Разработка и дизайн обложки:
Б.С. Ишемгулов

Электронное издание сетевого доступа

За достоверность информации, изложенной в сборнике, ответственность несут составители

Подписано к использованию 11.11.2026.
Гарнитура «Times New Roman». Объем 15,3 Мб. Уч.-изд. л. 46,61. Изд. № 79.
Институт истории, языка ит литерутуры УФИЦ РАН
450054, РБ, г. Уфа, пр. Октября, 71. Тел.: (347) 235-60-50
E-mail: rihll@anrb.ru



ИИЯЛ УФИЦ РАН