

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
УФИМСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР  
ЦЕНТР ЭТНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

**ЭТНОСЫ И КУЛЬТУРЫ БАШКОРТОСТАНА:  
ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

**Материалы научно-практической конференции молодых ученых,  
приуроченной к 450-летию добровольного  
вхождения Башкирии в состав России  
и 30-летию Музея археологии и этнографии  
ЦЭИ УНЦ РАН**

**Уфа, 27 апреля 2006 г.**

**Уфа 2006**

УДК 39(470.57)  
ББК  
Э91

Редакционная коллегия:

**Д. С. Вояковский, А. В. Валеев, Р. М. Мухаметзянова, Р. Р. Садиков,  
Л. Р. Садыкова, Е. С. Торококова, А. И. Тузбеков, З. Р. Хабибуллина**

Ответственный редактор:

**Ю. Т. Каранаев**

Э91 Этносы и культуры Башкортостана: история и современность:  
Материалы научно-практической конференции молодых ученых. Уфа:  
ЦЭИ УНЦ РАН, 2006. 142 с.

**ISBN**

В книгу включены доклады и выступления участников научно-практической конференции молодых ученых «Этносы и культуры Башкортостана: история и современность», в которой приняли участие молодые ученые Уфы, Москвы, Ижевска, Челябинска, Абакана.

В материалах сборника представлены исследования по актуальным проблемам истории, этнографии, археологии, сохранения и развития этнокультурных традиций в современных условиях, возрождения религиозного массового сознания и межконфессиональных отношений; приведены результаты социологических исследований, актуализированы задачи сохранения толерантности в современном динамично меняющемся многонациональном государстве.

**УДК 39 (470.57)  
ББК**

**ISBN 5-902-870-09-7**

© Коллектив авторов, 2006.  
© Центр этнологических исследований  
Уфимского научного центра РАН

## Содержание

Пленарные доклады.....	5
<i>Валеев А.В.</i> Вьетнамская этническая группа: основные аспекты жизнедеятельности.....	5
<i>Мухаметзянова Р.М.</i> Особенности формирования новой системы государственно-религиозных отношений в Республике Башкортостан.....	9
<i>Садиков Р.Р.</i> Бавлинские удмурты: краткая этнокультурная характеристика.....	16
<b>Секция 1. История и этнография, культура и религия народов Республики Башкортостан.....</b>	<b>21</b>
<i>Ахатов А.Т.</i> Межевание земель курганских башкир в первой половине XIX века.....	21
<i>Багаутдинов Р.О.</i> Мобилизационная деятельность военного шуро в июне-июле 1918 г.....	24
<i>Валеев М.А.</i> Либеральное движение в Башкортостане в начале XX века.....	27
<i>Валеев М.А.</i> Некоторые аспекты деятельности уфимского губернатора Б.П. Цехановецкого в июле-ноябре 1905 г.....	33
<i>Ибрагимов Ю.А.</i> Порядок наследования у башкир в XIX – начале XX вв.....	38
<i>Исянгулов Ш.Н.</i> Религиозность как особая форма социального протеста в 1945-1960-е гг. (по материалам Башкирской АССР).....	43
<i>Каранаев Ю.Т.</i> Представления о загробной жизни и погребальный обряд восточных марийцев.....	46
<i>Куфтерин В.В.</i> “Physical activity” Хусейнбека: результаты морфофункционального исследования посткраниальных скелетов из мавзолея в Чишмах.....	53
<i>Махмутова А.А.</i> Орнамент как система смысловых образований менталитета.....	55
<i>Мигранова Э.В.</i> Традиционные погребально-поминальные трапезы башкир.....	59
<i>Торокова Е.С.</i> Духи-покровители жилища в устных рассказах современных башкир.....	65
<i>Фазылова В.В.</i> Мирный этап христианизации народов Башкирии (вторая половина XVI – 70-е гг. XVII вв.).....	67
<i>Хабибуллина З.Р.</i> Антропология хаджа (на примере современного Башкортостана).....	70
<i>Хасанова З.Ф.</i> Белорецкий завод во второй половине XIX- начале XX века.....	73
<i>Чернова Т.А.</i> Присоединение Башкирии к Российскому государству и проблема их взаимоотношений во второй половине XVI – начале XVIII вв.....	81

<i>Ямурзина Л.В.</i> Современное состояние марийского язычества в иноэтническом пространстве (на примере Республики Башкортостан).....	84
<b>Секция 2. Этничность, толерантность и межкультурный диалог.....</b>	<b>87</b>
<i>Валеев А.В.</i> Вьетнамская диаспора в Республике Башкортостан.....	87
<i>Вояковский Д.С.</i> Формирование условий распространения идей исламского фундаментализма в России.....	91
<i>Дубова А.З.</i> Ислам как интегрирующий фактор в межэтнических отношениях: на примере взаимодействия тюркских народов Республики Башкортостан.....	96
<i>Кулешов Д.Н.</i> Демографический коллапс и миграция: Россия – Башкортостан.....	100
<i>Поздеев И.Л.</i> Об этнической социализации удмуртов в Кировской области.....	107
<i>Садыкова Л.Р.</i> Татарская диаспора в США: факторы сохранения и трансформации этничности.....	110
<i>Султанмуратов И.З.</i> Актуальность изучения социально-демографического развития башкир.....	115
<i>Торбостаев К.М.</i> Культурная революция 1920-30х гг. и ее влияние на этническую историю хакасов... <i>Тузбеков А.И.</i> Этническое самосознание как фактор формирования этноса: на примере оренбургских и челябинских башкир.....	120
<i>Шавалеева Э.Н.</i> Особенности функционирования субнациональных легислатур в федеративном и унитарном государстве (на примере Великобритании и Республики Башкортостан)..	123
<i>Шарипов Р.Р.</i> Проблемы и перспективы духовно-нравственного развития молодежи.....	130
<i>Янгиров В.В.</i> Этническая маргинальность в трансформирующемся обществе.....	134
<i>Янгиров В.В.</i> Этническая маргинальность в трансформирующемся обществе.....	137
<b>Резолюция.....</b>	<b>142</b>

## ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

**Валеев А. В.**

ЦЭИ УНЦ РАН, г. Уфа

### **ВЬЕТНАМСКАЯ ЭТНИЧЕСКАЯ ГРУППА: ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ**

В XXI век Россия вступила как один из основных миграционных центров мира. В отличие от других центров (США, Европа) Россия служит одновременно как местом конечной миграции – для приезжающих на заработки и переселенцев из стран СНГ, так и перевалочным пунктом для мигрантов в Европу. Основную массу мигрантов составляют граждане бывших советских республик, но все чаще можно увидеть на улицах представителей более далеких стран – Вьетнама и Китая. На территории Республики Башкортостан наиболее сильно представлено вьетнамское сообщество, именно его хотелось бы рассмотреть более подробно.

Массовый приток вьетнамцев в Россию начался еще в 80-е годы: их принимали здесь по государственному соглашению о профессиональной подготовке. С момента распада СССР, стала преобладать в основном стихийная иммиграция, не пресекавшаяся из Ханоя и поначалу никак не контролировавшаяся российскими властями.

Такое отношение тем более удивительно, что согласно прогнозам ГСУ России, исследованиям отечественных и зарубежных специалистов, наша страна в ближайшее время столкнется с дефицитом трудовых ресурсов. Ей придется для создания необходимых условий хозяйственной деятельности прибегнуть к привлечению иностранной рабочей силы из других стран.

Вместе с тем, заметен рост внимания российской общественности к вьетнамской миграции в Россию (еще больше к китайской, причем это два взаимосвязанных явления). Причина этого проста – она создала комплекс как текущих, так и перспективных проблем, требующих научного осмысления, практического обобщения и продуманных действий местных властей.

Можно выделить ряд очевидных факторов, вызывающих озабоченность компетентных органов и простых россиян. Прежде всего, это постоянный рост численности вьетнамцев в РФ (несмотря на то, что в 1992 г. истек срок действия межправительственного соглашения о подготовке рабочей силы для Социалистической Республики Вьетнам, и значительная ее часть вернулась на родину). Оценки этой численности, имея в виду лиц, постоянно находящихся на территории России, колеблются в пределах от 100 тыс. до

120 тыс. чел<sup>1</sup>. Для Республики Башкортостан эта цифра будет приблизительно около 3 – 5 тыс. человек. Можно предположить, что поток прибывших будет расти по мере нормализации экономической обстановки в нашей стране и активизации эмиграционной политики властей СРВ.

Второй по важности причиной настороженного отношения к «гостям из Вьетнама» выступают сопровождающие их жизнедеятельность и коммерческую активность негативные явления – продажа товаров низкого качества, нарушение паспортно-визового режима, подкуп должностных лиц и прочие аферы, антисанитария в быту. Нелегальный характер пребывания и предпринимательства вьетнамцев создает питательную почву деятельности криминальных элементов. В основных местах расселения общины даже действуют преступные группировки.

Оценивая вероятность притока и закрепления вьетнамцев в России, нужно отметить их высокую конкурентоспособность по сравнению с другими претендентами на рабочие места. Они крайне непритязательны, очень настойчивы и целеустремленны, находчивы, уживчивы и легко приспособляемы к любой среде, даже климатически для них неблагоприятной (в этом смысле с ними могут сравниться только китайцы, которые, как правило, выступают не их конкурентами, а партнерами). Ключевую роль в закреплении на новых местах и устойчивости вьетнамцев к негативному влиянию окружающей среды играет их организация в замкнутое сообщество – землячество.

Значение этих качеств не следует недооценивать, сравнивая перспективы нашей страны, например, с другими бывшими «метрополиями» – Францией или США. В обеих этих странах, вьетнамские эмигранты не только глубоко укоренились, но и достигли заметного преуспеяния.

Для начала определимся с правовым статусом вьетнамцев. Те из них, которые приезжают в РФ и желают претендовать на статус иммигрантов, не могли получить его до начала 2003 г<sup>2</sup>. По сути дела они являются «вынужденными мигрантами», причем их миграция обусловлена главным образом экономическими причинами.

Главными движущими мотивами переезда вьетнамцев в нашу страну служат разного рода позитивные устремления (учеба, возможность заработка) и притягивающие факторы (лучшие условия быта, отсутствие административных ограничений, например, количества детей в семье, передвижения по стране, вступления в политические партии и профсоюзы, свобода информации). Они могут получить вид на жительство, в ряде случаев: при работе в официально зарегистрированных фирмах, учреждениях, временной работе по контракту в российской фирме или на совместном предприятии, учебе или стажировке, в случае вступления в брак

---

<sup>1</sup> *Леонов А.И.* Проблема вьетнамской миграции в Россию // Сборник материалов научно-практической конференции посвященный российско-вьетнамскому сотрудничеству. М. 2000. С. 45–68.

<sup>2</sup> Сборник правовых документов, регулирующих вопросы миграции. М.: Международная организация по миграции. 2002. С. 368.

с гражданином/гражданкой РФ. Поэтому абсолютное большинство вьетнамцев находятся на территории России, имея служебный или дипломатический паспорт, однократную или многократную визу (у наших стран сейчас нет безвизового туристического обмена).

В то же время немало граждан СРВ находятся в России на нелегальном или полулегальном положении. Это те, кто самовольно остался здесь после окончания учебы или трудовых контрактов, лица, вынужденно или намеренно осевшие в РФ после неудачных попыток устроиться в более развитых странах. Многие вьетнамцы, особенно после ужесточения паспортно-визового режима в России с конца 90-х годов, въезжали в нашу страну на краткий срок под предлогом учебы или туризма и по его истечении переходят фактически на нелегальное положение, подделывая для формального прикрытия свои разрешительные документы.

Очевидно, что далеко не всех вьетнамцев, находящихся в России, можно считать иммигрантами или намеревающимися стать таковыми. В их среде выделяются следующие группы: официальные представители государственных, частных организаций и фирм, студенты, аспиранты и стажеры российских вузов (например: УГНТУ, УГАТУ) и исследовательских организаций, рабочие и служащие, законтрактованные для временной работы (в настоящее время в основном нанятые вьетнамскими или основанными вьетнамцами российскими компаниями), лица, въезжающие на краткий срок по служебным паспортам или туристическим путевкам.

Часть из них – обычно приезжающие по делам госслужбы – по истечении срока командировки, учебы возвращается на родину, хотя и в этих группах некоторые предпочитают остаться или «задержаться» в России. Другие же, и они преобладают, специально едут с целью иммиграции или принимают такое решение после некоторого пребывания в РФ. Характерно, что они могут стать постоянными жителями России, навсегда покинувшими СРВ, но могут в любой момент и уехать отсюда, т.к. сохраняют право восстановить вьетнамское гражданство или вправе его восстановить<sup>1</sup>.

Находясь в России зачастую на нелегальном положении и действуя в основной массе в «теневой» экономике, вьетнамские иммигранты проявляют понятную настороженность, скрытность перед официальными властями. Она вызвана, с одной стороны, многочисленными угрозами их существованию в нашей стране, а с другой – полной зависимостью от работодателя или руководителей землячеств. К реальным угрозам относятся поборы милиции, налоговых органов, различных инспекций (пожарного надзора, санитарно-эпидемиологической службы и т.п.) и местных чиновников, нападения националистов и хулиганов.

Информацию о своей деятельности всячески скрывают даже те фирмы и компании, которые действуют в России на официальных основаниях и в тесном контакте со своим посольством. Как удалось выяснить, они широко используют различные незаконные методы предпринимательства. К ним

---

<sup>1</sup> Вторая родина // Мигрантов.net. 2005. № 5. С. 3–6.

относится наем персонала без соответствующего разрешения миграционной службы, без оформления контрактов или трудовых договоров, ведение двойной бухгалтерии, расчеты наличным, перевод денежных средств за рубеж через счета физических лиц и т.п.

Изучение положения вьетнамских иммигрантов затрудняется также тем, что в России – в отличие от других стран Европы и США – не существует мест их компактного расселения типа «чайна-таунов» у китайцев. Основная масса вьетнамцев проживает в гостиницах, общежитиях, в помещениях своих фирм, в комнатах и квартирах, арендованных или приобретенных у россиян. Найм, покупка собственной жилплощади, связанные с увеличением рисков отдельного проживания, встречаются пока довольно редко и характерны для наиболее богатых, прочно связавших свою жизнь с Россией предпринимателей, либо для вступивших в брак с гражданкой РФ.

Иными словами, вьетнамцы, как и представители других этнических и конфессиональных сообществ, рассредоточены по территории городов небольшими анклавами, в которых им удается частично обеспечить безопасные условия существования, поддерживать свои обычаи и культуру, оказывать необходимую взаимопомощь.

Посещение основных мест расселения иммигрантов показывает, что гостиницы и общежития, как правило, используются ими и для жизни, и для ведения торговли, т.е. одновременно являются торговыми центрами. Обычно они создаются на месте выкупленных на подставных лиц или взятых в аренду производственных и служебных зданий. Приобретенные за бесценок, переоборудованные за самые скромные средства, снабженные минимальными удобствами для проживания, эти центры приносят их организаторам огромные сверхприбыли. Многие общежития отличаются скученностью жильцов, грязью, нарушениями правопорядка. В то же время некоторые из них находятся в вполне приличном состоянии, открывают восточные рестораны, современные торговые павильоны и т.п.

Анализ развития основных рынков Уфы, где вьетнамцы ведут свою торговую деятельность, позволяет сделать вывод об изменении ими в последние годы тактики операций. Во-первых, все больше продавцами вьетнамских товаров выступают не сами вьетнамцы, а нанятые ими россияне или выходцы из стран СНГ. Хотя надо заметить, этот процесс по сравнению с Москвой и центральной частью России, идет не так быстро. Связано это, в первую очередь с фактором расовой близости значительной части населения Республики Башкортостана. Нельзя также не признать, что по мере наведения общего порядка в торговле в нашей стране, ведение вьетнамцами бизнеса в этой сфере также становится все более цивилизованным, соответствующим нашим законам.

Во-вторых, частные предприниматели СРВ все чаще стали торговать российскими товарами, включая сложное промышленное оборудование, сырье, автотехнику, в том числе экспортируют их не только в свою родину, но и в другие районы мира (например, Ирак и прочие страны из лагеря

бывших друзей СССР)<sup>1</sup>. Тонко чувствуя изменившуюся конъюнктуру и накопив первоначальный капитал, они начали переходить к другим видам бизнеса в сфере услуг, промышленного производства.

По сути можно констатировать такое важное качественное изменение вьетнамского частного бизнеса в России, как переход от импорта рабочей силы к импорту капитала и технологий. Конечно, это не лучший для нас путь, но и он полезен для подъема российской экономики, создания здоровой конкуренции для отечественных предпринимателей. Вьетнамцы, действуя изобретательно и динамично, дружно, способствуют развитию местного рынка, удовлетворению потребностей населения.

Таким образом, вьетнамская община стала неотъемлемой частью нашей экономической и общественной жизни. Если объективно оценить всю обстановку и перспективы вьетнамского предпринимательства в нашей стране, то следует честно признать, что оно заслуживает признания и поддержки, а не осуждения и преследований, хотя должно быть поставлено в строгие правовые рамки. Это способствовало бы созданию условий для поощрения вьетнамских инвестиций в нашу экономику, обеспечению атмосферы доброжелательства и взаимопонимания.

© Валеев А.В., 2006

**Мухаметзянова Р. М.**

ЦЭИ УНЦ РАН, г. Уфа

## **ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ НОВОЙ СИСТЕМЫ ГОСУДАРСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РЕСПУБЛИКЕ БАШКОРТОСТАН**

Процесс формирования новой системы взаимоотношений между государством и религиозными объединениями в Республике Башкортостан в целом аналогичен становлению и развитию общероссийской государственной политики в сфере свободы совести. Однако данный процесс в Башкортостане имел свои особенности.

Свобода совести и вероисповедания на региональном уровне, в частности в Республике Башкортостан, была спущена «сверху». В отличие от федерального уровня – «центра», в Башкирии реальные изменения во взаимоотношениях государственных органов власти и религиозных организаций начались несколько позже. Начальной точкой видимого религиозного возрождения нами обозначен 1988 г. Именно с этого момента

---

<sup>1</sup> Мазырин В.И. Вьетнамская община в России: отличительные черты и проблемы. М. 2003. С. 86.

начинается увеличение количества верующих, возвращение ранее национализированных культовых зданий и проведение ряда крупных мероприятий в республике.

С момента принятия новых законов о свободе совести и конституции на территории Башкортостана устанавливаются совершенно новые правовые основы государственно-религиозных отношений. Религиозные организации приобрели статус юридического лица, были сняты все ограничения на их культовую, социальную, производственно-хозяйственную и иную некультовую деятельность, упрощена процедура регистрации религиозных организаций.

В целом, Закон о свободе совести и вероисповедания Республики Башкортостан (1998) повторяет основные положения общероссийского закона о свободе совести (1997) и вслед за ним, с целью учета этноконфессиональных особенностей в Республике Башкортостан, предполагает различную степень сотрудничества и взаимодействия государственных институтов с религиозными объединениями.

На практике это привело к складыванию нескольких уровней взаимодействия государственных институтов с религиозными организациями. В Башкортостане, где конфессиональное большинство составляют мусульмане и православные, (они составляют 89% от общего количества религиозных организаций) приоритетное положение занимают отношения с мусульманскими религиозными объединениями и с Русской православной церковью.

В тоже время закон Республики Башкортостан о свободе совести и вероисповедания, повторяя основные положения Закона РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях», повторил и ряд положений, противоречащих международно-правовым стандартам.

Вслед за ссылкой в преамбуле российского закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» на «особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры», в законе Башкортостана признается «особая роль ислама, христианства и других традиционных для народов Башкортостана религий, составляющих неотъемлемую часть их исторического, духовного и культурного наследия»<sup>1</sup>. Подобная формулировка преамбулы учитывает специфику межконфессиональных особенностей Башкортостана, но в то же время устанавливает привилегированное положение отдельных конфессий – мусульманской и христианской, тем самым нарушает конституционное положение о равенстве религиозных объединений.

В Законе Республики Башкортостан так же, как и в Законе Российской Федерации, проводится разграничение между религиозными объединениями и религиозными группами, при этом последние не подлежат государственной

---

<sup>1</sup> Закон Республики Башкортостан от 16 июля 1998 г. № 171-3 «О внесении изменений и дополнений в Закон Башкирской ССР «О свободе совести и религиозных организациях в Башкирской ССР» // Советская Башкирия. 1998. 28 июля. С. 3.

регистрации и не пользуются правами юридического лица. Закон проводит различие между религиозными организациями, действующими на данной территории продолжительное время, и организациями, действующими менее 15 лет, которые лишены многих прав, предоставляемых религиозным организациям, действующим более продолжительное время.

Дискриминационным является также противоречащий как Европейской конвенции, так и Международному пакту о гражданских и политических правах положение, которое гласит, что «представительство иностранной религиозной организации не может заниматься культовой и иной религиозной деятельностью и на него не распространяется статус религиозного объединения». Закон РБ о свободе совести практически не гарантирует реализацию возможности совершения религиозных обрядов и церемоний в воинских частях, в местах лишения свободы и местах содержания под стражей<sup>1</sup>.

В январе 2001 г. Закон Республики Башкортостан «О свободе совести и вероисповедания в Республике Башкортостан» приведен в соответствие Федеральному Закону<sup>2</sup>.

Существенным отличием от федерального уровня и многих субъектов Российской Федерации стало сохранение в структуре государственного аппарата Республики Башкортостан Совета по делам религий при Правительстве РБ, основными функциями которого стало содействие в регулировании взаимоотношений органов государственного управления и религиозных организаций, в обеспечении прав граждан на свободу совести. Практика государственно-религиозных отношений показала, что в целом это сыграло положительную роль в становлении и развитии взаимопонимания между органами власти и религиозными объединениями.

Наряду с основными задачами, в числе которых укрепление межконфессионального согласия, равное отношение государственных органов к религиозным организациям разного вероисповедания, создание банка данных, информирование Правительства РБ о религиозной обстановке, методическое руководство, Совет по делам религий изучает и анализирует практику законов о свободе совести; разрабатывает для органов власти методические рекомендации и материалы; организует конференции, «круглые столы»; содействует СМИ в освещении вопросов, касающихся

---

<sup>1</sup> Муратшин А.Н. О соответствии Закона Республики Башкортостан «О свободе совести и вероисповедания в Республике Башкортостан» Закону Российской Федерации «О свободе совести и о религиозных объединениях» и международным правовым стандартам // Личный архив члена Совета по делам религий при Кабинете Министров Республики Башкортостан, Председателя Экспертного совета по проведению государственной религиозно-этической экспертизы Главного Управления Министерства юстиции РФ по РБ А.Б. Юнусовой

<sup>2</sup> Закон Республики Башкортостан от 9 января 2001 г. № 163-З «О внесении изменений и дополнений в Закон Республики Башкортостан «О свободе совести и вероисповедания в Республике Башкортостан» // Республика Башкортостан. 2001. 7 февраля. С. 2–3.

реализации прав граждан на свободу совести; осуществляет прием граждан, духовенства и верующих по вопросам свободы совести и межконфессиональных отношений; запрашивает и получает сведения и материалы из министерств, ведомств по вопросам свободы совести; представляет Правительство РБ по его поручению во взаимоотношениях с религиозными организациями, а так же с государственными органами по делам религий на территории Российской Федерации; участвует по поручению Правительства РБ в разработке проектов нормативных документов по вопросам, касающихся соблюдения Закона РБ «О свободе совести и вероисповедания»; регулярно проводит заседания Совета по вопросам соблюдения в РБ законодательства о свободе совести и вероисповедания.

В структуре органов местного государственного управления были созданы, а где-то возобновили свою работу комиссии содействия религиозным объединениям, с целью оказания им практической помощи. Председателями районных комиссий стали заместители глав администраций района, членами – депутаты районных и городских (сельских) Советов. Руководители религиозных организаций обращаются за содействием в решении целого ряда вопросов непосредственно к членам комиссии. Районные комиссии содействия религиозным организациям работают согласно плану, ежеквартально проводят заседания, ежегодно предоставляют в Совет по делам религий при Правительстве РБ информацию о практике применения Закона Республики Башкортостан «О свободе совести и о религиозных объединениях», а также в органы государственной власти и местного самоуправления информацию на их запросы по всем интересующим вопросам.

Согласно сообщениям, исходящим от администраций городов и районов республики деятельность таких комиссий «находит полную поддержку у всех религиозных объединений, это создает реальную возможность тесного контакта органов государственной власти и религиозных объединений»<sup>1</sup>.

Важная особенность политики руководства Республики Башкортостан в религиозной сфере – стремление побудить различные религиозные организации к терпимости и сотрудничеству. Так, 17 ноября 2005 г. Советом по делам религий при Правительстве РБ было организовано проведение Встречи руководителей органов государственной власти с представителями мусульманского духовенства республики под названием «Ислам – религия мира и созидания».

Необходимость данного мероприятия, впервые проводимого как на территории Республики Башкортостан, так и на территории Российской Федерации в целом, в первую очередь была продиктована актуальностью

---

<sup>1</sup> Информация администрации Ермекеевского района о практике применения Закона РБ «О свободе совести и вероисповедания в Республике Башкортостан» на 1 мая 2003 г. // Личный архив члена Совета по делам религий при КМ РБ, Председателя Экспертного совета по проведению государственной религиозно-экспертной экспертизы Главного Управления Министерства юстиции РФ по РБ А.Б. Юнусовой

проблемы консолидации общества, всех его конструктивных сил в целях противостояния радикализации массового сознания и предотвращения экстремизма.

Немаловажным фактом явилось то, что в данной встрече приняли участие представители обоих духовных центров мусульман, расположенных на территории республики. Центральное духовное управление мусульман России во главе с верховным муфтием Талгатом Таджуддином и духовное управление Республики Башкортостан во главе с муфтием Нурмухаметом Нигматуллиным.

В течение последних 15 лет в республике не складывалась ситуация, которая позволила бы создать условия для совместного общения мусульман двух управлений. Представители духовенства выразили слова благодарности Совету по делам религий за подготовку и проведение этой встречи. В связи с этим можно сказать о том, что государственными органами были созданы условия, позволившие сделать шаг к сближению мусульманского духовенства Республики Башкортостан.

Администрация Президента и Правительство РБ в равной степени оказывают материальную и организационную помощь и православным приходам, и мусульманским. Для этого были приняты и принимаются конкретные меры по возвращению религиозным учреждениям культовых зданий и других ценностей, по реабилитации жертв политических репрессий, в том числе священнослужителей, оказание материальной, финансовой и другой помощи представителям разных конфессий. Так, специальным постановлением и распоряжением Кабинета министров Республики Башкортостан при установлении тарифов для всех зарегистрированных религиозных организаций установлены тарифы по оплате за потребленную электрическую и тепловую энергии на уровне тарифов с населения, многие религиозные организации освобождены от земельных налогов, от оплаты за аренду<sup>1</sup>.

Соблюдая принцип равных возможностей для разных конфессий, республиканские власти не препятствуют приобретению религиозными организациями земельных участков или зданий. Например, в Белебее для строительства храма организации свидетелей Иеговы выделен участок земли. Государственные органы власти республики способствуют осуществлению социальных проектов религиозных организаций. Так, с 15 марта по 15 апреля 2004 г. в г. Уфе был организован и проведен социальный проект «Ощути силу перемен», организованный Содружеством христианских церквей г. Уфы<sup>2</sup>.

Тесное взаимодействие местных органов власти с религиозными объединениями сложилось во многих городах и районах республики. Так, в

---

<sup>1</sup> Муратшин А.Н. В обстановке веротерпимости и согласия // Ватандаш. 2001. № 11. С. 186.

<sup>2</sup> Социальный проект «Ощути силу перемен» пришел в Уфу // Комсомольская правда. 19 марта 2004. С. 14.

Ермекеевском районе: в 1991 г. в райцентре была открыта мечеть; в 1995 г. хозяйственным способом была построена мечеть в с. Старо-Шахово; в 1996 г. в с. Рятамак под мечеть было безвозмездно передано здание четырехкомнатного дома; в 1997 г. хозспособом построена типовая мечеть в с. Абдулкаримово, общей стоимостью 100 тыс. рублей; в апреле 1997 г. на народные средства переоборудовано здание сельской библиотеки под мечеть в с. Тарказы; в 1998 г. старое здание сельского клуба в д. Купченеево переоборудовано под храм; с 1999 г. работает мечеть в с. Усман-Ташлы; в 2002 г. мечеть, расположенная в райцентре газифицирована, для чего администрацией района было выделено более 60 тыс. рублей; в 2003 г. капитально отремонтированы и восстановлены старые мечети в деревнях Суерметово, Нижние Карамалы<sup>1</sup>.

Кроме того, в 2002 г. с 12 по 14 июля в Ермекеевском районе прошла выездная конференция, организованная Региональным Объединением Христиан Веры Евангельской Пятидесятников с участием представителей из Швейцарии. Комиссия содействия религиозным организациям администрации района оказала практическую помощь в организации данной конференции<sup>2</sup>.

Значительным толчком в оказании поддержки религиозным организациям в строительстве и реставрации культовых зданий в городе Уфе стали принятые Президентом Республики Башкортостан в 1997 г. и 1998 г. указы: «О мерах по ускорению реконструкции церкви в здании бывшего кинотеатра “Йондоз” в г. Уфе»<sup>3</sup>, «О льготах для предприятий и организаций, направляющих средства на строительство новой Соборной мечети – медресе в г. Уфе»<sup>4</sup> и «О дополнительных мерах по ускорению реконструкции кафедрального Собора храма Рождества Богородицы в г. Уфе»<sup>5</sup>, «О льготах для предприятий и организаций, направляющих средства на реконструкцию кафедрального Соборного храма Рождества Богородицы в г. Уфе»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Информация администрации Ермекеевского района о практике применения Закона РБ «О свободе совести и вероисповедания в Республике Башкортостан» на 1 мая 2003 г. // Личный архив члена Совета по делам религий при Правительстве РБ, Председателя Экспертного совета по проведению государственной религиозно-экспертной экспертизы Главного Управления Министерства юстиции РФ по РБ А.Б. Юнусовой.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Указ Президента РБ «О мерах по ускорению реконструкции церкви в здании бывшего кинотеатра "Йондоз" в г. Уфе» от 20 сентября 1997 г. // Ведомости Государственного Собрания, Президента и Кабинета Министров Республики Башкортостан. 1998. № 2. С. 116.

<sup>4</sup> Указ Президента РБ «О льготах для предприятий и организаций, направляющих средства на строительство новой Соборной мечети-медресе в г. Уфе» от 20 сентября 1997 г. // Ведомости Государственного Собрания, Президента и Кабинета Министров Республики Башкортостан. 1998. № 2. С. 117.

<sup>5</sup> Указ Президента РБ «О дополнительных мерах по ускорению реконструкции кафедрального Соборного храма Рождества Богородицы в г. Уфе» от 2 марта 1998 г. // Известия Башкортостана. 1998. 4 марта. С. 1.

<sup>6</sup> Указ Президента РБ «О льготах для предприятий и организаций, направляющих средства на реконструкцию кафедрального Соборного храма Рождества Богородицы в г.

Администрациями городов и районов республики совместно с промышленными предприятиями так же ведется работа по укреплению материально-технической базы религиозных организаций. Так, в Кушнаренковском районе в 2003 г. администрацией района была организована акция по сбору средств для ремонта Храма Марии Магдалины. Акция имела форму пожертвований однодневной зарплаты работников предприятий и организаций райцентра. Было собрано более 700 тыс. рублей<sup>1</sup>.

Регулярно проходят встречи представителей администрации с руководителями религиозных объединений. Характер рассматриваемых вопросов в основном содержит просьбу об оказании материальной помощи. Руководители религиозных объединений в городах и районах республики приглашаются на торжественные собрания и праздничные мероприятия.

В районных средствах массовой информации регулярно освещаются мероприятия, посвященные религиозным праздникам. Так, уже 7 лет Учалинским телевидением выпускаются в эфир передачи «Азбука веры» и «Голос ислама». Следует отметить, что материалы местных СМИ носят не просто констатирующий характер, но и приглашают читателя и зрителя к конструктивному диалогу, дают возможность высказать различные точки зрения и прийти к совместному компромиссному решению. Так, например, учалинская газета «Серп и молот» в декабре 2002 и январе 2003 гг. на своих страницах провела обсуждение вопроса правил захоронения на городском кладбище. В обсуждении этого деликатного вопроса приняли участие как представители «традиционных» религиозных конфессий, так и жители города и района, а также представители администрации города и района<sup>2</sup>.

Следует отметить и следующую особенность. Этноконфессиональная ситуация в Башкортостане, где исторически сложилось равное соотношение численности славянско-христианского и тюрко-мусульманского населения, характеризуется высоким уровнем межконфессиональной толерантности и позитивным отношением к представителям иных религиозных конфессий.

Об этом свидетельствуют результаты социологического опроса, проведенного весной 1998 г. среди жителей Башкортостана: 85 %

---

Уфе» от 28 мая 1998 г. // Ведомости Государственного Собрания, Президента и Кабинета Министров Республики Башкортостан. 1998. № 15. С. 938.

<sup>1</sup> О порядке применения Закона Республики Башкортостан «О свободе совести и вероисповедания в республике Башкортостан» в Кушнаренковском районе // Личный архив члена Совета по делам религий при Правительстве Республики Башкортостан, Председателя Экспертного совета по проведению государственной религиозно-этической экспертизы Главного Управления Министерства юстиции РФ по РБ А.Б. Юнусовой.

<sup>2</sup> Информация «О порядке применения Закона Республики Башкортостан «О свободе совести и вероисповедания» в городе Учалы и Учалинском районе // Личный архив члена Совета по делам религий при Правительстве Республики Башкортостан, Председателя Экспертного совета по проведению государственной религиозно-этической экспертизы Главного Управления Министерства юстиции РФ по РБ А.Б. Юнусовой.

опрошенных высказали толерантное и позитивное отношение к представителям иных религиозных конфессий<sup>1</sup>.

В целом, специфика религиозной ситуации в Башкортостане определяет особый характер взаимоотношений власти и различных религиозных конфессий. В республике декларируется равенство религиозных организаций, никогда не подвергались серьезной дискриминации религиозные меньшинства.

© Мухаметзянова Р.М., 2006

**Садигов Р. Р.**

ЦЭИ УНЦ РАН, г. Уфа

#### **БАВЛИНСКИЕ УДМУРТЫ: КРАТКАЯ ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА**

В Бавлинском районе Республики Татарстан и Ермекеевском районе Республики Башкортостан проживает небольшая (около 5 тыс. чел.), очень своеобразная группа удмуртского народа. В научной литературе они именуется бавлинскими удмуртами. Удмурты проживают в следующих населенных пунктах: Бавлинский район – с. Покровский-Урустамак (удмуртское название *Урсыгурт*), д. Ваешур, д. Покровский, д. Николашкино (*Утор*), д. Измайлово (*Пыкет*), с. Уд-Ташлы, с. Потапово-Тумбарла (здесь удмурты живут вместе с чувашами); Ермекеевский район – д. Купченеево (*Куктянай*). Удмурты данных населенных пунктов в большинстве своем крещены, они исповедуют православную веру. Но, вместе с тем, они до сих пор не забыли и традиционные удмуртские обычаи и обряды. В таких деревнях как Измайлово и Уд-Ташлы половина жителей не приняла крещение, сохранив верность религии своих предков.

Деревня Урусс-Тамак Казанской дороги Уфимского уезда известна по архивным источникам с 1747 г<sup>2</sup>. Судя по архивным документам, ее первопоселенцами стали удмурты деревень Сиръязы и Киби Арской дороги Казанского уезда. Еще в 1640 г. некоторые жители этих деревень арендовали землю у башкир Кыр-Иланской и Байлярской волостей по реке Ик. В дальнейшем эта земля перешла в их собственность посредством покупки. Об этом красноречиво говорят архивные строки: «Наперед сего предки наши вотяки Пиляк Пикин с товарищи а по них наследники Чурачка Пиляков и

---

<sup>1</sup> Ли С.А. Проблемы межконфессиональной толерантности в Республике Башкортостан // Религии в Башкортостане: история и современность. Уфа. 1999. С. 80.

<sup>2</sup> РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 3796. Л. 17.

Балтайка Гайдюшев жительствовавшие Казанскова уезда Арские дороги в деревнях Сиръезе и Киби сняли вотчинную землю состоящую от показанных деревень в Уфимском уезде за Камою рекою по Ику реке по обе стороны и по другим урочищам в 148-м (1640-м) году ... з бортных ухажав и прочих угодий показанные предки наши оброчные и пошлинные деньги платили»; «приобрели покупкою от башкир Кир-Иланской и Байлярской волостей землю, на которой и поселились двумя деревнями названными одна Васильевский Урустамак тож, а другая Покровский Урустамак тож»<sup>1</sup>. В 1762 г. жителям этих деревень специальным указом Уфимской провинциальной канцелярии было дозволено «жительство иметь» на принадлежащей им земле<sup>2</sup>.

По преданиям, первопоселенцем в этих краях был человек по имени Николай (*Зок Миколай*). Ему будто бы за хорошую службу царю выделили здесь землю. Очевидно, в народной памяти сохранились сведения об историческом лице – майоре Николае Максетове, о котором известно по архивным документам. В одном из них говорится, что на купленной им у башкир земле выходцами из д. Покчи Можги Арской дороги была основана д. Белебей-Тамак (возможно под этим названием скрывается нынешняя д. Николашкино)<sup>3</sup>.

Деревня Купченеево была основана удмуртами-новокрещенами по указу Уфимской провинциальной канцелярии от 19 июня 1773 г., выданному «из вотяков новокрещену Михайле Степанову с товарищами»<sup>4</sup>.

Как уже отмечали, большинство бавлинских удмуртов являются крещеными. Скорее всего, они приняли крещение перед самым переселением, с началом насильственной христианизации. Но крещение ими было воспринято формально. Так, например, даже в 1762 г. местные удмурты не отказались полностью от своих старых традиционных имен, хотя уже имели и новые христианские имена. В документах народной ревизии 1762 г. читаем, например, «Матвей Петров по воцки Бибарис Биметев, у него жена Дарья Иванова по воцки Байделет Акматова» и далее Никита Семенов – Сапар Именкулов, его жена Дарья Семенова – Чечай Дункина; Василий Ерофеев – Илкей Именкулов, его жена Алена Микифорова – Адилей Усеева и т.д.<sup>5</sup>. Кстати, необходимо отметить, что некрещеные удмурты деревень Уд-Ташлы и Измайлово до сих пор сохранили старинные удмуртские имена.

В наиболее крупном поселении бавлинских удмуртов д. Урустамак была первоначально построена часовня, позднее – церковь. Она была освящена в честь праздника Покрова Божьей Матери. По церкви назвали и населенный пункт, отныне уже село – Покровский-Урустамак.

Хотя крещеные бавлинские удмурты считаются православными, но все же они не отказались и от обычаев своих предков. В их селах и деревнях

---

<sup>1</sup> НОА УДИИЯЛ. Оп.2-Н. Д. 454. Л. 51, 55.

<sup>2</sup> Там же. Л.55.

<sup>3</sup> РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 3796. Л. 38.

<sup>4</sup> ЦГИА РБ. Ф. 172. Оп. 1. Д. 69. Л.139.

<sup>5</sup> РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 3796. Л.18.

имелось несколько родовых *куала* – святилища, где совершались обряды при родовых и семейных праздниках. По словам старожилков, местные удмурты являются представителями родов *Можга, Кибъя, Пурга, Бигра, Пельга*. Каждый род имел свою *куалу*. Некоторые имели и семейные малые *куала* (*покчи куала*), которые строили во дворах. Эти святилища представляли собой бревенчатые постройки без потолка и окон, с земляным полом. Посредине устраивали открытый каменный очаг, в котором разводили огонь во время жертвоприношений. В с. Покровский-Урустамак во время экспедиционного выезда в 2004 г. автору удалось обнаружить две такие постройки. Хотя обряды в них уже не проводят, но разбирать их не торопятся, т.к. боятся, что это приведет к несчастьям и болезням («*куала кутоз*» -букв.: «схватит *куала*»).

Бавлинские удмурты проводили крупные общесельские моления-жертвоприношения, такие как *Ош вöсян* («жертвование быка»), *Луд вöсь* («жертвоприношение в Луде»). На *Ош вöсян* жертвовали быка или вместо него трех овец. Деньги на их покупку собирали у сельчан. По окончании моления проводили сабантуй с играми и соревнованиями. В с. Покровский-Урустамак *Луд вöсь* проводили на месте, которое называется «*Луд ошмес*» («родник Луда»), на вершине горы. Но, к сожалению, старожилы очень мало могут сказать об этом молении, т.к. уже во время их детства его не проводили. Необходимо отметить, что *Луд вöсь* был посвящен злему божеству *Луд/Керемет*, который мог в случае непочтительного отношения к нему наслать болезни. Поэтому его и старались задобрить, принося ему жертвы. Например, удмурты д. Купченеево в случае внезапной тяжелой болезни считали, что «схватил *Луд*» – «*Луд кутэм*». Для его умилоствления жертвовали гуся, которого закалывали и съедали дома, а кости относили в священную рощу *Луд*. На *Луд вöсь* ходили обычно только мужчины, в обычные дни место этого моления было табуированным, т.е. его было запрещено посещать.

Раз в три года бавлинские удмурты совершали *Дэмен вöсь* (Совместное моление). Место его проведения находится между деревнями Николашкино и Измайлово. Собирались сюда со всех окрестных удмуртских деревень, крещеные и некрещеные. Первые при молении осеяли себя крестным знаменем, вторые – этого не делали. Моление продолжалось три дня с пятницы по воскресенье. Жертвовали быков, коров, овец и гусей. Руководил всеми обрядами *вöсь кузё* («хозяин моления»), которого специально избирали из среды знатоков традиций.

Жители д. Измайлово также проводили свой *Ош вöсян*, который они еще называли *Зувыл вöсян*, т.е. «моление хлебного поля», *Луд вöсь*. Причем, крещеные и некрещеные молились совместно. Но, не смотря на это, своих умерших они хоронили на разных кладбищах. В окрестностях деревни два кладбища – православное и языческое удмуртское. На первом в изголовьях стоят православные кресты, на втором – плиты из песчаника. Различны у них и поминальные обряды. Крещеные удмурты поминальную пищу ставят на край стола и при этом зажигают свечу, некрещеные – ставят на предпечье.

Своеобразно кладбище у удмуртов д. Купченеево. Оно вкруговую окружено рвом глубиной до 0,5 м. По словам информаторов, он был вырыт еще в старину. В настоящее время хоронят уже и вне пределов рва. На могилы установлены деревянные православные кресты, с округлыми навершиями (возможно это отголосок древних антропоморфных надмогильных сооружений). На могильный холм ставят также небольшую деревянную табуретку; считается, что это стол для умершего. Во время поминок там оставляют пищу.

Как уже отмечали выше, некрещеные бавлинские удмурты до сих пор сохранили свои старинные имена. Вот они (записаны на кладбище д. Измайлово): мужские – Эшберды, Бектуган, Байтерик, Баязит, Туктамыш, Байгельды, Ишок, Бикмат, Айтуган, Бикбай, Микей, Башир, Ишбулда, Байгузя, Тукбай, Туктагул, Мадияр, Байкей и др., женские – Яныш, Агзян, Тамбике, Сарби, Демыш и др. Подобные имена были характерны в XVII – XVIII вв. почти всем некрещеным удмуртам. Но у удмуртов Башкортостана и Пермского края, также не принявших крещения, старинные имена под влиянием мусульман в XIX в. были вытеснены арабо-персидскими<sup>1</sup>. Таким образом, их сумели сохранить только некрещеные бавлинские удмурты.

Очень своеобразны у бавлинских удмуртов одежда и украшения. У мужчин она не отличалась от одежды соседних народов. Но бавлинскую удмуртку невозможно было спутать с представительницами других народов. Причем одежда девушек, невест и пожилых женщин также отличались друг от друга. Носили рубахи из пестрядинной домотканины в клетку (*дэрэм*), поверх нее – *дьелан* из черного сатина или домотканины на подкладе. В качестве праздничной одежды носили *шортдэрэм* – кафтаны из белого холста с вышивкой по подолу и *горд зыбын* – кафтаны из красной в черную полоску шерстяной домотканины. На лоб девушки повязывали *тятяк* с бахромой, поверх нее надевали платок, завязав в виде банта – *сюрок*; замужние женщины надевали на голову *айшон*, каркасный головной убор из бересты, покрытый специальным вышитым или с аппликациями платком – *айшон кышет*, *сюлык*; пожилые женщины – *чалму* в виде чепчика с двумя пришитыми сзади прямоугольными кусками холста. В качестве украшений служили *тыртыкерттэт* – нагрудная подвеска из крупных монет, ниже нее подвешивали *калогы* из мелких монет, через плечо перекидывали перевязь украшенную серебряными монетами – *камали*, *бутьмар*. Подпоясывались широкими поясами из полосатой домотканины – *путо*.

Удмурты Бавлинского района Татарстана и Ермакеевского района Башкортостана расселены на значительном удалении от других групп удмуртского народа. Но, не смотря на это, они сохранили свои традиции и язык. В Покровском-Урустамаке, Николашкино, Уд-Ташлах и Купченеево в школах изучают удмуртский язык, созданы фольклорные коллективы. Думается, что и в будущем удмурты, живя в мире и согласии с татарами,

---

<sup>1</sup> *Атаманов М.Г.* Личные имена закамских удмуртов // Вопросы удмуртской диалектологии и ономастики. Ижевск. 1983. С. 76.

башкирами, русскими, чувашами и представителями других народов, сохраняют свою самобытность.

©Садиков Р.Р., 2006

# ИСТОРИЯ И ЭТНОГРАФИЯ, КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ НАРОДОВ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

**Ахатов А. Т.**

ЦЭИ УНЦ РАН, г. Уфа

## МЕЖЕВАНИЕ ЗЕМЕЛЬ КУРГАНСКИХ БАШКИР В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

После присоединения Башкирии к России в башкирском обществе сложились уникальные в истории формы землевладения и земельные отношения. Башкиры были признаны вотчинниками своих земельных владений. Земля считалась собственностью племени или рода; в пределах племени или рода ею пользовались те организации, которые из нее выделялись<sup>1</sup>. Специфика вотчинного права башкир заключалась в том, что оно носило общинный характер, и частная собственность на землю отсутствовала. Полноправные члены общины – «асаба» имели одинаковые права на владение, пользование и распоряжение равной долей угодий, т.е. являлись совладельцами общинной земельной собственности.

Другой важной особенностью башкирского землевладения было то, что фактически землей распоряжались башкирские феодалы. Основную часть башкирских феодалов составляли тарханы, старосты, старшины, бии, князи, сотники, «лучшие люди»<sup>2</sup>.

Зачастую они выступали своего рода посредниками между рядовыми башкирами и представителями администрации. Так, к примеру, при обращении башкир Катайской волости в 1763 и 1765 гг. в Уфимское наместническое правление Челябинской второй нижней расправы, «поверенными от всех башкирцев были сотники Казаккул и Терегул Казакбаевы, да Юкан Шадаев»<sup>3</sup>. Верховным собственником башкирских вотчин являлся русский царь. Он подтверждал вотчинное право башкир путем выдачи жалованных грамот. Башкиры обязывались нести в пользу государства военную службу и платить поземельный налог — ясак. Кроме него они платили также налоги с особо выгодных угодий, с бортовых лесов, рыбных ловель и т.д.<sup>4</sup>. Несмотря на то, что при присоединении края царское

---

<sup>1</sup> Усманов А. Н. Добровольное присоединение Башкирии к России. Уфа. 1982. С. 101.

<sup>2</sup> Акманов И. Г. Страницы истории Башкирии // Башкортостан укытыусыһы, 1990. № 1. С. 63.

<sup>3</sup> ОГАЧО Ф.И. 115. Д.144. Л. 3.

<sup>4</sup> Акманов И. Г. Башкирские восстания. Уфа. 1993. С.60–63.

правительство обещало сохранить все земли за башкирами, политика властей постепенно изменяется, начинается захват башкирских земель.

С 30-х годов XVIII века разворачивается строительство крепостей и заводов в крае, раздача угодий дворянам, чиновникам, офицерам, крестьянам-переселенцам. Все это привело к массовому недовольству среди коренного населения политикой царского правительства по земельному вопросу. Для нормализации обстановки в стране правительство решило провести Генеральное межевание всех земель. Указы по этому вопросу были приняты в 1765—1766 гг<sup>1</sup>. Было решено проверить земельные владения по всей стране, их соответствие имеющимся документам у владельцев. Таким путем власти намеревались свести к минимуму земельные споры и успокоить население. Во время межевания проверялись границы дач.

Генеральное межевание в Российской Империи началось в 1766 году с центральных губерний. В середине 90-ых гг. XVIII в. началась подготовка к межеванию окраин. В 1797 г. землемеры приступили к межеванию земель на территории Башкортостана. По методам и способам проведения эти мероприятия правительства почти не отличались от межевания земель в других губерниях России. Межевание земель началось в западных уездах Оренбургской губернии. Его осуществляли землемеры, освободившиеся от межевания земель в соседних губерниях, а так же местные чиновники. После завершения межевания земель в одном уезде, межевое учреждение перемещалось в соседний уезд<sup>2</sup>.

В начале XIX в. было начато регулярное обследование территорий курганских башкир – Катайской, Сартской и Калмакской волостей. Конкретных данных этого землеизмерения не сохранилось, однако о том, что оно было, свидетельствуют архивные материалы. В 1800 г. межевание земель проводилось землемером титулярным советником Лаптевым, который установил начало межи Катайской волости от Сартской и Калмыцкой волостей и Чумляцкой слободы Челябинского уезда и провел измерение катайских земель<sup>3</sup>. Аналогичная работа по обмежеванию земель в Сартской и Калмыцкой волостях была проведена в 1803 г. землемером титулярным советником Жуковым<sup>4</sup>. В 30 – 50-ых гг. XIX в. правительство приступило к размежеванию земель крестьян, казны и башкирских дач для создания переселенческого колонизационного фонда.

В 1833-1834 гг. по указам Оренбургской межевой конторы было проведено межевание в полном соответствии с результатами предыдущих межеваний дач д. Терегулово с деревнями Катайской волости и дач деревни Абдрашитовой и Мурзабаевой с деревнями Сарт-Калмакской волости.

Землемерами с большой точностью обследовали эти земли и обнаружили следующие результаты. В Катайской волости получилась

---

<sup>1</sup> Акманов А. И. В условиях обострения земельных отношений (Из истории межевания Урман – Кудейской и Кубовской волостей) // Ватандаш 2002. № 5. С. 25.

<sup>2</sup> Рахматуллин У.Х. Население Башкирии в XVII – XVIII. М. 1988. С. 19.

<sup>3</sup> ОГАЧО Ф. И. 46. Оп.1 Д. 1911. Л. 25.

<sup>4</sup> ОГАЧО Ф. И. 46. Оп.1 Д. 484. Л. 56.

следующая картина: «...внутри владения, обмежеванного от всех смежных дач, по нынешней мере и по исчислению состоит: пашенной земли – 941 дес. 2000саж., сенного покосу – 460 дес. 2020 саж., степи с редким лесом – 90212 дес. 2313 саж., лесу дровяного – 133 дес. 800 саж., лесу по болоту – 945 дес. 100 саж., под 1/3 солончаков – 1816 дес. 828 саж., под 2/3 солончаков – 3632 дес. 1656 саж., под огородами и гуменниками – 179 дес. 430 саж., под проселочными дорогами – 129 дес. 300 саж., под болотами – 10621 дес. 623 саж., под озерами – 12197 дес. 651 саж. А всего земли оказалось 121 820 дес. 101 саж»<sup>1</sup>.

В Сартской и Калмыцкой волостях ситуация выглядела несколько иначе: «...владения башкирцев и аюкинских калмык. В них земель состоит: пашенной – 2003 дес. 979 саж., сенного покосу – 3643 дес. 900 саж., лесу дровяного – 25 976 дес. 895 саж, степи по которой растет изредка дровяной лес – 85500 дес., по болоту дровяного лесу – 896 дес. 136 саж., под 1/3 солонца – 1620 дес. 1294 саж., под поселением, огородами, гуменниками и конопляниками – 309 дес. 825 саж., под проселочными дорогами – 145 дес. 1776 саж., под 2/3 солонца – 3087 дес. 2320 саж., под камышными болотами – 15384 дес. 227 саж., под озерами – 22023 дес. 17207 саж., под половиною и целую р. Чумляк – 27 дес. 5118 саж. А всего удобной и неудобной земли 160721 дес. 769 саж»<sup>2</sup>.

Данное межевание проводилось только на башкирских вотчинных землях, поскольку годом раньше вышел указ от 10 апреля 1832 г., по которому башкирам-вотчинникам устанавливалась 40-десятичная душевая норма по VII ревизии 1816 года, припущенникам военного сословия (мишари, тептяри) – 30 десятин, гражданским (татары) 15 десятин на душу мужского пола. Остаток земли после реализации этого указа отчуждался в пользу казны<sup>3</sup>.

Несмотря на то, что площади вотчинных земель по сравнению с соседними волостями были намного больше, периодически возникали споры, как с русскими, так и с одноплеменными соседями. Еще в 1825 г. была начата тяжба зауральских служилых мишарь со служилыми башкирами Сарт-Калмакской волости, чьи владения располагались по обе стороны реки Чумляк. Завершилась она новой межой, в ходе которой у последних часть земли отобрали, а отображенные десятины были отданы мишарам<sup>4</sup>. Поэтому башкирское население следило за границами своих земель. Несмотря на проведение в 1833 г. межевания земель и восстановление межевых знаков, уже в 1851 г. башкиры Катайской волости попросили заново восстановить межевые столбы для определения границ своих владений<sup>5</sup>. В 1853 г. вновь возникают земельные споры между соседними башкирскими волостями,

<sup>1</sup> ОГАЧО Ф. И. 46. Оп.1 Д.1009. Л. 25.

<sup>2</sup> ОГАЧО Ф. И. 46. Оп.1 Д. 484. Л. 50 об. 51 об.

<sup>3</sup> *Асфандияров А.З.* История сел и деревень Башкортостана. Книга I. Уфа. 1997. С. 8.

<sup>4</sup> *Исламшин Р.* Зауральские тайны средневековья // Истоки, 1995, май №10 (104). С.

3.

<sup>5</sup> ОГАЧО Ф. И. 46, Оп.1 Д 108. Л. 2.

который был решен Челябинским губернским правлением. Чтобы решение было объективным, для определения границ из Верхнеуральска был прислан землемер Пермяков, который и решил межволостные споры<sup>1</sup>.

© Ахатов А.Т., 2006

**Багаутдинов Р. О.**

БГУ, г. Уфа

### **МОБИЛИЗАЦИОННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВОЕННОГО ШУРО В ИЮНЕ-ИЮЛЕ 1918 Г.**

С возобновлением деятельности Башкирского правительства в начале июня 1918 г. в Челябинске был задействован и его военный отдел. Поскольку дела, связанные с военными вопросами требовали особого внимания, при отделе правительства Башкирии 12 июня 1918 г. Фарманом № 216 был образован военный совет (военное шуру) под председательством А.З. Валиди. Помимо него сюда вошли заместитель председателя – Г. Абдулхак, секретарь – Терегулов, члены – Г. Таган, Г. Мухамедьяров, Г. Гисматуллин и Г. Иркабаев<sup>2</sup>.

При Шуру были созданы различные отделы и комиссии: строевой, информационный, артиллерийский, инженерный, мобилизационный, хозяйственный, интендантский, санитарный отделы, судебная и военно-следственная комиссия (созданные приказами по военному совету № 6, 7 от 26 и 27 июля 1918 г.)<sup>3</sup>.

Что касается 13 управлений кантональных воинских присутствий, то они были преобразованы в управления кантональных воинских начальников. Был учрежден штаб отдельного Башкирского корпуса. Военный совет был оставлен как совещательный орган. Во главе управления, состоящего при правительстве, стоял начальник, исполняющий одновременно обязанности председателя военного совета, а также являвшимся членом Правительства в качестве заведующего военным отделом<sup>4</sup>.

Впоследствии, осенью того же года, в связи с осуществлением задач по организации и устройству башкирских войск, постановлением № 657 от 14

---

<sup>1</sup> ОГАЧО Ф. И. 46, Оп.1 Д 122. Л. 1.

<sup>2</sup> Национально-государственное устройство Башкортостана (1917-1925 гг.). Документы и материалы: В 4 т. // Авт.-сост. Б.Х. Юлдашбаев. Уфа: Китап. 2002. Т. 2. Ч. 1. С. 401.

<sup>3</sup> РГВА. Ф. 0786. Оп. 1. Д. 24. Л. 17.

<sup>4</sup> РГВА. Ф. 0786. Оп. 1. Д. 24. Л. 19.

октября было создано Башкирское войсковое управление, которому были переданы функции административно-распорядительного характера. В распоряжение управления были переданы весь офицерский состав военного совета и все денежные суммы<sup>1</sup>.

Уже с первых дней своей работы члены Военного совета активно взялись за формирование и развитие Башкирских воинских частей, для чего был издан приказ о начале мобилизации и разработан общий мобилизационный план.

Согласно мобилизационному плану, разработанному 18 июня 1918 г. из башкирского населения проживающего на территории Малой Башкирии должны были быть сформированы семь пехотных и конных полков и одна артиллерийская бригада.

По этому плану призывники Шадринского и Екатеринбургского уездов Пермской губернии, Троицкого и Челябинского уездов Оренбургской губернии должны были составить 1-ый и 2-ой пехотные полки в количестве 2450 человек.

Из башкирского населения Красноуфимского уезда Пермской губернии, Златоустовского и некоторых волостей (Иглинской, Илекской, Булекей-Кудейской, Урман-Кудейской) Уфимского уездов Уфимской губернии намечалось создать 3-ий пехотный полк – 676 человек.

Башкиры Оренбургского уезда и Юмран-Табынской волости Бузулукского уезда – 1600 человек должны были составить 4-ый пехотный полк и два эскадрона 2-ого кавалерийского полка.

Пятый пехотный полк и два эскадрона 2-ого кавалерийского полка – 1060 человек, согласно плану были бы сформированы в Верхнеуральском уезде Оренбургской губернии.

На население Стерлитамакского уезда, а также на жителей Бишаул-Унгаровской и Биштекинской волостей Уфимского уезда Уфимской губернии, возлагалась задача формирования 6-ого пехотного полка и четырех эскадронов 1-ого кавалерийского полка в количестве 2236 человек.

Башкиры Орского уезда Оренбургской губернии должны были укомплектовать 7-ой пехотный полк и четыре эскадрона 2-го кавалерийского полка в количестве 2700 человек.

Башкиры уездов и районов, не входивших в состав Малой Башкирии, отдельных полков не составляли, а должны были пополнять указанные полки в следующем порядке: Белебеевский уезд – 1-ый, 2-ой и 5-ый пехотные полки (4260 человек); Бирский и Осинский уезд – 3-ий и 6-ой пехотные полки (4657 и 876 человек соответственно); Мензелинский уезд (3086) и уезды Самарской губернии (1200) – 4-ый и 7-ой пехотные полки.

План составлялся из расчета, что все башкирское население, составляя 1240000 человек, за четыре призывных года даст всего 24800 солдат. С учетом мобилизации юношей 1919 г. призыва (6200 человек) пять лет

---

<sup>1</sup> РГВА. Ф. 0786. Оп. 1. Д. 24. Л. 18; Так же: Национально-государственное устройство Башкортостана (1917 – 1925 гг.). С. 402.

мобилизации дали бы 31000 солдат. Из всех уездов планировалось сформировать два артиллерийских дивизиона. Башкирские юноши 1915 и 1919 гг. призыва должны были сформировать два пехотных запасных полка и один кавалерийский запасной полк. Мещаре, тептяре и татары Малой Башкирии в состав Башкирского корпуса должны были дать еще один полк<sup>1</sup>.

Еще 13 июня 1918 г. фарманом № 217 была объявлена мобилизация башкирского населения Аргаяшского кантона призыва 1915 – 1919 гг., а также тех, кто добровольно пожелает вступить в ряды башкирской армии. Объявлялось о призыве башкир 17 июня 1918 г. шести волостей Челябинского уезда, одной Троицкого, девяти волостей Шадринского, и четырех Екатеринбургского уездов. Мобилизованные должны были явиться в указанный день в г. Челябинск к Башкирскому военному штабу, находящемуся на Уфимской улице<sup>2</sup>.

От несения воинской повинности освобождались лица, имевшие отца 56 лет и брата младше 17 лет. Для удостоверения этого должна была быть предъявлена метрическая справка, выданная муллою и засвидетельствованная в Волостной управе.

Все нетрудоспособные, освобожденные на предыдущих мобилизациях, имевшие какие-либо льготы и отсрочки, а также призывники, которые могут быть освобождены от мобилизации по болезни или относящиеся к категории освобожденных, должны были явиться в сборный пункт для переосвидетельствования. Исключение составляли представители духовенства, учителя и фельдшеры, а также служащие почтово-телеграфного ведомства, которые имели об этом надлежащие документы<sup>3</sup>.

После издания Фармана № 217 вышло разъяснение к нему. В нем говорилось, что призыву в армию подлежали и башкиры вотчинники и припущенники. На небашкирское население объявленная мобилизация не распространялась, даже если некоторая часть их носит официальное звание башкиры или ново-башкиры. Из людей другой национальности призыву подлежали лишь те, кто, «устроив общее собрание, голосовали – желают ли они послужить в башкирских частях и остаться на башкирском положении или они хотят остаться на положении крестьян и нести службу в рядах Народной армии»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Национально-государственное устройство Башкортостана (1917–1925 гг.). С. 404–406.

<sup>2</sup> Национально-государственное устройство Башкортостана (1917–1925 гг.). С. 402–403.

<sup>3</sup> РГВА Ф. 40786. Оп. 1. Д. 2. Лл. 5 – 7; Так же: Национально-государственное устройство Башкортостана (1917-1925 гг.). Документы и материалы: В 4 т. / Авт.-сост. Б.Х. Юлдашбаев. Уфа: Китап. 2002. Т. 2. Ч. 1. С. 402–403.

<sup>4</sup> РГВА Ф. 40786. Оп. 1. Д. 2. Л. 29.

10 июля была объявлена всеобщая мобилизация башкир, основные положения которой повторяли мобилизацию объявленную еще 13 июня<sup>1</sup>.

Вскоре было объявлено о мобилизации в пяти волостях Яланского кантона, призывники которых должны были мобилизоваться 4 июля, а также о мобилизации 15 июля башкир четырех волостей Троицкого уезда<sup>2</sup>.

На 1-ое августа была объявлена мобилизация по 12 башкирским волостям Златоустовского, а также башкир проживающих на территории русских волостей и 6-ти волостям башкир Уфимского уездов<sup>3</sup>.

© Багаутдинов Р.О., 2006

**Валеев М. А.**

ИИЯЛ УНЦ РАН, г. Уфа

#### **ЛИБЕРАЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ В БАШКОРТОСТАНЕ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

В начале XX века продолжается постепенное развитие либерального движения на Южном Урале. Основу его составляет местное самоуправление, несмотря на свой привилегированный состав. Например, в Уфимском губернском комитете дворяне землевладельцы составляли около 55%, что было значительно выше, чем в среднем по России, где дворян-землевладельцев было около 37%. Дворяне и чиновники в земстве явно преобладали. Они были хорошо образованы, что позволило им приобщиться к общечеловеческим ценностям, многие из них восприняли идеи гражданского общества, равенства людей перед законом, неотъемлемых прав личности и т.д.

Поражение царской армии в русско-японской войне, обострение до предела социальных противоречий, нарастание аграрного движения способствовали усилению реформаторских настроений в земской среде. При этом либеральное дворянство – политически наиболее организованная и сплоченная часть помещичьего класса – не одобряло политику конфронтации с народом и пыталось направить недовольство народа в сторону требования политических реформ и приемлемых вариантов решения аграрного вопроса.

В наибольшей степени реформаторские тенденции стали проявляться на состоявшихся в январе 1905 г. очередных сессиях губернских земских

---

<sup>1</sup> Национально-государственное устройство Башкортостана (1917-1925 гг.). Документы и материалы: В 4 т. / Авт.-сост. Б.Х. Юлдашбаев. Т. 2. Ч. 1. Уфа: Китап. 2002. С. 414.

<sup>2</sup> РГВА Ф. 40786. Оп. 1. Д. 2. Л. 32, 33.

<sup>3</sup> РГВА Ф. 40786. Оп. 1. Д. 2. Л. 31.

собраний. Обстановка, в которой проходили сессии, характеризовалась откровенным давлением со стороны администрации и губернских предводителей дворянства, по должности председательствовавших в губернских земских собраниях. Совместными усилиями они пытались не допустить обсуждения вопросов общегосударственного значения.

Например, 7 января 1905 г. во время первого заседания 30 очередного собрания в зале была проведена противоправительственная демонстрация<sup>1</sup>. Группой неизвестной молодежи численностью около 10-12 человек были разбросаны прокламации «Ко всем гражданам». После чего губернатор потребовал либо закрыть двери для публики, либо поместить в зале наряд полиции. Председатель собрания князь Кугушев категорически возражал против подобных мер и был вынужден отправить телеграмму министру внутренних дел. Рекомендации были вскоре получены, и на заседания публика стала допускаться только по билетам. Вскоре работа была продолжена, и специальной комиссией был подготовлен адрес Николаю II, по случаю рождения цесаревича Алексея, носивший верноподданнический характер только по форме. Содержание его было сродни либеральной программе<sup>2</sup>.

В Уфимской губернии чрезвычайное губернское земское собрание открылось 7 июня 1905 г. Вице-губернатор Н.Е. Богданович разрешил гласным обсудить указ 18 февраля 1905 г., но заявил, что собрание будет проходить при закрытых дверях, и публика была вынуждена покинуть зал, в том числе были удалены и земские служащие. Председатель собрания Стерлитамакский уездный предводитель дворянства Султанов заявил, что будет допускать к участию в заседаниях всех необходимых служащих<sup>3</sup>.

На следующий день, 8 июня, губернатор прислал полицейского пристава, заявившего о закрытии собрания, в случае отказа разойтись, земцам пригрозил полицией. Но они не разошлись, а решили жаловаться в Сенат, продолжив заседание. Затем был заслушан доклад управы «По поводу указа 18 февраля 1905 года», по которому предлагалось как можно скорее провести выборы представителей от населения путём прямой, всеобщей, равной и тайной подачи голосов, предварительно дав свободу слова, печати, собраний, обеспечить неприкосновенность личности, отменить положение об усиленной охране и административно-карательную власть земских начальников, а так же сельского и волостного начальства. Собрание согласилось с этими предложениями, но внесло некоторые изменения: контроль за деятельностью исполнительной власти; выборы без различия пола; особо подчеркивалось, что бюрократия и существующий режим усиливают раздор и смуту, остановить которую смогут только коренные реформы.

---

<sup>1</sup> ЦГИА РБ. Ф. И. 187. Оп. 1. Д. 140. Л. 50.

<sup>2</sup> Куреева О.А. Земский либерализм в провинции на рубеже XIX – XX веков (по материалам среднего Поволжья и Приуралья). Уфа, Стерлитамак. 2003. С. 86, 87.

<sup>3</sup> Там же. С. 97.

Собрание постановило распечатать Указ 12 декабря 1904 г. и 18 февраля 1905 г., выделив на эти цели 300 рублей. 9 июня на собрание прибыли предводитель дворянства, земская управа и 10 гласных. В МВД направили телеграмму об оскорбительном поведении вице-губернатора Богдановича и просили оградить от произвола. Протоколы губернских земских собраний показывают, что уфимские земцы довольно часто принимали решения об обращении в 1-й Департамент Правительствующего Сената, ища поддержки, укрепления своего положения и обеспечения реальной независимости от притязаний администрации<sup>1</sup>.

На начальном этапе революции земцы выступали за скорейший созыв народного представительства, не настаивая на его законодательных функциях, но предлагали максимально расширить круг избирателей вплоть до предоставления избирательных прав женщинам. Аграрный вопрос практически не обсуждался. Земцев-дворян интересовала лишь защита земельной собственности от крестьянских посягательств, и в этом они уповали на власть. Ход земских собраний в июле-сентябре 1905 г. сопровождался, как правило, столкновениями с администрацией, а также либералами и консерваторами в самих собраниях, причем земские служащие и либералы поддерживали друг друга в конфликте с властями.

В очередной раз уфимское губернское земство пришло в состояние противоборства с властями летом 1905 г. Когда Уфимский вице-губернатор незадолго до открытия собрания прислал на имя председателя управы П.Ф. Коропачинского документ, предупреждавший о наказании, которое последует, если земцы не будут повиноваться распоряжению правительства<sup>2</sup>.

Выступая на открытии собрания, вице-губернатор Н.М. Богданович заявил, что «ныне, во исполнение Государевой воли, каждому надлежит в своем месте и в своем звании по совести приложить все силы к верному служению Самодержавному царю и Родине». Уфимские гласные в ответ заявили, что не нуждаются в нравоучениях относительно их долга и обязанностей<sup>3</sup>.

27 июля 1905 г. губернатор Б.П. Цехановецкий, довольно лояльно относившийся к либералам, настойчиво рекомендовал Уфимскому губернскому предводителю дворянства князю А.А. Кугушеву «сообщить подробную программу вопросов, предназначенных к обсуждению на предстоящем 29 июля 1905 г. губернском дворянском собрании» и чтобы «обсуждение этих вопросов происходило при закрытых дверях»<sup>4</sup>. На что

---

<sup>1</sup> Мысляева Н.С. Земские учреждения Уфимской губернии: образование, организационно-правовая основа, деятельность. Уфа. 2005. С. 168.

<sup>2</sup> Мысляева Н.С. Земские учреждения Уфимской губернии: образование, организационно-правовая основа, деятельность. Уфа. 2005. С. 172.

<sup>3</sup> Систематический сводный сборник Уфимского Губернского Земского Собрания за 35-летие 1875–1909 гг. Т. I. Уфа. 1915. С. 42.

<sup>4</sup> Сборник постановлений и докладов Уфимского Губернского Собрания Дворянства, 42 очередной сессии 1905 г. и чрезвычайного собрания бывшего 29-31 июля и 1 августа 1905 г. Уфа. 1906. С. 275.

собрание постановило – отпечатать протоколы заседания и направить их всем дворянам Уфимской губернии. Кроме того, собрание решило ходатайствовать об отмене в Уфе положения об усиленной охране, а также вечером 1 августа была отправлена телеграмма в Совет Министров. В тексте телеграммы содержались резолюции принятые собранием, в них содержались рекомендации по ограничению императорской власти, устройству Государственной Думы, и введению основных гражданских свобод<sup>1</sup>.

Таким образом, земские либералы не собирались сдавать своих позиций, и даже наоборот, чувствуя слабость власти, настойчиво повторяли свои требования.

Манифест 17 октября 1905 г. вполне отвечал чаяниям либералов, они считали, что он создает базу для конституционно-демократического развития страны с характерными для западных демократий институтами свободных выборов, парламента, политических партий. Но такое развитие было возможно только в условиях гражданского мира, а не нарастания революции, как это произошло в России после октября 1905 г. В связи с этим начался постепенный переход земств на позиции сотрудничества с властью во имя сохранения дарованных свобод. Также, земские либералы в результате создания местных отделений легальных политических партий либеральной направленности (кадетов и октябристов) были вполне удовлетворены работой в них, активно участвуя в пропагандистской работе и предвыборной агитации.

При всей неоднозначности и противоречивости правительственных реформ либеральное движение сыграло свою роль в формировании у значительной части российского общества нового политического сознания, способствовавшего заметной радикализации русского либерализма. В начале XX в. с момента появления первых партийных структур, либерализм превратился из общественного течения в политическое движение.

Бурный процесс модернизации, переживавшийся Россией, быстрое развитие экономики, формирование рыночной системы и т.д. способствовали слому так называемого имперского локализма. Традиционные ценности культурной самобытности, местных обычаев, религии, родного языка и т.п., веками и тысячелетиями верой и правдой служившие даже малочисленным этносам и обеспечивавшие их выживание, вступали в конкурентную борьбу с новыми ценностями универсализма и всеобщей подвижности границ – и вынуждены были отступать. Помимо совокупности социально-экономических и политических факторов, вызывавшихся модернизационными процессами, серьезное воздействие на население империи оказывали влияние и факторы культурного порядка. Распространение системы образования, появление массовой прессы, развитие

---

<sup>1</sup> Сборник постановлений и докладов Уфимского Губернского Собрания Дворянства, 42 очередной сессии 1905 г. и чрезвычайного собрания бывшего 29-31 июля и 1 августа 1905 г. Уфа. 1906. С. 311.

науки и распространение знаний в широких слоях населения, а также развитие городов, рыночных отношений и т.п. способствовали укреплению и заметной активизации, прежде всего, этнических элит и постепенному подъему этнических движений. Интересы нарождавшейся национальной буржуазии и интеллигенции все более входили в противоречие с централизаторской и зачастую бездумной русификаторской политикой российской бюрократии. На рубеже столетий общими требованиями становятся уравнение всех народностей в правах, обучение на родном языке, свобода вероисповеданий<sup>1</sup>.

Этническое движение же в Уфимской губернии оформилось в виде джадидизма, первоначально внационального движения за модернизацию старой мусульманской системы образования. В свою очередь, в джадидизме, как культурно-просветительском и общественном движении, доминировала идея приобщения тюрко-мусульманских народов к русской (а через нее к европейской) культуре, возрождение мусульманского Востока и включения его в русло развития современной цивилизации. Другими словами, русские и мусульманские либералы стремились привить на российской почве западные идеалы и ценности, образ жизни и менталитет. Затем постепенно джадидизм приобрел политический характер, превратившись в буржуазно-либеральное национальное течение. Национальные лидеры Уфимской губернии приняли участие в создании и первом съезде общероссийского движения мусульман «Иттифак» («Союз мусульман») в августе 1905 г. Их активная общественная позиция и либеральная деятельность в Уфимском губернском земском собрании, Уфимском губернском собрании дворянства и многих других объединениях позволила добиться успеха на выборах в первую Государственную Думу. Из десяти депутатов от Уфимской губернии шестеро было мусульманами.

Как и среди русских либералов, в среде тюрко-мусульманской существовали, по крайней мере, три варианта модернизации мусульманского общества. Эти течения внутри мусульманского либерализма были представлены тремя поколениями интеллектуалов. Более консервативное правое крыло – лидеры Исмаил Гаспринский (1851–1914), Абдерашид Ибрагимов (1857–1944) – выступало за сплочение мусульманских народов, подъем их культурного уровня, за либерализацию управления духовными делами мусульман и школьную реформу. Именно таким «старые» джадидисты видели путь противодействия имперской политике русификации и культурного нивелирования. Спектр их политического действия ограничивался обращениями, петициями к верховной власти, созывом мусульманских съездов, ставивших религиозно-культурные вопросы. Периодическими изданиями наиболее полно отражавшими взгляды представителей этого направления, были газеты «Терджиман» («Переводчик», 1893–1914, Бахчисарай, изд.-ред. И. Гаспринский), «Ульфат» («Единство», декабрь 1905 г. – июнь 1907 г., Санкт-Петербург, изд.-ред.

---

<sup>1</sup> Первая революция в России: взгляд через столетие. М. 2005. С. 104, 119, 484, 487.

А.Ибрагимов) и журнал «Известия Оренбургского магометанского духовного собрания» в первый период его существования.

Центр в мусульманском либерализме был представлен тюркоязычной интеллигенцией преимущественно с русским и европейским образованием. Были среди них крупные землевладельцы-дворяне (Селимгарей Джантюрин, Шахайдар Сыртланов, Кутлуг-Мухамет Тевкелев и др.) и интеллигенты-разночинцы (Садри Максудов, Абуссугуд Ахтямов и др.).

Политические взгляды представителей центра были сфокусированы в требовании культурно-национальной автономии для российских мусульман. Они были инициаторами и организаторами общероссийских политических организаций мусульман (партии «Иттифак аль-муслимин», мусульманской фракции Государственной думы)<sup>1</sup>.

Свободой печати прежде всего воспользовалась национальная либеральная буржуазия. Газета «Аль-галам аль-ислами» («Мусульманский мир») выходила в Уфе. Официальным издателем был Г.Г. Мустафин. На деле же газета издавалась на средства товарищества, состоявшего из представителей уфимской татарской и башкирской буржуазии. Товарищество, в которое входили купцы Г. Хакимов, С. Назиров, С. Джантюрин, С. Шамигулов, Н. Сабитов и другие, не только субсидировало газету, но и контролировало работу редакции и определяло идейно-политическое направление газеты. Газету редактировали З. Камали, Ш. Абызгильдин, Б. Максютлов. Газета выходила с 1 мая 1906 г. по январь 1907 г. Ими поддерживалась идея конституционной монархии, в аграрном вопросе поддерживали кадетов, а в национальном вопросе добивались культурно-национальной автономии, равноправия в духовных делах (свобода родного языка, вероисповедания), а также равного представительства в местных административных учреждениях<sup>2</sup>.

Среди мусульманской прессы начала XX в. центристских позиций придерживалась и другая уфимская газета «Тормыш», которая выходила на средства купца-мецената Г. Усманова.

Наличие общего врага в лице православного государства нивелировало социальные разногласия и выдвигало на первый план единую доминанту, как для либералов, так и для демократов – сохранение религии, культуры, возрождение тюрко-мусульманских народов.

В начале XX века общественное движение становится более масштабным, политически всё более структурированным, но по-прежнему раздробленным, разнонаправленным, не имевшим прочных корней в массах. Это было характерно для всех политических лагерей, в том числе и для ранее всех оформившихся леворадикальных, революционных партий. Это

---

<sup>1</sup> Ямаева Л.А. Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое движение. Уфа. 2002. С. 6, 137, 156; Мусульманские депутаты Государственной думы России. 1906-1917 гг. Сборник документов и материалов / Сост. Л.А. Ямаева. Уфа. 1998. С. 17–19.

<sup>2</sup> Кутушев Р.Р. Легальная национальная периодическая печать в Башкирии в годы революции 1905–1907 гг. // Башкирия в революции 1905-1907 гг. Уфа. 1987. С. 78, 79.

обстоятельство предоставляло для самодержавного режима широкие возможности для маневра, в частности для привлечения на свою сторону умеренной земско-либеральной оппозиции, готовой на любых условиях сотрудничать с властью, для поддержания в народных массах монархических настроений путём проведения более гуманной социальной политики. Но опасения, что политические уступки приведут к утрате прерогатив верховной власти, убеждение, что только самодержавие спасёт Россию от распада и гибели, тезис о неготовности страны к представительному правлению определили жесткую позицию в этих вопросах последнего российского императора. Диалог с общественными силами оказался невозможным. Народное недовольство в его крайних проявлениях всё чаще подавлялось вооруженной силой. В таких условиях достаточно было искры, чтобы разгорелся пожар.

© Валеев М.А., 2006

**Валеев М. А.**

ИИЯЛ УНЦ РАН, г. Уфа

#### **НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ УФИМСКОГО ГУБЕРНАТОРА Б.П. ЦЕХАНОВЕЦКОГО В ИЮЛЕ-НОЯБРЕ 1905 Г.**

Именным Высочайшим указом от 27 июня 1905 г. смоленский вице-губернатор действительный статский советник Болеслав Павлович Цехановецкий был назначен Уфимским губернатором.

В это время в Уфе обстановка медленно накалялась и новый губернатор сразу окунулся в гущу событий, будораживших население губернии. В условиях войны активизировали свою работу различные политические и профессиональные организации, в том числе местный комитет РСДРП. По улицам разбрасывались листовки (например «Да здравствует всеобщая забастовка!»), за городом собирались многочисленные массовки<sup>1</sup>. Пыталась наладить регулярную работу нелегальная типография. В начале июля выдвинули свои требования и начали забастовку рабочие на железнодорожной станции<sup>2</sup>, чугунно-литейном предприятии Фролова<sup>3</sup>, лесопильном заводе Ф.Г. Стуколкина. Также под угрозой забастовки выдвинули свои требования телеграфисты станции «Уфа». Рабочие и

---

<sup>1</sup> История Уфы: краткий очерк. Уфа. 1981. С. 151.

<sup>2</sup> ЦГИА РБ. Ф. И. 187. Оп. 1. Д. 111. Л. л.1–7.

<sup>3</sup> Там же. Л. 9.

служащие многих других предприятий города под влиянием этих событий настойчиво требовали от хозяев повышения платы и других уступок.

Сам Б. П. Цехановецкий был не склонен рассматривать эти события угрожающими общественному порядку: «за лето и осень 1905 г. общественное спокойствие в Уфимской губернии нарушено не было». А главным источником нестабильности в городе он видел железнодорожных рабочих, и позднее в своих воспоминаниях он писал, что «смутный ропот начал проявляться только в первой половине октября ... между уфимскими рабочими Самаро-Златоустовской железной дороги. Рабочие требовали прибавки за сверхурочные работы, вызванные войной»<sup>1</sup>.

Во время войны железная дорога и вся полоса отчуждения подчинялась командующему войсками Казанского округа. А поскольку беспрепятственное прохождение грузов по железной дороге дальше в Сибирь и на Дальний Восток имело стратегическое значение, вновь прибывшему губернатору пришлось предпринять все необходимые меры по восстановлению ее работы. Для этого 14 октября он отправился на место проведения стачки – в железнодорожные мастерские.

В мастерских ему пришлось выступить перед многочисленным собранием рабочих. Б.П. Цехановецкому удалось отговорить их от похода в город, поскольку как губернатор он не мог позволить проведению незаконной демонстрации, что привело бы к столкновению с войсками и полицией. Однако он заверил рабочих, что будет всеми силами способствовать разрешению конфликта. На этом собрании губернатор одержал небольшую тактическую победу, разрешив ситуацию мирно. На этом митинге ему пришлось в споре лицом к лицу столкнуться с «профессиональным агитатором Николаем Ивановичем», также выступавшим перед рабочими. Личность этого человека долгое время оставалась для властей полной загадкой. Прибыв недавно в Уфу, он уже успел заработать большой авторитет среди рабочих, и своими выступлениями, по оценке губернатора, имел большое влияние на толпу<sup>2</sup>.

Впрочем, по мнению Болеслава Павловича «нелегальные собрания в мастерских были нетерпимы и 16-го октября по соглашению с военной властью и железнодорожной жандармерией» он решил занять их войсками.

Сам Б.П. Цехановецкий очень подробно вспоминает об октябрьских событиях 1905 г. в одной из «глухих губерний, где я был губернатором в то время».

«Стачка железнодорожных рабочих не замедлила повлечь за собой и стачки городских и окрестных фабрик и заводов, приказчиков магазинов и служащих земства и городской управы. В городе началась всеобщая стачка, захватившая даже мужские и женские учебные заведения, которые вынуждены были закрыть ввиду происшедших в них беспорядков. Повсюду ходили патрули, для поддержания внешнего порядка... Администрация

---

<sup>1</sup> ЦГАОО РБ. Ф. 1832. Оп. 3. Д. 385. Л. 3 об.

<sup>2</sup> ЦГАОО РБ. Ф. 1832. Оп. 3. Д. 385. Л. 5.

почты и телеграфа была в особенности мишенью угроз и поползновений со стороны стачечников. Пришлось организовать специальную конную отправку почты внутри губернии и тщательно следить за телеграфной линией по почтовым дорогам»<sup>1</sup>.

В своих мемуарах Б.П. Цехановецкий отмечал, что в дни накануне объявления Манифеста в городе происходили многократные беспорядки, а «оппозиционных элементов всех оттенков было очень много»<sup>2</sup>. Главную же вину за «возбуждение волнения» он возлагал на «партию беспорядка»<sup>3</sup>.

Забастовка железной дороги задержала в Уфе несколько сот пассажиров, по большей части прибывших из уездов на пароходах, чтобы пересесть на поезд. В городском управлении им раздавали денежную помощь, и губернатор в отсутствие вице-губернатора и представителя канцелярии сам был вынужден принимать десятки посетителей. По словам Б.П. Цехановецкого его в это время «тормошила толпа челобитчиков, путешественников, и солдатских жен, которых нельзя было не принимать»<sup>4</sup>. Обстановка в городе была напряженная, но после опубликования манифеста 17 октября «политическая стачка прекратилась». Оставалась бастовать еще несколько дней только железная дорога.

Утром 18 октября губернатором была получена официальная телеграмма с текстом «Высочайшего Манифеста» и он сразу направил депешу в губернскую типографию «с приказом отпечатать, как можно больше экземпляров для распространения в народе этого государственного акта»<sup>5</sup>. На пороге губернаторского дома появилось несколько людей с просьбой показать текст манифеста. Как только узнали, что губернатор раздает манифест, у дома собралось большое сборище и губернатору пришлось раздать всю огромную пачку со свежееотпечатанным документом. Притом толпа вела себя очень шумно, люди вырывали друг у друга листы и радостно кричали. Были также люди с красными флагами<sup>6</sup>. Губернатору пришлось дать своё согласие на немедленное освобождение всех политических заключенных, не состоящих под следствием, и освобождение которых зависело от администрации. 18 октября также произошло несколько столкновений манифестантов с полицией и солдатами, и нападение неизвестных лиц на прохожих, причем несколько человек было очень сильно избито. Все это послужило причиной новых сборищ у губернаторского дома.

Причину возникновения столкновений жителей с военными и нападения неизвестных на мирных обывателей, происшедших между 15 и 18 октября, Б. П. Цехановецкий видел в том, что гарнизонные солдаты, призванные на службу во время войны из резерва, были озлоблены на манифестантов и считали их причиной своей задержки здесь. Он считал также, что «эти случаи

---

<sup>1</sup> ЦГАОО РБ. Ф. 1832. Оп. 3. Д. 385. Л. 7 об.

<sup>2</sup> ЦГАОО РБ. Ф. 1832. Оп. 3. Д. 385. Л. 7.

<sup>3</sup> Там же. Л. 25.

<sup>4</sup> ЦГАОО РБ. Ф. 1832. Оп. 3. Д. 385. Л. 19.

<sup>5</sup> ЦГАОО РБ. Ф. 1832. Оп. 3. Д. 385. Л. 19

<sup>6</sup> Там же. Л. 15.

послужили беспорядочным элементам (партии беспорядка) предлогом нападения на полицию и полицейские участки»<sup>1</sup>. Губернатору пришлось пообещать толпе, что он тщательным образом проведет расследование «этих побоищ» и отстранит от дел причастных околоточных надзирателей и полицмейстера. Притом Б.П. Цехановецкий считал, что народу не ясен смысл манифеста и в разгар кризиса это сводит обывателей с ума.

Ситуация для властей осложнялась также и тем, что не было никаких инструкций, что следует предпринимать при публичных манифестациях, ранее запрещенных.

Между тем среди уфимского мещанства происходит рост недовольства ухудшающейся экономической обстановкой. Забастовки на железной дороге, промышленных и торговых предприятиях города приводят к тому, что учащаются случаи противодействия участникам революционного движения со стороны консервативно настроенной части населения. В 20-х числах октября 1905 г. в противовес революционным митингам происходит ряд многочисленных патриотических манифестаций численностью 10-30 тыс. человек<sup>2</sup>, прошествовавших по улицам Уфы с пением гимна, портретами императорской семьи и иконами. Эти манифестации, впрочем, тоже окончились уличными беспорядками и погромами, погибло несколько человек. Даже потребовалась помощь военной силы, чтобы отбить останки растерзанных людей от бушевавшей толпы<sup>3</sup>. В этих условиях 24 октября губернатор публикует приказ, запрещающий до нового распоряжения любые публичные собрания на улицах<sup>4</sup>.

В ноябре источник напряжения для администрации опять сместился в сторону железнодорожных мастерских. И «никаких особых волнений не было», хотя властям стало известно, что в мастерских рабочими вытачиваются оболочки для бомб<sup>5</sup>. В это время губернатор осаждал военного министра телеграммами, прося ускорить присылку войск в Уфу. В двух соседних губерниях (Казанской и Самарской) разыгрались земельные беспорядки, и губернская администрация срочно занялась формированием и вооружением новых полицейских кадров. В этих условиях, когда к губернатору неоднократно являлись солдаты местного гарнизона, недовольные задержкой, и хотели отпуска, ему приходилось лично беседовать на воинских собраниях и делать все возможное для поддержания порядка в частях<sup>6</sup>.

В ноябре Б.П. Цехановецкий добивается присылки в Уфу трех рот пехоты из Саратова и трех эскадронов казаков из Оренбурга. Слух о том, что казаки явились для поддержания порядка, «произвел на улицу впечатление

---

<sup>1</sup> ЦГАОО РБ. Ф. 1832. Оп. 3. Д. 385. Л. 10.

<sup>2</sup> ЦГАОО РБ. Ф. 1832. Оп. 4. Д. 77. Л. 3.

<sup>3</sup> ЦГАОО РБ. Ф. 1832. Оп. 4. Д. 385. Л. 40.

<sup>4</sup> Там же. Л. 42.

<sup>5</sup> ЦГИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 111. Л. 82.

<sup>6</sup> ЦГАОО РБ. Ф. 1832. Оп. 4. Д. 385. Л. 51.

пушечного выстрела и впечатление очень полезное для общественной безопасности»<sup>1</sup>.

Хотя в условиях октябрьских уличных беспорядков действия губернатора по усмирению толпы, его неоднократные выступления перед митингующими, выглядели вполне логичными. Однако подобное поведение и либеральные взгляды нового губернатора были не по душе многим сотрудникам губернской администрации. Они рассматривали их как открытое содействие губернатора революционному движению. В многочисленных телеграммах на имя министра императорского двора В.Б. Фредерикса, товарища министра внутренних дел Д.Ф. Трепова, служащие администрации жаловались на то, что «со дня приезда в июле месяце губернатор вступил в тесную связь с местными революционными деятелями», «открыто объявил, что он не сторонник самодержавия, пропагандировал скорейшее ограничение власти Государя конституцией», и «пытался склонить, подчиненных ему содействовать конституционным стремлениям». На митингах 18-19 октября «шествовал под развернутыми красными флагами», «снял шапку перед революционными знаменами», под давлением демонстрантов «удалил от должности чинов полиции, препятствовавших революционерам».

Кроме того, за губернатором пристально следили. В дни наибольших волнений и уличных беспорядков правителю канцелярии губернатора, являвшемуся также членом уфимского отдела консервативного Русского Соборания, А.П. Лобунченко сотрудник администрации сообщал обо всех действиях губернатора в эти октябрьские дни. Форма доклада подтверждает систематичность этих наблюдений за Б.П. Цехановецким. Правителю канцелярии было сообщено, что губернатор встречался со Спасским и Свидерским (известными уфимскими революционерами) и «долго разговаривал с ними у себя в кабинете». Не ускользнул от пристального наблюдения и тот факт, что губернатор один без охраны скрытно отлучается куда-то по ночам<sup>2</sup>.

Авторы телеграмм отмечали, что под непосредственным покровительством Б.П. Цехановецкого в губернской типографии печатаются «прокламации, приглашающие к кровавой мести со слугами Царя», а непосредственно уличные беспорядки они видели «результатом подстрекательств Б.П. Цехановецкого городских земских деятелей». В этих жалобах ситуация в Уфе была представлена в катастрофическом для центральных властей свете, а сами авторы просили «защитить жизнь и имущества наши от вооружившихся революционеров»<sup>3</sup>.

Эти полные возмущения послания не остались без внимания в Санкт-Петербурге. Власти срочно потребовали выяснить о действительном отношении губернатора к происшествиям в Уфе. И начальнику местного

---

<sup>1</sup> ЦГАОО РБ. Ф. 1832. Оп. 4. Д. 385. Л. 50.

<sup>2</sup> ЦГИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 112. Лл. 23, 24, 31, 32.

<sup>3</sup> Там же. Л. 29–29 об.

жандармского управления пришлось в спешном порядке делать полный доклад в департамент полиции о событиях октября 1905 г. Он успокоил власти, заявив, что действия губернатора предотвратили «кровапролитие и толпы разошлись», а «депутации от Думы дворянства и духовенства являлись благодарить Губернатора за его поведение, послужившее к предотвращению кровапролития», и также что «рабочие настроены совершенно мирно»<sup>1</sup>.

Однако к концу года правомонархические силы все-таки добиваются своего и в конце ноября Б.П. Цехановецкого переводят из Уфимской губернии. Правда, добраться до столицы ему удалось с большими трудностями, поскольку помешали задержки, вызванные забастовками на железной дороге и декабрьские уличные бои в Москве.

© Валеев М.А., 2006

**Ибрагимова Ю. А.**

УГАТУ, г. Уфа

#### **ПОРЯДОК НАСЛЕДОВАНИЯ У БАШКИР В XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.**

Порядок наследования в башкирском обществе (раздел имущества неразделенной семьи осуществляется после смерти её главы), определялся мусульманским правом и нормами обычного права. Российское законодательство практически не регламентировало семейно-бытовые отношения башкир. В «Положении о башкирах» от 14 мая 1863 г. говорится: «В порядке наследования имуществом предоставляется башкирам руководствоваться местными обычаями»<sup>2</sup>.

В случаях, когда возникали разногласия, которые наследники не могли решить по доброй воле, мусульманское духовенство, и гражданский суд должны были руководствоваться правилами шариата в тех пределах, при которых имелось согласие на это всех до единого претендентов. На деле, конечно, все обстояло иначе.

Порядок наследования по шариату сводится к следующему. Наследники делятся на две большие категории: фарз и асаб. К наследникам фарз относились те, чьи доли определены самим законом, независимо от числа других наследников. Наследники по асабу получали то, что оставалось после раздела наследства в первой группе.

---

<sup>1</sup> ЦГИА РБ. Ф. И-187. Оп. 1. Д. 112. Л. 26.

<sup>2</sup> Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир в XIX –XX вв. М. 1991. С. 136.

Имущество целиком могли наследовать лишь сыновья, остальные же категории наследников по шариату могли претендовать только на положенные им части. Даже если у умершего осталось несколько дочерей, они наследовали положенные им две трети, а остальное переходило к асабитам, а если таковых не оказывалось, считалось выморочным<sup>1</sup>.

Из всех лиц женского пола лишь жены и матери имели право на свои доли, даже при наличии других наследников. Так четвертая часть полагалась жене или женам, если у умершего не осталось детей. Одна треть – матери, если у умершего или умершей не было детей, а также братьев и сестер. Одна шестая – матери при наличии у умершего детей или родных и единокровных братьев и сестер. Одна восьмая – жене или женам умершего, если после него оставались дети<sup>2</sup>.

У башкир почти не было разграничения наследников на асабов и фарзгаров. И наследование по шариату у башкир сводилось к весьма ограниченному кругу ближайших родственников: супруге, сыновьям и дочерям, родителям (особенно в отсутствии сыновей).

В башкирском обществе мусульманское право соседствовало с местными обычаями. Мусульманское духовенство, также в значительной массе формировалось из местного населения, воспитанных на традициях своего народа. Например, башкиры соблюдали обычай минората<sup>3</sup>. Так, житель деревни Муртазино Стерлитамакского уезда Габдулла Худайбердин в прошении Оренбургскому магометанскому духовному собранию жаловался на неправильный раздел имущества имамом. После смерти отца просителя остались, помимо него, его мать, младший брат и две сестры. Младший его брат Габдулхалик пригласил для раздела имущества указного муллу Кузякаева из дер. Калкашево. Кузякаев разделил имущество (мукомольная мельница, хлеба восемь телег, сена 2 стога, одна кобыла, одна асабенная изба и прочее) следующим образом: Габдулхалику отдал мукомольную мельницу, хлеб, сено и лошадь; матери (мачехе) – избу, а прочее имение по 1/8 части досталось мачехе, Габдулле и двум сестрам. При этом Габдулла пишет, что мулла ему заявил, что из данного брату и мачехе имения ему никакой части к выделу не принадлежит. Исход тяжбы нам не известен, сказано лишь, что стороны примирились полюбовно<sup>4</sup>. Не понятно также, женаты ли сыновья, живут ли они вместе или раздельно в момент составления завещания. Можно предположить, что вероятнее всего, они женаты и имеют свои отдельные хозяйства, так как дом остался у мачехи, никто не претендовал на него.

---

<sup>1</sup> Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир в XIX – XX вв. М. 1991. С. 160.

<sup>2</sup> Кисляков Н.А. Наследование и раздел имущества у народов Средней Азии и Казахстана (XIX – начало XX в.). Л. 1977. С. 51–52; Шайдуллина Л.И. Арабская женщина и современность. М., 1978. С. 39; Рагимова Р.Г. Имущественное положение женщины в Дагестане (XIX – начало XX в.) // Этнографическое обозрение. № 5. С. 44.

<sup>3</sup> Бикбулатов Н.В. Минорат. Проблема происхождения и исторического места в системе социальных институтов // Этнография Башкирии. Уфа. 1976. С. 12–48.

<sup>4</sup> ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 3. Д. 1769. Л. 1–1 об., 12.

Однако, очевидно, что шариатные принципы в отношении наследования сыновьями были полностью проигнорированы. Мулла руководствовался преимущественно нормами обычного права, по которому младший сын являлся основным наследником движимого имущества отца. По шариату же имущественные права сыновей равны, т.е. по праву после положенных долей вдове (1/8), двум дочерям (2/3), каждый из них должен был получить около 1/4 части. Преимущество младшего сына прослеживается и в другом примере. Еще в 1723 г. башкирка Дуванейской волости Ишкея Султангильдина оставила запись о том, что в прошлые года она отделила 5 сыновей и сама жила с младшим (шестым) сыном. Она просила, что в случае претензии 5 выделенных сыновей на имущество младшего их брата после её смерти считать её недействительной<sup>1</sup>. Раздел наследства между братьями мог проводиться и по шариату. Два женатых брата Шагиахметовы после смерти отца в 1849 г. продолжали жить в братской семье. И в 1861 г. они при имаме и одноаульцах «полюбовно разделили между собою наследное имение». Когда старший из них захватил имущество младшего, кантонный начальник еще раз разделил по шариату наследство в равных долях между братьями<sup>2</sup>.

Дочери свою долю наследства обычно получали при жизни отца – в виде приданого. Они же выступали и как наследники личного имущества матери. Никто не имел право претендовать на выделенное наследство, как сыновьям, так и на приданое дочерям даже, например, при описании имения их отца местными властями<sup>3</sup>.

По шариату дочь наследовала половину доли сына. В одном из дел духовного собрания приводится пример подобного выдела. После смерти башкира Худайберды Ахметева из дер. Муртазино Стерлитамакского уезда остались жена (вдова), двое сыновей и двое дочерей. Дочери, как и мать, получили по 1/8 части отцовского имущества<sup>4</sup>.

Если отец при жизни не успевал женить или отделить сыновей, то семью возглавлял старший взрослый сын. Тогда на него ложилась забота о женитьбе братьев. Незамужнюю дочь также вменялось в обязанность выдать замуж, устроить свадьбу и справиться ей приданое.

Если дети оставались сиротами, то опекунство над ними учреждалось по нормам шариата. Вот что говорится об этом в документе за 1861 г.: «По смерти родителей тотчас юртовой старшина (управлял группой сел) собирает стариков, мулл и составляет в присутствии их опись имущества, если осталось несколько сирот, то муллы по шариату разделяют каждому сироте имущество, потом избирается обществом из благонадежных родственников умершего или из посторонних опекун, сдается ему имущество и земли по описи, затем юртовой старшина оную опись с распиской опекуна в принятии имущества представляет кантонному начальнику и по удостоверению им

<sup>1</sup> Материалы по истории Башкирской АССР. Т. III. М.:Л. 1949. № 272. С. 202.

<sup>2</sup> *Асфандияров А.З.* Башкирская семья в прошлом (XVIII – первая половина XIX в.). Уфа, 1997. С. 77.

<sup>3</sup> ЦГИА РБ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1783. Л. 1.

<sup>4</sup> ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 3. Д. 1769. Л. 1–1 об.

утверждает опекуна в той должности. Благонадежный опекун о прибыли, убыли и состоянии имущества два раза в год предоставляет отчет юртовому старшине»<sup>1</sup>. Еще 29 марта 1843 г. было утверждено положение, по которому «доходы с имения употреблять опекуну на содержание малолетних, с разрешения кантонного начальника»<sup>2</sup>. Опека юношей продолжалась до 18-летнего возраста, а девушек – до выхода их замуж. Подобные условия были приняты из-за того, что «по смерти некоторых из башкир ..., оставшимся после их имением, по случаю малолетства детей их заведывают родственники, а иногда даже и посторонние, которые ... растрачивают оное по произволу в свою пользу»<sup>3</sup>. Так, в 1818 г. тептярская жена Гульмугира Баязитова Уфимского уезда жаловалась, что после смерти отца ее и брата ахун Габдулвагапов, став опекуном, растратил все оставшееся наследственное имение<sup>4</sup>.

Из архивных материалов по опекунству и сиротам также прослеживается ограничение имущественных прав женщин. Например, деньги умершего башкира Фахритдина Хусеинова из дер. Каксарлино Челябинского уезда 7 руб. 91 коп. были поделены с нарушением шариатных принципов, но, вероятно, по его желанию таким образом, что 6 руб. 28 коп. принадлежали его сыну Мухаммедзакиру, а 1 руб. 63 коп. дочери Гайше<sup>5</sup>.

Опекунские дела и имения дворянских лиц, офицеров и зауряд-есаулов относятся во введении Дворянских опек и Гражданской палаты, это в полной мере относится и к башкирам<sup>6</sup>.

В большинстве случаев опекунами малолетних детей выступали их матери<sup>7</sup>.

В XIX в. в кругах зажиточных семей, стала распространяться практика наследования по завещанию. Кроме письменного, соблюдалось также и устное завещание, если даже оно было высказано без свидетелей. Идти вопреки воле покойного считалось тяжким грехом перед людьми и Богом<sup>8</sup>. Это открывало во многих случаях простор для произвольных выделов. Так, например, купец 3-й гильдии Абубакир Надыров из татар Сеитовского посада Оренбургского уезда в своем прошении в 1831 г. писал: «Теща моя вдова Фазыла Утяганова при смерти своей сделала словесное завещание при многих свидетелях, чтоб я из имения ее оставшегося третью часть употребил на похороны и на поминание ее, а последние две части разделил как следует по закону наследникам ее дочери и внучатам, почему мною и было употреблено небольшое количество суммы, а последнее имение осталось у снох ее женок Габиды Салиховой и Шарифы Яхиной, в чем и было

---

<sup>1</sup> Асфандияров А.З. Указ. соч. С. 77.

<sup>2</sup> ЦГИА РБ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 5065. Л. 1 об. 1–2, 9 об.

<sup>3</sup> ЦГИА РБ. 2. Оп. 1. Д. 5065. Л. 1–1 об.; Ф. 295. Оп. 3. Д. 146. Л. 15, 15 об., 17–17 об.

<sup>4</sup> Там же. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1046. Л. 1–2.

<sup>5</sup> Там же. Д. 12623. Л. 126–126 об.

<sup>6</sup> Там же. Д. 12623. Л. 1–1 об., 3, 40.

<sup>7</sup> ЦГИА РБ. Д. 6439. Л. 1–1 об.; Д. 12623. Л. 97–97 об.; Ф. 10. Оп. 1. Д. 2288. Л. 2–3 об.

<sup>8</sup> Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Указ. соч. С. 160.

удостоверено и учинено разбирательство духовными чиновниками нашего посада, но на раздел онаго меня не допускают и жене моей, а ее дочери Хамиде положенной части не отдают». Или другой случай, годом раньше умер родной брат Хамиды Ахмет Махмутов, который также оставил духовное завещание. Он назначил опекунами своего имения (немалого) двух жен (у них есть дети). Матери выделил 1/6 часть имения. Хамида Махмутова и просила именно эту шестую часть, но опекунши почему-то не торопились с выделом. Дело так и осталось нерешенным<sup>1</sup>. Причем Хамиде не только по завещанию, но и по мусульманскому и обычному правам причиталась доля матери.

В завещании нередко нормы шариата переплетались с местными обычаями. Завещание жителя дер. Сайтбаба (ныне Гафурийский район РБ) Шамсетдина сына Мухаметхасана – яркий тому пример. Оно составлено в декабре 1885 г. муллой того же села Габделсалихом сыном Габдрахмана. Чуть менее половины его текста составляют религиозно-духовные назидания и советы морально-этического порядка. Затем Шамсетдин рекомендует уплатить его долги, выполнить его обещания, обеты и тратить на эти цели, а также на завещание (васият – вероятно, речь идет о духовном завещании) третью часть его наследства. В качестве третьей части своего наследства он выделяет одну телку и саврасую кобылицу-трехлетку. Оставшееся имущество он распределяет между двумя сыновьями, женой и дочерью. При этом оговаривает, что пчелиными ульями сыновья и жена должны пользоваться сообща, поскольку, по его словам, пчелы были приобретены за корову, принадлежавшую жене (приданое?), в компенсацию за это Шамсетдин выделяет дочери Гайше светло-пеструю корову. Факт, подтверждающий положение, что имущество матери передается дочери.

В завещании соответствует шариату выделение третьей части наследства на духовные цели. Но Шамсетдин сюда же включает возможные светские свои долги, что противоречит шариату. В русле шариатных статей также выделение имущества жены; это одновременно соответствовало и обычаям, широко распространенным у многих народов Евразии. По шариату, Шамсетдин не должен был распределять оставшиеся 2/3 наследства почти поровну: каждому полагалось строго определенная доля. Несколько больше кажется доля Нугмана, который, по-видимому, является младшим сыном Шамсетдина: он назван вторым после Сабита, ему поручено исполнять волю отца и т.д.

Похоже, что дочь Гайша замужем: иначе Нугману вменялось бы в обязанность выдать её замуж, устроить свадьбу и справиться приданое. Не ясно, женаты ли сыновья, живут ли они вместе или отдельно в момент составления завещания. Ничего не говорится о том, какой скот остается во владении наследников. Вероятнее допустить, считает Н.В. Бикбулатов, что скот был поделен заранее и находился в отдельном владении сыновей и жены Шамсетдина. Во-первых, на такую мысль наталкивает просьба

---

<sup>1</sup> ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 3. Д. 663. Л. 1 об., 2–2 об., 19 об.

Шамсетдина к наследникам угостить бедных, зарезав баранов. Во-вторых, Шамсетдин пишет, что он распределяет лично ему принадлежащее имущество. И, в-третьих, общий достаток семьи говорит о том, что в хозяйстве Шамсетдина и его сыновей было еще определенное количество рабочего и мясо-молочного скота<sup>1</sup>.

Таким образом, при разделе общесемейного комплекса башкиры придерживались как норм шариата (при отсутствии разветвленной системы родственников), так и обычного права (минорат), правда и там и здесь права женщин, особенно земельные были ограничены. В большинстве случаев доля наследства дочерей ограничивалась приданым.

© Ибрагимова Ю.А., 2006

**Исянгулов Ш. Н.**

ИИЯЛ УНЦ РАН, г. Уфа

#### **РЕЛИГИОЗНОСТЬ КАК ОСОБАЯ ФОРМА СОЦИАЛЬНОГО ПРОТЕСТА В 1945-1960-Е ГГ. (ПО МАТЕРИАЛАМ БАШКИРСКОЙ АССР)**

Своеобразной формой социального протеста в 1940–1960-е гг. оставалась религиозность населения. Оживление религиозности в народе произошло в годы войны. Оно было вызвано сложной военной, общественно-политической обстановкой тех лет. Данному явлению способствовала и либерализация религиозной политики государства. Также апелляция к религиозным чувствам в годы войны способствовала консолидации советского народа.

Еще в 1943 г. в республике были зарегистрированы вновь возрожденные религиозные общины. В рассматриваемый период в БАССР были зарегистрированы религиозные общины лишь трех конфессий: православной, мусульманской и евангельских христиан-баптистов (ЕХБ). К 1948 их количество достигло 64 (39 православных, 22 мусульманских, 3 евангельских христиан-баптистов)<sup>2</sup>.

Наиболее влиятельными конфессиями в БАССР было две: православная и мусульманская. Все это было обусловлено особенностью вероисповеданий.

---

<sup>1</sup> ЦГИА РБ. Оп. 10. Д. 89. Без пагинации; *Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф.* Указ. соч. С. 159.

<sup>2</sup> *Сергеев Ю.Н., Абдулов Н.Т.* Уфимская епархия в 1943-1964 гг. Очерки истории государственно-церковных отношений: Учебное пособие. Уфа. 2000. С. 14; *Сергеев Ю.Н.* Баптизм в Башкирии: очерки истории (конец XIX–XX вв.): Учебное пособие. Уфа. 1998. С. 29-30; *Юнусова А.Б.* Ислам в Башкортостане. Уфа. 1999. С. 210; ЦГИА РБ. Ф. Р. 4732. Оп. 1. Д. 4. Л. 2–6.

Православные посещали церковь в неделю несколько раз. Причем посещали, в основном, «лица пожилых возрастов и дети, которых приводят матери или старухи». У мусульман же «молебствие в мечетях проводятся только по пятницам и в дни религиозных праздников». Мечети посещали исключительно старики и очень мало старух. «Детей совершенно не привлекают», – писал в 1948 г. секретарь обкома ВКП (б) Шафикиев, делая вывод о «живучести» православия<sup>1</sup>.

В военные и первые послевоенные годы религиозная деятельность у верующих проявлялась в исполнении обрядов, оживлении церковной жизни, возрождении мистицизма, суеверий, веры в чудеса. Паломничество на «святые» источники в дни девятой пятницы возобновилось в годы войны. Из года в год количество паломников увеличивалось. По одним данным, в 1948 г. паломников было всего 9 тыс., по другим – 15 тыс., по третьим – до 30 тысяч. После запрещения паломничества в 1950 г., по материалам уполномоченного, их количество сократилось в 1951 г. до 150<sup>2</sup>. А в начале 60-х гг. паломничество прекратилось<sup>3</sup>.

Контролировать паломничество мусульман к «святым местам» было несколько легче, так как основные святыни ислама находились вне пределов СССР. Совершение хаджа в Мекку полностью находилось под контролем властей<sup>4</sup>.

Исследователи признают, что в рассматриваемый период степень религиозности населения (в частности сельского) определить довольно-таки сложно<sup>5</sup>. Ведь в нашем распоряжении лишь данные лиц, заинтересованных в показе уменьшения религиозности населения республики. Например, по сведениям уполномоченного Совета по делам религиозных культов (СРК), по зарегистрированным мечетям ориентировочно было зарезано баранов в виде жертвоприношения: в 1946 г. – 3500 голов, в 1947 г. – 3000, в 1948 г. – 1200, в 1949 г. – 800, в 1950 г. – 300, в 1953 г. – 150, в 1957 г. – 72<sup>6</sup>.

Религиозные организации возникали «снизу», а не создавались «сверху», по предписанию властей. В этом их уникальность в рассматриваемый период. Поэтому кроме зарегистрированных религиозных организаций в первые послевоенные годы действовали многие незарегистрированные общины. Уполномоченные СРК также пытались показать уменьшение количества таких общин из года в год. Например, уполномоченный СРК докладывал, что за три года (1951-1953) количество незарегистрированных религиозных общин в Башкирии сократилось с 206 до 27<sup>7</sup>. В такие вещи

---

<sup>1</sup> ЦГАОО РБ. Ф. 122. Оп. 28. Д. 13. Л. 44–45.

<sup>2</sup> ЦГАОО РБ. Ф. 122. Оп. 33. Д. 1520. Л. 3; Оп. 74. Д. 263. Л. 175–176.

<sup>3</sup> Там же. Оп. 33. Д. 1520. Л. 3; Оп. 74. Д. 263. Л. 175–176.

<sup>4</sup> Юнусова А.Б. Указ. соч. С. 232, 233.

<sup>5</sup> Ахмадиева Н. Религиозная жизнь крестьянства Башкортостана (40-е – середина 60-х годов XX века) // Ватандаш. 2002. № 10. С. 172; Масалимов С.Г., Ямалов М.Б., Ахмадиева Н.В. Село Башкортостана в 1945–2000 годы. Уфа. 2003. С. 193.

<sup>6</sup> ЦГАОО РБ. Ф. 122. Оп. 33. Д. 232. Л. 94; Д. 1079. Л. 142.

<sup>7</sup> ЦГАОО РБ. Ф. 122. Оп. 32. Д. 821. Л. 139, 140.

трудно поверить. Несомненно, эти данные по незарегистрированным религиозным общинам не могут считаться исчерпывающими, тем более аналогичные сведения (в силу специфики отчетности уполномоченных Совета по делам РПЦ) отсутствуют по православным общинам. Нередко со сведениями уполномоченного СРК разнятся данные, приводимые министром госбезопасности республики. Например, в начале 1948 г. министр госбезопасности БАССР Д.В. Касимов сообщал, что в республике существовали секты субботников-адвентистов седьмого дня, истинно-православных христиан (ИПЦ), мормонов-беседников<sup>1</sup>. Такие сведения в фонде уполномоченного СРК отсутствуют. На начало 1962 г. по республике было учтено 94 незарегистрированные религиозные общины: мусульманских – 79, ЕХБ – 3, старообрядческих – 7, иудейских – 3, языческих – 1, истинно-православных христиан – 1<sup>2</sup>.

С приходом к власти наследников Сталина в 1953 г. в народе появилась надежда на открытие храмов. Например, православные верующие: г. Октябрьского в 1954-1956 гг. подавали 16 раз заявления об открытии церкви, г. Благовещенска – 20 раз, с. Саклова Краснокамского района – 29 раз, с. Бугобаш Бакалинского района – 28 раз<sup>3</sup>. По сравнению с представителями других конфессий православные верующие в середине 50-х гг. проявляли значительную активность. Для сравнения отметим, что в течение 1954 и первого полугодия 1955 г. (за 1,5 года) мусульмане республики подали лишь 6 заявлений об открытии молитвенных домов, старообрядцы – 2, баптисты – 1, язычники – 1<sup>4</sup>. С изменением репрессивной политики постепенно в народе исчезает страх перед властями. Начинается стихийный процесс восстановления храмов, церквей. В 1953–1954 гг. по республике сгорело 3 церкви, все они в короткий срок были восстановлены<sup>5</sup>. В 1956 г. в д. Аллагуват Стерлитамакского района в центре деревни была построена мечеть с минаретом в 7-8 м<sup>6</sup>.

Если в первые послевоенные годы религиозность населения во многом обуславливался тяжелыми условиями труда, то в хрущевскую эпоху она стала реакцией на модернизационные процессы. Религиозность населения была довольно большой «помехой на пути к коммунизму». По официальным данным в БАССР в 1959 г. было окрещено 14,5 процентов родившихся детей, в 1960 г. – 13,9 %, в 1961 г. – 13 %<sup>7</sup>.

В атеистической литературе с удовлетворением отмечалось, что за 50-60-е гг. в БАССР вдвое сократилось исполнение обряда крещения, на одну

---

<sup>1</sup> ЦГАОО РБ. Ф. 122. Оп. 28. Д. 43. Л. 242, 243.

<sup>2</sup> Подсчитано по: ЦГИА РБ. Ф. Р. 4732. Оп. 1. Д. 27. Л. 184–192.

<sup>3</sup> Подсчитано по: ЦГАОО РБ. Ф. 122. Оп. 33. Д. 664. Л. 7.

<sup>4</sup> ЦГАОО РБ. Ф. 122. Оп. 32. Д. 1904. Л. 30.

<sup>5</sup> Там же. Д. 1388. Л. 81.

<sup>6</sup> ЦГИА РБ. Ф. Р. 933. Оп. 9. Д. 1658. Л. 100, 101, 107–109.

<sup>7</sup> ЦГАОО РБ. Ф. 122. Оп. 71. Д. 238. Л. 58.

треть – венчания, наполовину – мусульманский обряд наречения имени<sup>1</sup>. Несмотря на относительную лояльность верующих по отношению к советской власти, религиозность населения несла в себе определенный заряд социального протеста против официальной политики. Протест проявлялся не только в антисоветских высказываниях верующих (в основном наблюдался среди баптистов и сектантов), но и в стихийном исполнении религиозных обрядов, паломничестве на «святые» места, росте заявлений об открытии храмов и молитвенных домов.

Однако одно удалось советскому государству: секуляризация сознания в 1960-е гг. стала несомненным фактом. Религиозное сознание сдало основные позиции в общественной жизни.

© Исянгулов Ш.Н., 2006

**Каранеев Ю. Т.**

ЦЭИ УНЦ РАН, г. Уфа

### **ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЗАГРОБНОЙ ЖИЗНИ И ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД ВОСТОЧНЫХ МАРИЙЦЕВ**

В религиозных верованиях мариЙцев, как и в любой другой религиозной системе, большое значение имеют представления о смерти, загробной жизни и связанный с ними поминально – погребальные обряды. Следует заметить, что данные представления в политеистических религиозных системах значительно отличаются от аналогичных в монотеистических религиях.

В первую очередь необходимо разобраться в представлениях о смерти, а для этого необходимо выяснить о том, как трактуется в религии происхождение человека. Ответы на эти вопросы необходимо искать в мифологии народа. МариЙская мифология не представляет собой сколько-нибудь связанного текста. Она фрагментарна, отрывочна, как впрочем, и всякая другая система мифологических представлений<sup>2</sup>. Мифы о сотворении мира и происхождении человека схожи у всех финно-угорских народов. Как известно, уральская языковая семья распадается на две группы: финно-угорскую и самодийскую. Финно-угорские и самодийские народы образуют

---

<sup>1</sup> *Штейнгарт Р.З.* Деятельность Башкирской партийной организации по атеистическому воспитанию трудящихся // Руководство Башкирской организации КПСС социально-экономическим развитием республики в условиях совершенствования социализма. Межвузовский сборник научных трудов. Уфа. 1988. С. 115.

<sup>2</sup> *Калиев Ю.А.* Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола. 2003. С. 15.

культурно-историческую общность, в основе которой лежит общая космогоническая традиция, восходящая к глубокой древности.

Уральский космогонический миф – миф о ныряющей птице (МНП – по В.В. Напольских) – является важнейшим показателем формирования уральской языковой и культурно-исторической общности мезолитической эпохи<sup>1</sup>.

Суть марийского варианта МНП 2 (под индексом «2» подразумевается более поздняя версия мифа) сводится к следующему. *Лоно первичного океана из своего гнездовья – «Лудо пыжаи» (букв. «утиное гнездо» – созвездие Плеяды) прилетела утка. Снеся два яйца, она их высадила под своими крыльями. Из этих яиц родились два брата-селезня – Юмо и Йын. Затем попеременно, нырнув под воду, в клюве со дна океана достали землю. Из той земли, что достал Юмо, образовалась ровная поверхность. Йын же поперхнулась и вместе с землей выплюнул и слюну. Поэтому на земле возникли горы, озера и болота<sup>2</sup>.*

Образ утки – образ далеко не случайный. Не только промысловая значимость и, возможно, тотемистическая природа, определили ее место в созидательном процессе космогонии. Главное заключается в том, что в нем был найден обобщенный инвариант *единосущности* мироздания. Утка, как никакая другая из водоплавающих птиц, символизировала собой целостность (воздушного, наземного, надводного и подводного) составляющих мироздания. Она могла летать, ходить, плавать и, нырнув, значительное время находится под водой. Данное обстоятельство и привело к осмыслению ее как образа, интегрирующего в себе все мыслимые составляющие действительности<sup>3</sup>.

Помимо образа утки, единство мироздания у марийцев выражается в почитании деревьев, объединяющих, соответственно, небо, поверхность земли и корнями уходящих в землю. Причиной тому, видимо, является сама история народа, а именно тот факт, что марийцы долгое время занимались различными промыслами и в связи с этим, жизнь их была связана с лесом. Поэтому, в отличие от других народов, святилищами, местом отправления культа у марийцев являются не какие-нибудь постройки, а само лоно природы, а именно – священные рощи.

Вслед за мифом о сотворении мира, рассмотрим, как в марийской мифологии трактуется возникновение человека. Во второй части мифа Юмо имеет не орнитоморфный, а антропоморфный облик.

Как и в большинстве подобных мифов, демиург вылепил человека из глины. *После создания тела человека Юмо отправился за его душой. Охранять человека приставил собаку. Тогда собака была голой, бесшерстной. Йын, родной брат Юмо, захотел узнать, что же тот*

---

<sup>1</sup> Калиев Ю.А. Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола. 2003.. С. 17.

<sup>2</sup> Там же. С. 18.

<sup>3</sup> Там же. С. 23, 24.

*сотворил. Когда Юмо отошел, он, любопытства ради, решил посмотреть, что же из себя представляет человек. Но собака его не подпускала. Тогда Йын напустил на землю страшный холод. Собака, замерзшая от крепкого мороза, согласилась в обмен на «теплую шубу» подпустить его к телу человека. Тогда Йын оплевал творение Юмо, из-за чего все тело человека покрылось язвами. Возвратившись, Юмо был вынужден вывернуть наизнанку его кожу. Первичная кожа человека сохранилась лишь на концах пальцев рук и ног. Поскольку болячки оказались внутри человека, то он отныне стал страдать заболеваниями внутренних органов<sup>1</sup>.*

Данный миф можно отнести к памяти народа о наступившем похолодании на планете. Нам же интересно другое, вместе с похолоданием люди начали страдать разного рода простудными заболеваниями, и, видимо, и без того высокий уровень смертности увеличился. Нужно сразу обратить внимание на то, что у марицев, ввиду их традиционных религиозных верований, отношение к смерти несколько иное, чем у других народов. Как и другие народы, марицы горько оплакивают потерю близких людей, однако, вместе с тем, радуются тому, что тяжелая земная жизнь человека завершилась, и человек, точнее его душа, перешла в новое, более высокое состояние. Священная атмосфера на похоронах и поминках становится одновременно и праздничной, поскольку у народа не исчезает изначальное убеждение, что на встрече с духами предков необходимо присутствовать веселым, в красивом костюме, принимать вкусную пищу<sup>2</sup>. Быть может, именно с этим связано то, что у марицев самоубийство не является греховным поступком, хотя близкие искренне сожалеют о смерти человека.

Смерть, по представлениям верующих, означает переход души из тела в растения и другие предметы природы. Смерть неизбежна, ибо это предопределено богом. Смерть – «азал». Смерть имела образ человека с кинжалом на боку – «Азырен». У восточных мари сохранилось следующее сказание об Азырене. *Азырен был высок ростом и силен, ходил всегда с кинжалом на боку. Наступил «азал» (кончина, смерть) человеку, к нему является Азырен и со словами «время пришло» убивает кинжалом. Людям захотелось жить вечно. Но как получить вечность? И они нашли выход – решили убить Азырена. Но как? Кто может это сделать? Однажды пришло время умирать старому плотнику. Ему не хотелось оставить белый свет. Пришел к плотнику Азырен и говорит: «Ну, браток, пришел и твой черед, дай я тебя убью». Плотник все думал о тайне вечности и придумал великую хитрость. Он говорит Азырену: «Обожди, Азырен. Дай мне срок смастерить для себя дубовый гроб. Я плотник и хочу умереть в гробу, сделанном своими руками. Азырен согласился и через некоторое время явился снова. «Я не знаю, как лечь в гроб» – сказал Азырену плотник. – Ты покажи-*

---

<sup>1</sup> Калиев Ю.А. Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола. 2003.. С. 27.

<sup>2</sup> Чагин Г. Всевышний Куго Юмо. Язычество уральских марицев // Родина. 2002. №6. С. 104.

ка, как нужно лежать в гробу». Азырен лег в гроб и говорит: «Вот как лежи», а плотник в это время захлопнул крышку гроба. Ночью плотник бросил гроб с телом Азырена в глубокое место реки. Азырена не стало. Люди обрели вечность, стали жить не сто, а тысячу лет. На плечах людей от старости рос мох, старики болели, но умереть не могли и возненавидели вечность. Они стали искать Азырена, но никто не знал, куда делся посланник Киаматов.

Тогда собрались все земные существа. Но никто, даже остроухие звери, остроглазые птицы – не знали, куда делся Азырен. Выход из плочжения нашел еж: он предложил спросить, куда делся Азырен, у солнца, ибо оно должно было видеть, если Азырена спрятали днем, и у луны, ибо она должна знать, если грех был совершен ночью.

Обратились люди к солнцу, но оно ничего не знало об Азырене. Луна ответила, что Азырен брошен в реку. Люди спустились в реку, нашли там дубовый гроб и вытащили оттуда Азырена.

Первым делом Азырен отправил на тот свет хитрого плотника, затем всех тяжело больных и старых. Сделав это, он стал невидимкой, чтобы больше не попадать в руки хитрых людей. С тех пор Азырен, этот образ смерти, якобы ходит незаметно, никто его не видит и видеть не может<sup>1</sup>.

Данное сказание как раз и объясняет отношение людей к смерти, как к неизбежному, и даже необходимому явлению в нашей жизни.

По представлениям марийцев, смерть человека – это смерть его тела. Бессмертной является душа человека. В представлениях марийцев, душа чаще всего принимала образ бабочки. Когда в дом прилетала бабочка, говорили, что покойница пришла навестить родственников<sup>2</sup>. Восточные марийцы считают, что у человека две души – «чон» и «орт». Однако, на сегодняшний день они их не различают, не могут объяснить в чем отличие между ними, поэтому два этих понятия используются в речи как равнозначные. В понимании марийцев, душа человека после смерти человека покидает тело. Дабы душа покинула тело беспрепятственно, после смерти человека его близкие три раза в день через перышко в рот покойнику наливали воду, считается, что это способствует более быстрому высвобождению души от тела. После этого, душа человека попадала в загробный мир. Властителями потустороннего мира являются братья Большого белого бога – Киамат Саус и Киамат Тора. Загробный мир, по мнению некрещеных марийцев напоминает мир земной, однако он лишен дневного света, свет в нем подобен свету свечи. Тора является судьей. Саус (в переводе на русский ямщик – дружок) является помощником Тора, он исполняет приговор. По другой версии, Киамат Тора властвует над

---

<sup>1</sup> Голубкин П.С. Тайна «Султан – Керемета» (краткий историко – этнографический очерк о пережитках дохристианских народных верований восточных марийцев). Туймазы. 1994. С. 31–32.

<sup>2</sup> Бабенко В.Я., Гимаев Р.Н., Ковязин С.А. Семейные праздники и обряды марийцев Башкирской АССР. Уфа. 1990. С. 31.

покойниками мужчинами, а Киамат Саус над женщинами<sup>1</sup>. Согласно одному из мифологических фрагментов – Киамат родился черным и злым. Юмо, желая спасти людей от Киамата, решил заточить Киамата в подземное царство. С этой целью Юмо спускается вместе с Киаматом в подземный мир. Во время странствования в подземелье Юмо тайком снял и оставил там свой ботинок. Выйдя на поверхность земли, отправил Киамата за обувью. Как только тот спустился туда, Юмо закрыл камнем вход в подземный мир и повелел ему за злой нрав жить там вечно и править миром мертвых. Сюжет оформился, по всей вероятности, под влиянием мусульманской мифологии<sup>2</sup>.

В «загробном мире» протекает жизнь, напоминающая земную: деревья, улицы, маленькие дома с одним окном. Люди, при жизни бывшие злыми, живут отдельно от остальных, с ними никто не общается<sup>3</sup>. «Загробный мир», по представлению части марийских верующих, испытавших на себе влияние христианства, состоит из двух частей: рая (суап) и ада (тамык). Глубоко верующие считают, что душа на том свете подвергается суровым испытаниям: ходит по горам, кишашим ядовитыми змеями и злыми собаками, перебирается по тоненькой жердочке над кипящим серным котлом в рай, и если сумеет пройти, то попадает в него, а если нет, то окажется в этом котле и будет вечно мучаться в нем<sup>4</sup>. Все вышеперечисленное отразилось на погребальном обряде чи–мари: хоронили человека, как правило, в лаптях, чтобы ему в загробном мире было легче преодолевать препятствия. Зачастую в обуви проделывали отверстия, это делалось для того, чтобы душа могла легко отделиться от земли. На могилах чи – мари устанавливали жерди, к ним привязывали домотканое полотенце, причем оно должно было быть длинным, в рост человека. По этому полотенцу, по представлениям марийцев, человек в загробном мире проходил над кипящим котлом, и в случае если это полотенце было коротким, человек мог упасть в этот котел. Для борьбы в потустороннем мире с собаками, в гроб с покойником клали две палки. С целью выкупа на том свете участка земли для покойника, на дно могилы, до отпускания гроба, кидали монеты.

Как правило, еще до смерти старики начинали собирать себе перья птиц для подушки, заготавливали липовые или хвойные доски для гроба, шили одежду. Если приходилось стирать для покойника вещи, то при этом, при полоскании одежду не выворачивали. При пошиве одежды для покойника, шили также наоборот, а узел не завязывали. Это связано с тем, что по представлениям марийцев та «том свете» все наоборот<sup>5</sup>.

После смерти человека, как правило, в день похорон, в первую очередь его тело мыли в бане. Этим занимались либо родственники, либо близкие

---

<sup>1</sup> *Бабенко В.Я., Гимаев Р.Н., Ковязин С.А.* Семейные праздники и обряды марийцев Башкирской АССР. Уфа. 1990. С. 31.

<sup>2</sup> *Калиев Ю.А.* Указ соч. С. 34–35.

<sup>3</sup> ПМА, 2005. Александрова А.А., 1938 г.р., с. Никольское, Краснокамский р-н Р.Б.

<sup>4</sup> *Ярыгин А.Ф.* Современное проявление дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола. 1976. С. 25.

<sup>5</sup> ПМА, 2005. Сатарова А.И., 1931 г.р., с. Маядык, Дюртюлинский р-н Р.Б.

покойника. Покойника, как живого парили, омывали, одевали в белую одежду. После этого, тело заносили в дом. Одевали покойника в зависимости от времени года, однако, всегда одевали варежки и шерстяные носки. На тело покойника от плеч до ног принято стелить атласные ленты. На этих лентах, по мнению марийцев, покойник на том свете до восхода солнца будет качаться, как на качелях. У марийцев принято «охранять» покойника. До похорон, 3 – 5 человека вместе, либо сменяясь, неустанно сидели рядом с покойником.

В проведении похорон задействовано много людей, выполняющих те или иные поручения. Мужчины задействованы в приготовлении гроба и рытье могилы. Вплоть до начала XX века, марийцы гробы не использовали. Хоронили человека в коре дерева, обычно дуба. Затем начали использовать гробы. На сегодняшний день существует разница в изготовлении гробов между прибельскими и икско-сюнскими марийцами. В отличие от икско-сюнских марийцев, которые хоронят в обычных четырехугольных гробах, прибельские зачастую в гробе с правой стороны делают небольшое окошечко. Если при изготовлении гроба оставались доски, то их либо сжигали, либо также клали в могилу. В старину, при изготовлении гроба не использовали гвоздей, сейчас уже используют. Как таковых, памятников марийцы не изготавливали. На могилу устанавливали столбик с инициалами и фотографией покойника, жердь с вырезанной из дерева кукушкой и, помимо этого, в землю в область ног и головы втыкали два свежесрубленных деревца. Сейчас подобные сооружения уже практически не устанавливают, а ставят обычные памятники. Считается, что памятники обновлять нельзя<sup>1</sup>. На могилах крещеных марийцев, соответственно устанавливаются кресты. В случае если в деревне проживают и крещеные марийцы и чи-мари, то в деревне существует два кладбища – языческое и христианское. У икско-сюнских марийцев, проживающих на западе Башкортостана, и испытавших сильное влияние мусульман, можно встретить случаи, когда марийцев хоронят на мусульманском кладбище. Причиной тому является отсутствие, в виду малочисленности народа, отдельного кладбища (например: с. Субханкулово, Туймазинский р-н.).

В день похорон с утра мужчины отправлялись на кладбище рыть могилу. Главным из них являлся «шугар руалше» (в переводе – «рубящий» могилу)- это наиболее уважаемый человек, который топором разрубает дерн, как правило, на три части, и откладывает его в сторону. «Шугар руалше» являлся либо родственником покойного, либо сам человек, еще до смерти поручал ему эту почетную работу. После разрубания дерна «шугар руалше» либо наряду с другими участвовал в рытье могилы, либо освобождался от дальнейших работ. Могилы копают четырехугольной формы в длину человека, глубиной с человеческий рост. В Нуримановском районе на дне оставляют углубление<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> ПМА, 2005. Ишалина С.Я., 1918 г.р., с. Маядык, Дюртюлинский р-н Р.Б.

<sup>2</sup> ПМА, 2005. Каранаева М.А., 1953 г.р., с. Субханкулово, Туймазинский р-н Р.Б.

Если человек умирал далеко от дома, то поступали следующим образом: с его могилы привозили землю и захоранивали его вещи и три нити в его длину. Получалась своеобразная «маленькая могила». Если этого не сделать, по представлениям марийцев, покойник может беспокоить, приходиться во сне. Если покойник снился, ставили свечку. Если после похорон человека, привезенного из далека, начиналась засуха, то на его могилу выливали воду. Считается, что после этого действия пойдет дождь<sup>1</sup>.

Из дома покойника выносили в полдень. Выносили ногами вперед. На похороны собирались родственники, соседи и близкие умершего. Первую «панихиду» проводили во дворе дома, после чего тело и гроб грузили на телеги и везли на кладбище. После того как похоронная процессия покидала двор, проводили следующий обряд: во дворе дома рубили курице голову. Дурной приметой считалось, если курица летела со двора, хорошей, если во двор.

На дно могилы, на оконце в гробу и на губы умершего было принято класть серебряные монеты, дабы оградить покойника от злых духов. В могилу, помимо гроба с покойником кладут блины, как подношение умершим предкам. Кладут также три яйца: с правой стороны два, с левой одно. Все это предназначено для Киямат Тора и Киамат Саус, а также для покойника. Около умершего оставляют непечатый каравай хлеба для пса, который охраняет огромные ворота Киамат Тора, кладут чертополох или ветку рябины, чтобы покойник мог отгонять от себя ядовитых змей, лягушек<sup>2</sup>.

В могилу гроб опускали с помощью полотенца. Головой покойного клали к заходу солнца. Перед закрытием крышки гроба один из родственников умершего три раза приподнимал холст и произносил: «Посмотри последний раз на солнечный свет». Затем закрывали крышку, наверх ее укладывали лубок (на котором лежал покойник) и засыпали землей<sup>3</sup>. Вдоль могилы, как правило, клали шиповник.

Во время захоронения все участники похорон должны были три раза бросить землю в могилу и три раза обойти ее по ходу солнца. Чтобы не плакать, необходимо было через ворот рубахи три раза пропустить землю<sup>4</sup>. На кладбище родные покойника угощали спиртным участников похорон, помимо этого угощения ставили на могилы умерших предков. Затем участники похорон покидали кладбище, направлялись в дом умершего. В доме проводили поминки: кормили, угощали спиртным. До сорокового дня с момента похорон нельзя танцевать, если же у кого-то возникает подобное желание, он должен кинуть деньги<sup>5</sup>. Всем пришедшим на похороны в

---

<sup>1</sup> ПМА, 2005. Сатарова А.И., 1931 г.р., Ишалина С.Я., 1918 г.р., с. Маядык, Дюртюлинский р-н Р.Б.

<sup>2</sup> *Бабенко В.Я., Гимаев Р.Н., Ковязин С.А.* Семейные праздники и обряды марийцев Башкирской АССР. Уфа. 1990. С. 33, 34.

<sup>3</sup> Там же. С. 35.

<sup>4</sup> ПМА, 2005. Сатарова А.И., 1931 г.р., с. Маядык, Дюртюлинский р-н Р.Б.

<sup>5</sup> ПМА, 2005. Сатарова А.И., 1931 г.р., с. Маядык, Дюртюлинский р-н Р.Б.

качестве благодарности раздавали подарки, как правило, мыло, носовые платочки, платки. После поминок мылись в бане, вначале мужчины, затем женщины. Те, кто обмывал покойника, не могли лить воду на каменку. Если кто-нибудь нарушал этот обычай, то считалось, что после смерти он не сможет попасть в рай<sup>1</sup>.

В доме покойника наводили порядок. В том месте, где стоял гроб, подметали, приносили три горячих камня, мыли пол, а затем вбивали в этом месте гвоздь<sup>2</sup>. Затем, до седьмого дня, убираться в доме запрещалось.

Утром следующего дня до восхода солнца близкие умершего шли на кладбище, дабы поставить свечи покойнику и обоим Киаматам. По существующим представлениям, после этого покойник переставал качаться на атласных лентах. Поминки у марийцев проводят на третий, седьмой и сороковой дни. Считается, что после смерти человека его душа в течении трех дней находится в доме, затем вблизи дома, и только после сорокового дня душа человека окончательно становится жительницей потустороннего мира, а вырваться ей невозможно, так как ее держат вожжи Киамата. Основными религиозными праздниками почитания предков являются «кугече» («марийская пасха») и «семьк» («марийская троица»).

© Каранаев Ю.Т., 2006

**Куфтерин В. В.**

Музей Естественной Истории, г. Уфа

#### **“PHYSICAL ACTIVITY” ХУСЕЙНБЕКА: РЕЗУЛЬТАТЫ МОРФОФУНКЦИОНАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ПОСТКРАНИАЛЬНЫХ СКЕЛЕТОВ ИЗ МАВЗОЛЕЯ В ЧИШМАХ**

Исследование краниологического материала из мавзолея Хусейнбека, продемонстрировало заметное морфотипическое сходство черепа мужчины из погребения № 7 с черепом первого башкирского имама, при этом первый произвел впечатление более маскулинного (в связи с хорошим развитием мышечного рельефа).

Была поставлена задача, связать эти особенности с образом жизни погребенных на основе морфофункционального исследования

---

<sup>1</sup> *Бабенко В.Я., Гимаев Р.Н., Ковязин С.А.* Семейные праздники и обряды марийцев Башкирской АССР. Уфа. 1990. С. 36.

<sup>2</sup> ПМА, 2005. С. Арлан, Краснокамский р-н Р.Б.

посткраниальных скелетов<sup>1</sup>. Заметим, что к настоящему времени область палеоантропологии, связанная с реконструкциями физических нагрузок, признается достаточно перспективной в связи с обилием методических приемов, необходимых для оформления нового направления. Наиболее часто используемая в подобных исследованиях категория – оценка развития мускульного компонента (компонента мезоморфии)<sup>2</sup>.

Балловая оценка степени развития мышечного рельефа на костях (гребней, бугристостей, бугорков и т.д.) проводилась нами по остеоскопической программе Федосовой – Медниковой<sup>3</sup>. Эта методика позволяет на основании оценки макрорельефа длинных костей дать описание физических нагрузок и предполагаемой трудовой деятельности.

Развитие макрорельефа костей верхних и нижних конечностей Хусейн-бека, в целом, можно охарактеризовать как среднее или несколько пониженное. Наиболее выражены места прикрепления следующих мышц: *m. deltoideus* (передние ее пучки принимают участие в сгибании руки в плечевом суставе, задние – в ее разгибании, а средние и вся мышца в целом отводят руку до горизонтального положения, после чего плечевая кость упирается в плечевой свод и движение в суставе затормаживается), *m. teres major* (вращает плечо внутрь), *m. subscapularis* (функции аналогичны предыдущей), *m. biceps brachii* (сгибает руку в плечевом и локтевом суставах и супинирует предплечье), *m. brachialis* (сгибает предплечье), *m. gluteus maximus* (разгибает и супинирует ногу в тазобедренном суставе).

Физическая активность Хусейн-бека, вероятно, была связана с умеренными силовыми нагрузками на плечевые суставы, а также с движениями в тазобедренном (и коленном?) суставах. Последнее обстоятельство, по всей видимости, свидетельствует о повышенных нагрузках в процессе пеших перемещений.

На плечевых костях мужчины из погребения № 7 отмечается хорошее или среднее развитие малого бугорка, межбугорковой борозды, дельтовидной бугристости и латерального края. На правой лучевой кости выражена бугристость – место прикрепления бицепса плеча (сгибатель плеча, предплечья и супинатор предплечья), бугристость левой лучевой кости и остальные признаки выражены слабее. На правой локтевой кости выделяется развитый гребень супинатора (*m. supinator* вращает предплечье и кисть с наружи).

---

<sup>1</sup> Нечвалода А.И. Мавзолей Хусейнбека. Антропологическая реконструкция по черепам из мавзолея в Чишмах // Вестник БГПУ. 2000. Серия Гуманитарные науки. №1.

<sup>2</sup> Бужилова А.П. Возможность реконструкции физических нагрузок по костным останкам // Историческая экология человека. М. 1998. С.147–151.

<sup>3</sup> Федосова В.Н. Общая оценка развития компонента мезоморфии по остеологическим данным (остеологическая методика) // Вестник археологии. 1986. Вып. 76.; Медникова М.Б. Описательная программа балловой оценки степени развития мышечного рельефа длинных костей // Историческая экология человека. М. 1998. С. 151–165.

На бедренных костях отмечается хорошее развитие большого и малого вертелов. Кроме того, на левом бедре развита ягодичная бугристость и шероховатая линия. Большой вертел, располагающийся с верхнелатеральной стороны бедренной кости, служит местом прикрепления средней и малой ягодичных, грушевидной, запирательных и близнецовых мышц. Расположенный у нижнего края шейки, медиально и сзади, малый вертел – место прикрепления пояснично-подвздошной мышцы. Перечисленные мышцы обеспечивают разнообразные движения в тазобедренном суставе.

Посткраниальный скелет индивида из погребения № 7, также как и череп, производит впечатление более массивного, «маскулинного», нежели скелет Хусейн-бека. По всей видимости, большое значение в жизни этого субъекта играли различные нагрузки на плечевые и тазобедренные суставы.

Проведенное морфофункциональное исследование посткраниальных скелетов погребенных позволило описать предполагаемый тип физических нагрузок и получить дополнительную информацию о некоторых особенностях их образа жизни.

© Куфтерин В.В., 2006

**Махмутова А. А.**

МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва

## **ОРНАМЕНТ КАК СИСТЕМА СМЫСЛОВЫХ ОБРАЗОВАНИЙ МЕНТАЛИТЕТА**

*Бытие, отраженное в знаке,  
не просто отражено, но преломлено в нем  
М.М.Бахтин<sup>1</sup>*

Орнамент предстает перед нами, прежде всего, как знак какого-то народа. С древних времен люди разных этнических групп украшали предметы быта, одежду, украшения, книги и картины определенными фигурами, рисунками и символами. Часто именно орнамент служил знаком, передающим информацию о том, что тот или иной предмет является собственностью этого племени или народа.

Люди способны более чутко определять и понимать орнамент своей этнической группы. В орнаменте заложена информация о некоторых базовых, сущностных категориях (например, искусствоведы выделяют

---

<sup>1</sup> Волошинов В.Н. (Бахтин М.М.) Философия и социология гуманитарных наук / Вступит. статья Н.Л. Васильева; Сост., примеч., библи., указ. Д.А. Юнова. СПб. Аста-пресс ltd. 1995.

категории высшего существа или Бога, позиция человека в мире, отношение с природой и др.). Он часто становится важным звеном связи материального мира предметов (особенно в повседневной жизни) и духовного мира, в котором через символы, орнамент передаются коллективные представления.

При изучении орнамента как знака с определенным содержанием возникает параллель исследования иероглифической письменности. Как отмечает Р. Барт, «... идеографические знаки ... невозможно логически классифицировать, ибо они выпадают из фонематического ряда, произвольного и вместе с тем ограниченного, а значит, и запоминаемого (как алфавит), и между тем они оказываются классифицированными в словарях, где – благодаря замечательному участию тела в процессе письма и упорядочивания – число и порядок действий, необходимых для начертания идеограмм, определяют типологию знаков»<sup>1</sup>. Иероглиф не поддается обычной логической классификации. Здесь важно применять не универсальные законы логической науки, а использовать понимающие технологии в рамках гуманитарной парадигмы. В восточном миропонимании значимым является не столько продукт, сколько процесс изготовления знака, иероглифа. И в этом заключается смысл такого знака.

Содержание иероглифа или орнамента понимается в культуре не просто как набор фигурок или палочек, а передает смысл, представления о сущностных категориях, социальные представления. Смысл символа часто не очевиден. Вероятно, понимание человеком определенной этнической общности орнамента возможно благодаря тому, что он включен в контекст своей культуры и развивается в ней<sup>2</sup>. В этой связи важно обратиться к некоторым возможным механизмам формирования менталитета. Человек сможет понимать орнамент, если усвоит на наглядно-действенном и наглядно-образном уровнях сам процесс создания символа, что определяет смысловое восприятие и осознание орнамента своей культуры.

Таким образом, в понимании орнамента раскрывается скрытая деятельность ремесленника или художника по передаче целой системы смыслов. Такое смысловое образование в сознании, менталитете субъекта расцветает своеобразным букетом, разворачивается картиной. При восприятии орнамента человек реконструирует целую систему коллективных смыслов за счет такого опосредованного общения с художником.

К проблеме изучения орнаментов как арттерапевтических комплексов в контексте изучения менталитета обращается в своих работах В.М.Привалова, которая отмечает: «К таким подлинным символам культуры относятся орнаменты, как символические формы коммуникации, мышления и сознания, которые всегда составляли неотъемлемую часть культуры и искусства»<sup>3</sup>. Как отмечает В.М. Привалова, своеобразие ритмов и визуальных форм орнамента

---

<sup>1</sup> Барт Р. Империя знаков / Пер. с фр. Я.Г. Бражниковой. М.: Праксис. 2004. С. 127

<sup>2</sup> Jones O. The Grammar of Ornament. Paris: L'Aventurine. 2001.

<sup>3</sup> Привалова В.М. Арттерапевтический комплекс на основе геометрических (финно-угорских) орнаментов // Известия Самарского научного центра РАН. Специальный выпуск «Актуальные проблемы психологии. Самарский регион». Декабрь 2003. С. 184.

позволяет восстанавливать сознательные и бессознательные структуры психоэмоциональной жизни человека на всех жизненных этапах.

Существуют также зарубежные исследования по влиянию понимания орнамента Капкап у народов западных островов Меланезии (Папуа Новая Гвинея) в формировании математического мышления<sup>1</sup> [Graeme Were], при создании художниками образов в индийских миниатюрах<sup>2</sup> [Helen Bundgaard], восприятию этнической идентичности через интерпретацию одежды и внешних атрибутов в костюмах женщин в Яффе<sup>3</sup> [Vishvajit Pandya].

При таком рассмотрении орнамента становится более ясной картина его связи с менталитетом. Менталитет отражает обыденное сознание, которое передает этнический компонент психической картины мира<sup>4</sup>.

Для изучения системы смысловых образований менталитета этнических групп через восприятие и оценку орнаментов нами было проведено полевое исследование в июле 2002 г. в Гафурийском районе Республики Башкортостан, Россия. Исследование строилось на основе классической методики семантического дифференциала Ч. Осгуда. Испытуемым последовательно предъявлялись башкирский, марийский, русский, чувашский орнаменты (приложение), каждый из которых они оценивали по степени выраженности свойств, представленных в форме пар полярных прилагательных. В исследовании приняло участие 30 человек, среди которых было 18 башкир, 6 татар, по 3 русских и чувашей. Обработка полученных результатов была основана на частотном анализе и носила качественный характер. Оценивалась частота оценки орнаментов по свойствам представителями каждой из этнических групп. Представленные в исследовании категории оценки отражали смысловые характеристики.

В результате были получены следующие результаты. Преобладающими категориями в оценке орнаментов среди представителей башкирского этноса были постоянный-изменчивый, точный-неопределенный, приятный-раздражающий, прочный-непрочный, возможный-невозможный. Это отражает ориентированность на внутреннюю структурированность, постоянство и устойчивость, а также значимость эмоциональной окраски. Среди наиболее значимых оценок орнаментов у представителей данного этноса преобладали возможный, добрый и прочный, что еще раз подтверждает ориентированность на стабильность и эмоционально положительную окраску.

---

<sup>1</sup> *Were G.* Objects of Learning. An Anthropological Approach to Mathematics Education // *Journal of Material Culture.* 2003. Vol. 8(1).

<sup>2</sup> *Bundgaard H.* Contending Indian Art Worlds // *Journal of Material Culture.* 1999. Vol. 4(3).

<sup>3</sup> *Pandya V.* Nose and Eyes for Identity: Accoutrements and Enumerations of Ethnicity among the Jatha of Kachchh // *Journal of Material Culture.* 2002. Vol. 7 (3).

<sup>4</sup> *Махмутова А.А.* Этнопсихологические представления о менталитете // Ментальность российской провинции: материалы IV Всероссийской конференции по исторической психологии российского сознания (1–2 июля 2004 г. Самара). Самара: Изд-во СГПУ (факультет психологии). 2005. С. 205–209.

Преобладающими категориями в оценке орнаментов среди представителей татарского этноса были тяжелый-легкий, прочный-непрочный, точный-неопределенный, плотный-разбросанный. Данные свойства больше ориентированы на динамические характеристики устойчивости и размерность. Среди наиболее значимых оценок орнаментов у представителей татарского этноса преобладали прочный и плотный, т.е. проявилась направленность на внутреннюю взаимосвязанность.

Значимыми категориями в оценке орнаментов среди представителей чувашского этноса были приятный-раздражающий, плотный-разбросанный, чистый-грязный, тяжелый-легкий. Это отражает ориентированность на эмоциональный компонент и четкость внутренних систем оценивания. Среди наиболее значимых оценок орнаментов у представителей чувашского этноса преобладали приятный, точный и регулярный, т.е. направленность на эмоциональную привлекательность и внутреннюю четкость.

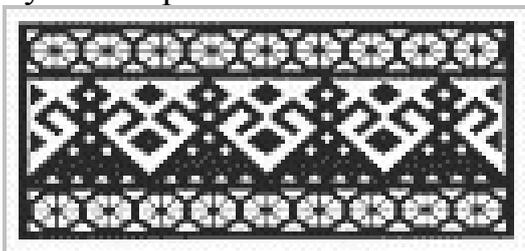
Преобладающими категориями в оценке орнаментов среди представителей русского этноса были возможный-невозможный, быстрый-медленный, единичный-многочисленный, точный-неопределенный, регулярный-редкий. Данные свойства больше ориентированы на динамические свойства, такие как временная характеристика и стабильность. Среди наиболее значимых оценок орнаментов у представителей данного этноса преобладали возможный, регулярный и точный, т.е. направленность на четкость и устойчивость.

В исследовании также отмечено наличие взаимопересекающихся свойств в оценке орнаментов представителями разных этнических групп.

Исследовательская работа по изучению смыслового компонента в орнаментах как проявлении менталитета этноса требует дальнейших разработок и будет продолжена.

## Приложение

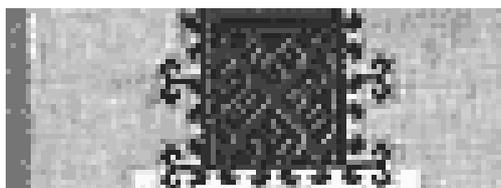
Русский орнамент



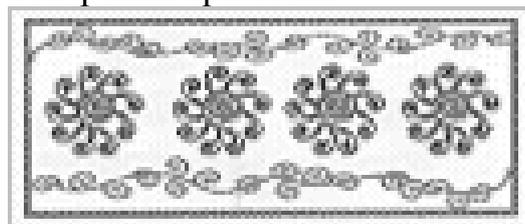
Башкирский орнамент



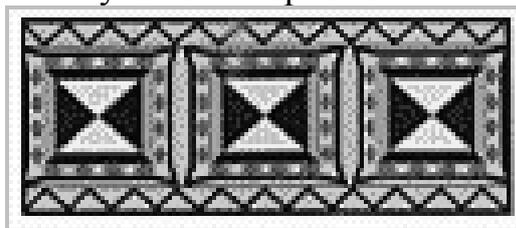
Марийский орнамент



Татарский орнамент



## Чувашский орнамент



© Махмутова А.А., 2006

**Мигранова Э.В.**

ИИЯЛ УНЦ РАН, г. Уфа

### ТРАДИЦИОННЫЕ ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНЫЕ ТРАПЕЗЫ БАШКИР

В народной среде выработалось поистине философское отношение к вечным проблемам бытия, вопросам жизни и смерти: «Если боишься смерти, не живи на свете», – говорили башкиры. Они верили, что смерть – это переход души человека в новое состояние. Умерший покидал «этот» свет, чтобы переселиться в другой, загробный мир<sup>1</sup>. Поэтому, какой бы тяжелой не была горечь утраты у живых, они старались соблюсти все необходимые погребально-поминальные ритуалы, чтобы облегчить покойному этот переход.

Считалось, что в «книге судеб» назначается число дней, которое должен прожить человек и количество пищи, необходимой ему для поддержания жизни. Первое называлось «абжаль», второе – «нафяка»<sup>2</sup>. Когда умирал мусульманин, говорили: «Абжаль его исполнилась и нафяка кончилась»<sup>3</sup>. О покойном говорили также, что он «прожил свой век и съел предназначенную ему пищу», т.е. можно сказать, что башкиры отождествляли пищу с отпущенной человеку долей.

В период, называемый в этнографии традиционным (XVII – нач. XX вв.), погребально-поминальные обряды у башкир совершались по мусульманским канонам. Однако это не исключало вплетения в них более древних, языческих верований.

Мы не ставим себе целью в этой статье рассмотреть весь комплекс традиционных погребально-поминальных ритуалов башкир, эта тема

<sup>1</sup> Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир. М. 1991. С. 118.

<sup>2</sup> Башкирское народное творчество. Уфа. 1987. Т. 1. С. 276.

<sup>3</sup> Там же. С. 512.

достаточно детально исследована в отечественной этнологии<sup>1</sup>, а остановимся лишь на трапезах\*, приуроченных к этим обрядам.

Культура питания башкирского народа была неразрывно связана с его бытом и духовной жизнью, а набор традиционных обрядовых кушаний обуславливался преобладающим типом хозяйства.

Раньше у башкир не только одной из важнейших составляющих, а, возможно, и основным смысловым содержанием поминальных трапез была идея снабжения покойника пищей. По поверьям, душа умершего в течение сорока дней незримо находилась вблизи своего дома и присутствовала на застолье. В ходе полевых исследований нами была получена информация о том, что под лавку, где лежал покойник, ставили миску с солью, зерном или мукой, приговаривая: «Вот тебе твоя еда, а нашу не трогай!»<sup>2</sup>. В этом обычае, несомненно, прослеживаются отголоски древнего обряда кормления умершего с целью умиловать его душу.

Подобные языческие обряды в прошлом имели место у многих народов. Так, например, у алтайцев с момента смерти семья и родственники должны были кормить душу, потчевать ее всякой пищей, напитками. Они вырывали около очага неглубокую ямку и обкладывали ее травой, в нее клали кусочки пищи для умершего. Покойного также угощали едой и питьем, бросая это в огонь<sup>3</sup>.

Башкиры не оставляли умершего одного, проститься с ним приходили родственники, друзья, соседи. Хозяева предлагали пришедшим чай; оставшихся на ночь «караулить» покойного кормили более основательно, для чего варили какое-нибудь мясное кушанье.

Поминки, согласно предписаниям ислама у башкир справлялись на третий, седьмой, сороковой день и через год. Местами (*а по нашим полевым данным – редко [авт.]*) справляли поминки на 51-й или 52-й день после смерти. В этот день якобы разлагалось тело покойного; мясо отделялось от

---

<sup>1</sup> См.: *Никольский Д.П.* Башкиры: Этнографическое и санитарно-антропологическое исследование. СПб. 1899; *Руденко С.И.* Башкиры: Историко-этнографические очерки. М. – Л. 1955; *Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф.* Семейный быт башкир. М. 1991; *Султангареева Р.А.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкир. Уфа. 1998; *Рахматуллина З.Я.* Этикет в культуре погребально-поминальных ритуалов башкир: история и современность // Бельские просторы. 2004. № 4 и др.

\* Для удобства изложения в работе используются понятия «трапезы», «застолья», «стола», хотя столов как предметов интерьера у полукочевых башкир не существовало, они вошли в быт позже, в стационарных поселениях – аулах. До этого пищу принимали на полу или широких нарах (*урындык*), которые покрывали войлоками, паласами (коврами) и застилали скатертями (*ашъяулык*). В традиционной башкирской культуре к понятию «трапеза», «застолье» наиболее близко по значению понятие «*табын*», оно обозначает место, накрытое к угощению. Однако, для погребально-поминальных трапез чаще использовалось слово «*аш*», например, «*ашка сакырыу*» (пригласить на трапезу, поминальное угощение).

<sup>2</sup> Полевые материалы автора, записанные в 1999 г. в дер. Идрисо Альшеевского района РБ от М.С. Салимовой, 1930 г.р.

<sup>3</sup> Семейная обрядность народов Сибири. М. 1980. С. 106–107.

костей<sup>1</sup>. Впоследствии, по возможности, поминки устраивались ежегодно, а весной было принято общее поминовение усопших. На поминальную трапезу приглашали также в день похорон, если этот день не совпадал с третьим. Неисполнение поминок, считалось, может повлечь за собой несчастья, например, засуху, неурожай или мор<sup>2</sup>. В ходе проведения всех погребально-поминальных церемоний, а особенно во время трапез, запрещалось громко разговаривать, выяснять отношения, ругаться; осуждалось демонстративное проявление горя – неистовые рыдания, слезы и причитания; о покойном следовало говорить только хорошее.

Пищу для погребальной трапезы можно было начинать готовить после выноса тела и тщательной уборки в доме. Сначала готовили жареные изделия из теста. Изначально, видимо, считалось, что запах жареного масла способствует очищению помещения, изгнанию злых духов; он так же был призван задобрить, успокоить дух умершего. Позже по представлениям мусульман, запах жареных мучных кушаний (нематериальная сущность пищи) стал выступать в качестве жертвоприношения для Всевышнего. Существовало поверье, что запах жареного помогал умершему отвечать на вопросы допрашивающих ангелов<sup>3</sup>. После приготовления жареных мучных изделий, варили и другие кушанья. В некоторых южных и юго-восточных районах в доме умершего запрещалось готовить пищу в течение нескольких дней, поэтому поминальное угощение варили у соседей, но и жареные изделия из теста в доме умершего были обязательными<sup>4</sup>.

Количество приглашенных зависело от степени зажиточности, но обязательно приходили те, кто принимал участие в похоронах и подготовке к ним, родственники, соседи, присутствовал мулла. Ассортимент ритуальной пищи зависел от местных традиций, но приготовление мясной еды было желательным. Для этого закалывали какой-нибудь скот, чаще барана, а в зажиточных семьях – лошадь или корову. Поминальный забой животного сохранял отголоски древних традиций жертвоприношения. Тушу не разрешалось рубить топором, ее осторожно разделяли по суставам и варили. Мясо необходимо было съесть, остаток раздать людям. Кости, оставшиеся после погребально-поминальной трапезы, так же как и кости жертвенного животного, закалываемого на религиозный праздник - *Еурбан*, нельзя было выбрасывать или отдавать собакам; после еды их тщательно собирали и, завернув в белую ткань, закапывали в укромном месте или бросали в реку. Считалось, что домашнее животное, с которым поступили таким образом, сможет, возродившись, вернуться к Создателю<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир. М. 1991. С. 134; Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкир. Уфа. 1998. С. 181.

<sup>2</sup> Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир. С. 134.

<sup>3</sup> Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир. С. 131.

<sup>4</sup> Полевые материалы автора, записанные в 2000 г. в д. Худайбердино Кугарчинского района РБ от С. Инчигуловой, 1958 г.р.

<sup>5</sup> Полевые материалы автора, записанные в 2001 г. в д. Бик-Кармалы Давлекановского района РБ от Г.С. Амировой, 1921 г.р.

И.Г.Георги, описывая поминальную трапезу тюрков Саяно-Алтая, сообщает следующее: «На седьмой день проводятся поминки, во время которых у мертвого тела убивают лучшую покойникову лошадь, едят мясо, кожу же и голову с уздой вешают на одно, а кумысный мешок на другое дерево»<sup>1</sup>. Сохранение и вывешивание головы и шкуры заколотого животного, скорее всего, также производилось с целью его последующего возрождения на том свете.

Башкиры южных и юго-восточных районов из мяса обычно готовили бишбармак; в некоторых юго-западных и центральных районах варили суп с лапшой (*тукмаслы аш*). Способы приготовления мясных блюд и порядок угощения ими на поминках существенно не отличались от принятых на обычных торжественных общественных трапезах. Во время застолья мужчины сидели в почетной части жилища, а женщины отдельно, за занавесью (*шаршау*); иногда угощали сначала мужчин, затем женщин. Примерно с середины XX века стали проводиться совместные поминки, но к столу не допускались дети.

К погребально-поминальным трапезам приступали не сразу, сначала мулла прочитывал специальные аяты из Корана, все присутствующие тоже молились за упокой души умершего. Затем родственники раздавали милостыню, как правило, деньги, платочки, платки, мотки ниток, отрезки ткани, носки и т.д. Мулле жертвовали «фидия» - овцу или телку за молитвы. В некоторых случаях раздавали после угощения. В случае смерти главы семейства во время поминальной трапезы третьего или седьмого дня решались вопросы раздела имущества.

В произведении И.И.Лепехина (XVIII в.) о подобной трапезе говорится следующее: «Башкирцы сидели треугольником... на лавках, покрытых кошмами, примкнувшись к кибитке покойника... Самый угол треугольника занимал старшина, по бокам его сидели двое муллов, которые начинали просительные молитвы за умершего... По окончании молитв начался дележ кумыса..., затем поминальное пиршество, в котором всякий прихожий имел участие. Конина и бишбармак главные составляли перемены... Последней переменою служила мясная похлебка, которую башкирцы чашами пили, и, выпив благодарили Бога, а потом и хозяина за угощение»<sup>2</sup>. Возможно, в обычае приглашать к погребальной трапезе даже случайных прохожих прослеживается поверье, что в застолье принимала участие и душа покойного\*.

В некоторых областях (Белорецкий район) на поминки варили предварительно очищенную и опаленную голову барана. Ее подавали самому

---

<sup>1</sup> Георги И.Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. СПб. 4.2. С. 177.

<sup>2</sup> Лепехин И.И. Дневные записки путешествия И.Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1770 году. СПб. 1802. С. 106–107.

\* Существование у восточных славян открытого доступа на поминки всех пришедших (и даже незнакомцев) анализируется А.К. Байбуриным ( см.: *Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре*. СПб. 1993. С. 117.); автор предполагает, что они могли быть приглашены покойным.

старшему из гостей, по обычаю он делился ею с присутствующими на трапезе. Алтайцы также во время обрядовых трапез подносили голову барана (*бас*) наиболее почетному гостю<sup>1</sup>.

В ассортименте поминальных кушаний башкир присутствовало специальное блюдо – пресные лепешки зажаренные в масле (испеченные на сухой раскаленной сковороде) или блины (*коймак, белен*). Для обозначения поминальных лепешек (блинов) иногда пользовались терминами: «сорок блинов» (*«кырк белен»*). Существовали особые правила их приготовления: во время жарки лепешки нельзя было переворачивать с помощью железных предметов, необходимо было пользоваться деревянной лопаткой, в противном случае, считалось, что покойнику причиняется страшная боль. Другой особенностью приготовления пресных лепешек для поминальной трапезы было то, что в них не делали отверстий, в то время как обычные протыкали для равномерного распределения жира по поверхности. Поминальная лепешка делалась небольшого размера, чтобы ее можно было съесть, не разделяя на части. Лепешки или блины не следовало резать ножом, чтобы также не причинять боль покойнику<sup>2</sup>. Как видим, ритуальное кушание в какой-то степени также отождествлялось с покойником и поедание его, скорее всего, являлось отголоском языческих традиций.

У некоторых башкир поминальным кушаньем была пшеничная (пшенная) каша - *бутка*<sup>3</sup>. В трапезах исключались хмельные напитки, даже слабоалкогольные, кроме кумыса. Поминки заканчивались чаепитием, к нему выпекали различные изделия из теста: балеш, булочки, печенья, блины, бауырсак и т.д. Ассортимент мучных кушаний был шире в тех районах, где башкирское население издавна поддерживало более тесные контакты с оседлым земледельческим населением (на севере, северо- и юго-западе, отчасти, на северо-востоке республики). На юге и юго-востоке ограничивались приготовлением лепешек, хлеба и печенья (*бауырфак*). Повсеместно гостям выносили самые свежие молочные продукты: сливки, сметану, творог, корот, масло, а также разнообразные сладкие кушания. После чая гости, еще раз помолившись за умершего, и, поблагодарив хозяев, расходились.

Состав кушаний на седьмой, сороковой дни и на годовщину был примерно тем же: готовили мясное угощение и жареные (печеные) изделия из теста. Застолье строилось по тому же сценарию: молитва, раздача милостыни, угощение.

Представление о том, как раньше справлялись поминки у башкир можно получить из эпических произведений. В память об умершем в прошлом устраивались различные состязания (конные скачки, борьба), конкурсы музыкантов, певцов, сказителей и т.д. Непосредственно о трапезе в эпосе

---

<sup>1</sup> Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л. 1971. С. 148.

<sup>2</sup> Полевые материалы автора, записанные в 1999 г. в д. Нижнетагирово Баймакского района РБ от М. Аблаевой, 1901 г.р.

<sup>3</sup> Назаров П.С. К этнографии башкир // Этнографическое обозрение. 1890. Вып. 1–2. С. 191.

«Куз-Курпяч» говорится следующее: «Карабаев сын благодарил их почтительно... и предложил им возвратиться в аул и торжеством окончить поминки... Вдова Карабаева, все приготова, их встретила и начала угощать со всевозможным усердием..., не щадила ни мяса, ни кумысу. Гости, насытятся пищею, благодарили за усердие хозяйку и разошлись по кибиткам»<sup>1</sup>.

Можно отметить ряд аналогий в ранних традициях питания башкир и некоторых тюркских народов Алтая и Сибири, в том числе, алтайцев. Более единообразной была пища населения степной зоны. Так же как и башкиры, алтайцы угощали гостей вареным мясом, казы, кумысом, курутом, бузой и т.д. Различия усилились в связи с тем, что башкиры в последствии приняли ислам (официальная исламизация края относится к XIV в.), запрещающий употребление некоторых продуктов и более строго регламентирующий правила застольного этикета, а в мировоззрении ряда южно-сибирских народов продолжали сохраняться языческие традиции, оказывали влияние буддизм, ламаизм, с XVIII века стало распространяться христианство.

По вечерам четверга или пятницы башкиры молились за всех умерших. Считалось, что в эти дни они могли навещать родных. Хозяйка готовила кушанья получше, чем в обычные дни, например, пекла пироги<sup>2</sup>.

Следует выделить обряд общего поминовения умерших у башкир. Во время этих поминок устраивались общественные трапезы, совершались молитвы в память о предках. К ним обращались с различными просьбами – здоровья, хорошего урожая, приплода скота; иногда приносили в жертву лошадь или барана. В ряде мест для этого торжества сохраняли голову зарезанного с осени животного (коровы, барана). От головы заранее отделяли нижнюю челюсть, чтобы освободить душу животного. Непосредственно перед трапезой голову очищали, опаливали, варили и, сделав треугольные надрезы на лобной части, за ушами и по бокам вокруг рта, подавали гостям. По словам информаторов из деревни Старомунасиново Бурзянского района, при разделывании головы все присутствующие получали свою «долю» и обязательно кусочки языка, ушей и т.д., т.е. голова делилась на столько частей, сколько в гостях было присутствующих<sup>3</sup>.

Организация, порядок проведения и набор кушаний погребально-поминальных трапез показывают, что они оставались традиционными, стабильными на протяжении длительного времени; не приветствовалось включение новых кушаний. Застолья были более ритуализированы; дольше сохранялась сегрегация полов; старшие и уважаемые члены общества, а также хозяева строго следили за соблюдением правил застольного этикета.

© Мигранова Э.В., 2006

---

<sup>1</sup> Башкирское народное творчество. Уфа. 1987. Т. 1. С. 295.

<sup>2</sup> Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир. М. 1991. С. 134.

<sup>3</sup> Полевые материалы С.Н. Шитовой, собранные в 1976 г. в Бурзянском районе РБ.

## ДУХИ-ПОКРОВИТЕЛИ ЖИЛИЩА В УСТНЫХ РАССКАЗАХ СОВРЕМЕННЫХ БАШКИР

В мифологических рассказах башкир о духах, сверхъестественных демонических существах, особое место отводится духам-покровителям жилища, что объясняется их большой функциональной значимостью в жизни человека. В башкирской фольклористике существует несколько жанровых классификаций этих рассказов, наиболее верной, на наш взгляд, является жанровая характеристика и классификация Ф.А. Надршиной, которая предложила называть эти рассказы *херефети хикая* или суеверными рассказами и, привлекая разнообразный по содержанию материал, доказала функциональное различие мифологических персонажей в башкирском фольклоре и провела типологический анализ этих образов. В предложенной ею классификации духи-покровители жилища заняли свою особую нишу в пантеоне демонических существ и представлены как амбивалентные существа, способные как помогать, так и вредить человеку.

Рассказы людей о конкретных случаях столкновения с духами-покровителями, от лица самого очевидца или пересказчика чужого текста, изображают картину взаимоотношений человека с духом-покровителем жилища, или же поясняют, какими в идеале они должны быть. В данном случае действия человека подчиняются соблюдению некоторых запретов, нарушение которых способно навлечь недовольство и месть духа-покровителя. Эти правила поведения передаются из поколения в поколение путем поучительных историй, и в передаче этих знаний важную роль играют устные рассказы, изначально ориентированные на достоверность содержащейся в них информации. Таким образом современные информаторы в своих рассказах о необычных случаях, связанных с сверхъестественным существом, закрепляют уже имеющийся опыт знания о них или же находят их подтверждение, что свидетельствует о длительности и дальнейших перспективах бытования этих рассказов.

Для анализа рассказов о духах-покровителях жилища нами были отобраны тексты, записанные от информаторов-башкир среднего и старшего возраста во время экспедиционных выездов в районы Башкортостана в 2004–05 гг. Поскольку сбор устных рассказов велся наряду с записью информации по строительной обрядности и общим представлениям о духах жилища, то сами сюжеты о домовом, дворовом и баннике возникали в разговоре с информатором самопроизвольно как доказательство правдивости его сообщения. Таким образом информаторы, в основном женщины, с охотой рассказывали о домовом, и непременно подчеркивали, что дом у них (у информаторов – Е.Т.) спокойный и домовый никак не проявлял своего

недовольства, напротив, как сообщали некоторые из них, он заботится о домочадцах и заранее предупреждает о каком-либо событии. Чаще всего сельские жители рассказывали о том, как кто-то стучом в окно и голосом будит хозяев, чтобы они не проспали и вовремя оказали внимание и заботу новорожденному теленку, ягненку и т.п., таким образом, домовый помогает своим домохозяевам. Иногда это приписывают хозяину хлева, основной функцией которого является забота о домашнем скоте. Однако, судя по рассказам, информаторы эту его функцию приписывают домовому, таким образом, домовый проявляет заботу о благополучии всего дома и хозяйства.

В рассказах домовый предстает невидимым существом, который звуком предупреждает о своем присутствии. Если в записях 1960–1970-х гг., хранящихся в научном архиве УНЦ РАН, сообщается, что домовый показался в зооморфном или антропоморфном образе, то сейчас информаторы на этом внимание не акцентируют, и наиболее частым образом домового является образ белобородого, беловолосого старика в белых одеждах. Таким образом, в этом образе ясно проявляется архетип старика, олицетворяющего предка, к которому можно обратиться с просьбой о помощи.

В том, что дух-покровитель может показаться в ином образе, многие информаторы склонны видеть проделки злых духов – *ен*, *шайтан*, которые также могут вселиться в дом и творить свои черные дела, т.е. насыпать людям беды, болезни, не давать им тишины и покоя в ночное время. Однако изредка в рассказах эти действия могут быть приписаны и домовому. Как уже говорилось выше, домовый у башкир в целом положительное существо, потому все напасти в доме устраняются путем изгнания вселившегося злого духа. Домовой в данном случае сам терпит притеснения от такого духа и может покинуть своих хозяев, и дом без домового лишается благополучия, удачи. Таким образом, защищая свой дом от злых духов, люди заодно защищали от них и своих духов-покровителей жилища.

Иначе характеризуется в этих рассказах дух-хозяин бани, который однозначно представлен злым духом. Наряду с перечислением запретов, связанных с баней и банным духом, иногда следует рассказ о том, как банник убивает человека, нарушившего запрет посещать баню в полночь, затолкав в печь. Поскольку баня является сакрально нечистым местом, то в ней часто появляются злые духи иного мира, и она являет собой своеобразные ворота между двумя мирами, через которые духи иного мира проникают в наш мир, а человек может очутиться в ином мире.

Таким образом, в устных рассказах современных башкир наметилась тенденция постепенного разграничения характера духов-покровителей жилища и в обрисовке их образов. Так, домовый, как положительный дух большей частью изображается в образе старика, несмотря на то, что как дух он способен принимать любой образ. Злые духи в воображении человека, охваченного страхом, обретают самые причудливые, безобразные, страшные образы, например, как хвостатых, рогатых существ с копытами на ногах. Банник как злой дух в этих рассказах не имеет своего реального изображения и представлен как невидимый дух.

**Фазылова В. В.**

БГУ, г. Уфа

**МИРНЫЙ ЭТАП ХРИСТИАНИЗАЦИИ НАРОДОВ БАШКИРИИ  
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVI – 70-Е ГГ. XVII ВВ.)**

Во второй половине XVI в. к Русскому государству были присоединены Казанское и Астраханское ханства, Большая Ногайская Орда, а в конце века – Сибирское ханство. Фактически все Поволжье и Предуралье оказались под властью русских царей. Присоединение громадной территории, в основном населенной язычниками и мусульманами, потребовало от царского правительства выработки позиции в отношении верований подданных.

С XVI в. христианизация стала частью внутренней политики Русского государства (крещение коми, черемисов, мешеры, карелов). Основные принципы, методы и средства осуществления христианизации были разработаны во второй половине XVI в. Началом разработки этих принципов явилась инструкция Ивана Грозного от 1555 г., данная им первому казанскому архиепископу Гурию. В царской грамоте указывается на необходимость проведения тонкой и гибкой политики, используя все возможное, не исключая обман. Грамотой предписывалось проводить крещение преимущественно мирными средствами: «а которые татарове похотят креститься своею волею, а не от неволи, и ему бы, архиепископу, тех велети, крестити, и лутчих держати у себя в епископье и поучать всему христианскому закону...; а как новокрещены из – под научения выдут, и архиепископу их звати к себе ясти почаству»<sup>1</sup>. Кроме добровольного согласия Иван Грозный рекомендует применять христианизацию, как средство амнистии за различные преступления. «А который татарин до вины дойдет и убежит к тебе, архиепископу, от опалы и похочет креститься, того воеводам назад никак не отдати и крестити, его покоити у себя...»<sup>2</sup>.

Таким образом, добровольность крещения часто была мнимой, вынужденной.

Это отмечает чувашский историк И.Д. Кузнецов: « Спасаясь от произвола русских воевод, нерусское население вынуждено было искать защиты, и находила ее в принятии христианства. Это были новокрещены по

---

<sup>1</sup> История Татарии в документах и материалах. М. 1937. С. 146.

<sup>2</sup> История Татарии в документах и материалах. М. 1937. С. 148.

неволе, по нужде»<sup>1</sup>. Это положение вполне подходит и для народов Башкирии.

Политика христианизации получила свое дальнейшее развитие в Соборном Уложении 1649 г., которое предусматривало предоставление льгот для желающих креститься и в то же время жестко узаконило систему в отношении тех, кто отказывался переходить в православие<sup>2</sup>. Оно отчасти повторяло положение грамоты Фёдора Ивановича от 1593 года: «А которые новокрещены христианской веры держати не учнет, и вы бы тех велели смиряти, в тюрьме сажати и бити и в железии и в цепи сажати и на иных заповеди имати»<sup>3</sup>.

Дальнейшее христианизационное законодательство XVII в. шло по линии конкретизации льгот за крещение: дворцовые чины и поместья феодалов, 3-х летние податные льготы крепостным крестьянам, вплоть до освобождения от крепостной зависимости язычника или мусульманина<sup>4</sup>.

Ф. Энгельс писал в одной из своих работ: «У себя в стране русское правительство не терпело никакой иной религии, кроме православной...»<sup>5</sup>. Подобная нетерпимость, восходящая корнями ещё к эпохе крещения Руси и борьбе с язычеством древних славян, в XVI – XVII вв. становится преобладающей линией в религиозной политике. В Башкирии, после её добровольного присоединения к Русскому государству, царское правительство и православная церковь столкнулись по вопросу христианизации с рядом трудностей. Первое затруднение было вызвано предоставлением мусульманской церкви свободы отправления культа, специально оговоренное башкирами в качестве одного из условий присоединения к Русскому государству<sup>6</sup>.

Так, в шежере племени юрматы было сказано, что «белый бий разрешил каждому остаться при своей вере». В шежере племени бурзян, прямо подчеркивалось, что послы белого царя «дали слово и поклялись башкир, исповедующих ислам, никогда не насиловать в другую веру»<sup>7</sup>.

Если в завоеванном Казанском крае насильственно или путем предоставления льгот и привилегий проводилась политика массового крещения местных мусульман и язычников, то в Башкирии больше столетия в основном соблюдались условия ее подданства<sup>8</sup>.

Открытое нарушение права свободного исповедания ислама со стороны русской администрации могло привести к выходу башкир из русского

---

<sup>1</sup> Кузнецов И.Д. Очерки по истории чувашского крестьянства. Чебоксары. 1957. С. 86–88.

<sup>2</sup> Соборное Уложение 1649 г. М. 1961. Гл. 20.

<sup>3</sup> История Татарии в документах и материалах. М. 1937. С.148.

<sup>4</sup> Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ). Вып. 1. Т. 2. № 823, 867, 898.

<sup>5</sup> Энгельс Ф. Какое дело рабочему классу до Польши. // К.Маркс, Ф.Энгельс. соч., 2-е изд. Т. 16. С. 165.

<sup>6</sup> Башкирские шежере. Уфа. 1960. С. 33, 79, 116.

<sup>7</sup> Там же. С. 79.

<sup>8</sup> Асфандияров А.З. Религиозная политика царизма в Башкирии в период феодализма. // Башкирский край. Вып. 1. Уфа. 1991. С. 3.

подданства. Поэтому, на первых порах, правительство стремилось не задевать религиозные привилегии башкир. Тем не менее, христианизация на территории Башкирии шла, начиная с последней четверти XVI в. Ей подвергались в первую очередь служилые татары, переселившиеся в недавно построенную Уфу, марийцы, чуваша, мордва, основавшие свои деревни на территории Башкирии. По «отводной книге г. Уфы» наиболее ранний факт наличия служилого новокрещена в Уфе зафиксирован в 1593 г. Им явился Андрей Рудак Федоров, родоначальник дворянского рода Ураковых<sup>1</sup>. Из других новокрещенских родов, зафиксированных в отводной книге, упомянуты Индречеевы, Пермитины, Янгозины, Уржумцевы, Толмачевы, Вавиловы, Атаевы<sup>2</sup>. Все они принадлежали к категории служилых людей. В том же источнике упомянут дворцовый крестьянин Максим Новокрещен, что расширяет данные о социальной принадлежности ранних новокрещен Башкирии<sup>3</sup>. Преимущественный мотив крещения – желание получить от правительства земельный участок.

В первой половине XVII в. продолжается медленный рост числа новокрещен, как среди служилого населения уфимского гарнизона, так и среди сельского населения ближайших к Уфе деревень. Возникают целые новокрещенские сёла – Нагаево, Студёный ключ. По данным переписной книги 1647 г. в городе Уфе было 26 дворов новокрещен, где жило 69 душ мужского пола<sup>4</sup>.

Соборное Уложение 1649 г. и ряд указов 1680–1681 гг. определили жесткую христианизаторскую политику царизма в Приуралье. Соборное Уложение вводило смертную казнь за пропаганду ислама (гл. 22) и конфискацию у нерусских феодалов поместий с русскими крепостными (гл. 16)<sup>5</sup>. Оно было дополнено серией указов 1680–1681 годов, обещавших феодалам–мусульманам за крещение княжеский титул и высокий придворный чин стольника. «Великий государь, жалуя за крещение православную, христианскую веру, велел им быть у себя в стольниках...и писать их княжным именем...» Кроме того, было обещано 3-х летнее освобождение от воинской службы, а для зависимого населения – от тягла. За отказ креститься феодалы лишались поместий, а свободные родовые общинники закрепощались<sup>6</sup>. Попытки учреждения в Уфе отдельного епископата, главной целью которого должно было стать распространение на территории Башкирии указов 1680–1681 гг. и усиление процесса христианизации, вызвали взрыв возмущения, вылившийся в восстание 1681 – 1684 гг.<sup>7</sup>. В ходе восстания царизм пошел на уступки, заявив в грамоте от

---

<sup>1</sup> Отводная книга по г. Уфе (1591–1629гг.). // Из истории феодализма и капитализма в Башкирии. Уфа. 1971. С. 263, 266, 273, 280.

<sup>2</sup> Отводная книга по г. Уфе (1591–1629гг.). // Из истории феодализма и капитализма в Башкирии. Уфа. 1971. С. 266, 273, 280, 287, 300, 318, 345–346.

<sup>3</sup> Там же. С. 283.

<sup>4</sup> *Сергеев Ю.Н.* Православное духовенство Южного Урала: очерки истории духовного сословия (вторая половина XVI–XVIII вв.). Уфа. 2004. С.105.

<sup>5</sup> Полное собрание законов Российской империи. Спб. 1830. Т.1 №1.(далее ПСЗ.)

<sup>6</sup> ПСЗ. Т. 3. С. 823.

<sup>7</sup> Подробнее см.: *Акманов И.Г.* Башкирские восстания. Уфа. 1993.

8.07.1682 года башкирам Ногайской дороги, что «токового нашего Великих Государей указу о крещении, что крестить неволею, не бывало и ныне нет иболе бы о том ни о чем не сумневатца»<sup>1</sup>. Вплоть до начала XVIII века христианизаторских наступлений феодального государства на башкир не наблюдалось. Тем не менее, христианизация других народностей продолжалась.

© Фазылова В.В., 2006

**Хабибуллина З. Р.**  
ЦЭИ УНЦ РАН, г. Уфа

#### **АНТРОПОЛОГИЯ ХАДЖА (НА ПРИМЕРЕ СОВРЕМЕННОГО БАШКОРТОСТАНА)**

Паломник – это верующий человек, путешествующий к местам, которые считаются святыми. Люди, отправляющиеся в хадж, заботятся не столько о теле, сколько о душе. Они пускаются в путь, чтобы укрепиться в вере и разрешить важные для себя вопросы. Многие из вернувшихся говорят, что молитвы их были услышаны. Паломничество характерно для всех религиозных конфессий, а в исламе оно является одним из столпов веры.

Мусульманин, совершивший паломничество в Мекку, получает почтенный титул «хаджи», дающий человеку право на уважение всеми единоверцами и право носить зеленую чалму. В хадже принимает участие все существо мусульманина – его тело, разум, душа. Он тратит время, состояние, временно жертвует всеми привычными удобствами и своим положением, чтобы на какое-то время стать паломником на службе Бога.

Законы шариата определяют следующие правила, необходимые для совершения хаджа:

- человек должен достичь совершеннолетия;
- он должен пребывать в ясном уме; быть свободным;
- иметь достаточно средств, чтобы обеспечить свое паломничество и содержание семьи, оставшейся дома;
- обладать достаточным физическим здоровьем;
- суметь обеспечить безопасность в пути;
- выехать в путь заблаговременно, чтобы приступить к выполнению обрядов хаджа в установленный срок.

---

<sup>1</sup> Очерки истории Башкирской АССР. Уфа. 1956. Т. 1. Ч. 1. С. 122

Правила хаджа сохранились по сей день, но изменились условия этого обряда, категории верующих, ежегодно отправляющихся в путь, и даже мотивы.

В былые времена паломнику приходилось преодолевать тысячи километров, голодать и принимать не разрешенную шариатом пищу и сталкиваться с трудностями и опасностями. Кто-то доходил, а кто-то нет... Паломники добирались до священных мест кто пешком, кто на лошадях, верблюдах и повозках. Некогда хадж, действительно, был чем-то выдающимся. Испытания в дороге закаляли характер, размышления в пути помогали найти истину, долгожданная Мекка давала очищение.

Ныне, в век быстроходной техники, совершить хадж не составляет особого труда. Существует обывательское мнение, что хадж из-за удобств современного мира несколько теряет свой смысл. Мы обратились в Духовное управление мусульман Башкортостана, где нам сообщили, что средство передвижения до Святой земли не имеет значения. Хадж остается хаджем, на чем бы паломники ни добирались до Саудовской Аравии. В былые времена пройти до Мекки было дешевле, но сложнее, сейчас проще, но дороже. Ведь многие паломники собирают средства на поездку иногда несколько лет. На самом же деле главное не то, как добраться, а пройти весь путь по святой земле, соблюдая каждый обряд хаджа.

И все же главным условием исполнения хаджа является наличие денег. Хадж обходится более чем в 1,5 тыс. долларов. Обычно человек обращается в туристическую фирму. Его не только доставляют самолетом в Мекку, но и помещают в специальную гостиницу, объясняют, куда идти и что делать. В какой-то степени хадж перестал быть испытанием души и тела, он превратился в индустрию, в религиозный туризм.

Возникает опасение, что хадж, при таком к нему отношении скоро потеряет свое великое назначение, будет забыт его смысл. Однако, опросы паломников показывают, что они все проходят тяжелые испытания физического и морального плана. Огромное скопление людей во время хаджа уже не раз приводило к гибели некоторых паломников – в давке, при пожаре в палаточных лагерях, в автокатастрофах, от солнечных ударов.

Особенности совершения древнего священного обряда ислама – хаджа – имеются у каждого народа, хотя общие правила выработаны веками. Мы попытались выявить особенности этой религиозной практики у представителей ислама в Башкирии, мы провели этносоциологическое исследование группы хаджи из Башкирии, успешно совершивших поклонение в Мекке. Всего было опрошено 82 человека, с 20 из которых было проведено интервью.

Хаджи в Башкирии пользовались большим почетом всегда. В прошлом хадж совершали в основном представители духовной и светской элиты – имамы, муалимы, волостные старшины и кантонные начальники. Большинство из них – люди мудрые, образованные и обеспеченные. В XIX в. число паломников пополнили купцы, представители интеллигенции.

С 1990-х годов Башкортостан регулярно отправляет в хадж от 50 до 200 человек. По сведениям Центрального Духовного управления мусульман Башкирии, в 2004 году 35 паломников-мусульман из Уфы совершили священное путешествие в Мекку. В 2005 г. число паломников в Мекку из республики выросло и составило 52 человека. В докризисное время их количество достигало 400-500 человек.

Возрастной и социальный состав паломников варьируется. Среди пожелавших совершить хадж жителей Башкортостана есть и духовные, и светские лица. Самому молодому паломнику 25 лет, самому пожилому – 70. Средний возраст направившихся в хадж составляет 45-50 лет. Подготовка к хаджу и его совершение – это духовный подвиг, особенно для пожилых.

В хадж не всегда едут лучшие мусульмане, а иногда и люди, лишь формально причисляющие себя к исламской общине (умме), зачастую руководствующиеся не столько верой в Аллаха, сколько модой, престижем.

Современных паломников условно можно подразделить на три группы:

- искренне верующие, всю жизнь стремившиеся исполнить свой религиозный долг;
- предприниматели от ислама, желающие совместить хадж с бизнесом или же сделать бизнес на паломничестве;
- политически настроенные паломники, намеренные использовать хадж в политических целях.

Соответственно можно разделить и новоиспеченных хаджи, поскольку за время паломничества лишь немногие претерпевают духовное перерождение, меняющее их нравственный облик на всю жизнь.

В начале 90-х годов была очевидной тенденция совершения хаджа бывшими советскими партийными лидерами, а затем и политиками всех уровней, депутатами Госсовета, главами национальных и политических организаций. В паломничество отправились высшие руководители стран СНГ – Гейдар Алиев (Азербайджан), Аскар Акаев (Киргизия), Сапармурат Ниязов (Туркмения), Ислам Каримов (Узбекистан) и Нурсултан Назарбаев (Казахстан). Таким образом, эти государства возглавили президенты-хаджи, принешие президентскую клятву на верность народу и родине на Коране. Главы отдельных субъектов Российской Федерации также совершили хадж и приобрели статус хаджи. Еще до того, как стать президентами, совершили хадж Минтимер Шаймиев, Муртаза Рахимов, Ахмад Кадыров выезжал в хадж в качестве муфтия Чечни, впоследствии также стал президентом Чеченской республики.

Современные хаджи – это образованные люди, представители интеллигенции: врачи, работники культуры. Совершившие хадж мусульмане из Башкортостана говорят, что стали лучше понимать друг друга, несмотря на этнические различия. В Мекке паломник воочию видит и всем своим существом ощущает себя частью огромной семьи, насчитывающей один миллиард двести пятьдесят миллионов себе подобных.

Многие современные депутаты Государственного собрания Республики Башкортостан подчеркивают, что побывали в Мекке и называют себя

«хаджи», «хаджия». Политики в основном преследуют цель увеличения авторитета, престижности, зачастую не являясь правоверными. Кандидаты на выборах обязательно отмечают факт своего пребывания и поклонения на священной земле.

Наиболее стабильной группой паломников с 1990 г. являются женщины. Определенная часть их часто отправляется без сопровождения мужчин-родственников. Несмотря на высокую духовную значимость хаджа, нередко используют его для занятий коммерцией и челночной торговлей.

Бизнесмена-хаджѹ встретить в Башкирии трудно, т.к. наличие финансовых возможностей в данном случае не является стимулом для путешествия к святыням Ислама. Впрочем, отсутствие денег не является и препятствием для верующего мусульманина. Многие из них копят средства на протяжении многих лет, работая в нескольких местах, и выйдя на пенсию.

В перспективе возможно дальнейшее сохранение численности и состава паломников из Башкортостана, что обусловлено стабильным составом мусульманского социума республики.

© Хабибуллина З.Р., 2006

**Хасанова З. Ф.**

ЦЭИ УНЦ РАН, г. Уфа

## **БЕЛОРЕЦКИЙ ЗАВОД ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX- НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

После отмены крепостного права со второй половины XIX века развитие капитализма в России стало идти быстрыми шагами, развѳртывается строительство железных дорог. Быстро развивается добыча каменного угля и металлургия на юге России. Строятся новые заводы и фабрики. В 1880-90-е года промышленный подъем и капиталистическое предпринимательство захватило и Уральскую горнозаводскую промышленность<sup>1</sup>.

Возникают промышленные и железнодорожные акционерные компании с участием крупных банков Москвы и Петрограда<sup>2</sup>. Развѳртывается железнодорожное строительство, которое охватывает и Южный Урал. С 1885 года начинается строительство Самаро-Златоустовской железной дороги, соединившей в 1890 году значительную часть горных заводов Южного Урала и давшей выход через Уфу и Златоуст чугуну, железу и меди из этого района

---

<sup>1</sup> Хромов П.А. Экономическое развитие России в XIX–XX вв. (1800–1917). М. 1950. С. 48.

<sup>2</sup> Сигов С.П. Очерки по истории горнозаводской промышленности Урала. Свердловск. 1936. С. 160.

страны<sup>1</sup>. С помощью крупного капитала с 1880-х годов ведётся строительство новых металлургических заводов. Только за период с 1880-1900 годов на Урале возникло 13 новых металлургических заводов. В их числе и Инзерский на Южном Урале, вступивший в строй в 1885 году.

Организаторами строительства становятся различные капиталистические акционерные компании. Многие прежние владельцы заводов вынуждены либо продавать их в руки крупного капитала, либо перестраивать свои владения на капиталистической основе. В феврале 1874 года в губернской газете «Оренбургские губернские ведомости» появилось объявление: «Санкт-Петербургская сохранныя казна объявляет, что в оной будет продаваться с аукционного торга заложенное и просроченное имение коллежского советника и гвардии ротмистра Сергея Ивановича Пашкова, состоящее в Оренбургской Губернии, Верхнеуральского уезда, Белорецкий и Тирлянский железоделательные заводы с деревней Ломовка и селом Берёзовским, при коих земли 179,002 десятин, на коем долга сохранный казне состоит 713,086 рублей»<sup>2</sup>.

Для покупки и управления заводами в том же году было образовано «Акционерное общество Белорецких железоделательных заводов Пашковых». Устав данного общества был учреждён 15 февраля 1874 года императором Александром II. Учредителями общества выступили торговый дом «Вогау и К<sup>о</sup>» в Москве и сын владельца заводов, отставной гвардии ротмистра В.С.Пашков.

Интерес к Белорецкому округу торгового дома «Вогау и К<sup>о</sup>» фирмы, в основном занимавшейся торговлей и комиссионерством, не был случайным. Он был вызван необычайной концентрацией природных богатств округа и дешёвой покупкой<sup>3</sup>.

Первоначальный капитал общества был определён в 1100000 рублей и состоял из 2-х типов акций – акции I разряда выпускались в количестве 8500 стоимостью 100 рублей каждая. Капитал в сумме 850 тысяч рублей, возникший в результате распределения этих акций, предназначался для погашения долга казне, который числился на Белорецких заводах. Эти акции гасились путём ежегодных тиражей в течение 28 лет. После погашения вся собственность акционерного общества переходила к очень узкому кругу лиц, владельцев акций 2 разряда, их было выпущено всего 1000 стоимостью 250 рублей каждая, причём они распределялись только между учредителями и лицами, приглашёнными к участию. Фактическим хозяином вновь созданного акционерного общества стал московский торговый дом «Вогау и К<sup>о</sup>». Представители этого торгового дома и сосредоточили в своих руках весь

---

<sup>1</sup> Соловьёв А.М. Железнодорожный транспорт Росси во второй половине XIX в. М. 1975. С. 40

<sup>2</sup> Оренбургские губернские ведомости. 1874 г. № 51.

<sup>3</sup> Гудкова З.И. Предприниматели Южного Урала. Уфа. 2004. С. 145.

основной акционерный капитал. Основная масса акций оказалась в руках торгового дома и его владельцев»<sup>1</sup>.

Управление обществом было возложено на выборное правление из 5 лиц, постоянно находящихся в Москве. В его состав вошёл Гуго Вогау, его родственники и доверенные лица: М.Л. Марк, Р.М. Марк, Р.В. Герман, К.А. Бакза<sup>2</sup>.

Одновременно с покупкой Белорецкого Округа торговый дом «Вогау и К<sup>о</sup>» начал присматриваться к соседнему Кагинскому хозяйству. В составе Кагинского округа имелось 22545 десятин земли, Кагинский и Узьянский заводы. В 1882 году Кагинский Округ был куплен с торгом торговым домом «Вогау и К<sup>о</sup>». В 1897 году укрепляя Белорецкое общество, торговый дом передал ему Кагинское предприятие, тогда же начав коренную перестройку Кагинского и Узьянского заводов<sup>3</sup>.

Одновременно с укреплением и развитием объединённых хозяйств торговый дом вёл напряжённую борьбу за утверждение прав собственности на гору Магнитную. Спор о том, кому должна принадлежать гора Магнитная, тянулся ещё с XVIII века. Во второй половине XIX века, особенно в пореформенный период, главными претендентами на неё являлись Оренбургское Казачье войско и владельцы Белорецкого общества Пашковы. Неоднократно рассматривавший это дело Сенат в конечном итоге решением от 17 января 1897 года не признал приоритета на гору военного ведомства (т.е. Оренбургского Казачьего войска), но и оставил открытым вопрос о её принадлежности к Белорецкому округу. Однако торговый дом продолжал эксплуатацию месторождения, связывая в дальнейшем его более широкую разработку с проведением железной дороги Уфа – гора Магнитная.

Созданное торговым домом «Вогау и К<sup>о</sup>» акционерное общество успешно развивалось. Акционерное общество чугуноплавильных и железоделательных заводов Пашковых было создано 15 февраля 1874 года с основным капиталом в 250 тысяч рублей. Хотя один из старых владельцев (В.С. Пашков) вошёл в число его учредителей, прежние владельцы не являлись крупными держателями акций. Старое название («заводы Пашковых») необходимо было обществу в рекламных целях: потребители особенно ценили качество белорецко-пашковского железа. Создав акционерное общество, его учредители с согласия кредиторов Белорецкого округа (протокол общего собрания кредиторов от 22 марта 1874 года) совершили купчую крепость на округ (2 декабря 1874 года). В 1898 году основной капитал общества был увеличен до 1750 тысяч рублей, в 1896 году он был удвоен, составив 3,5 млн. рублей (14 тысяч акций по 250 рублей)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> История становления и развития Белорецкого металлургического комбината 1762-1970 гг. Белорецк. 1974. С. 22.

<sup>2</sup> Гудкова З.И. Предприниматели Южного Урала. Уфа. 2004. С. 141.

<sup>3</sup> Рагозин Е.И. Железо, уголь на Урале. СПб. 1902. С. 111.

<sup>4</sup> Буранов Ю.А. Акционирование горнозаводской промышленности Урала. М. 1982. С. 72.

В 1897 году торговый дом ввёл в сферу действия Белорецкого общества купленный им ранее Кагинский округ. Кроме того, правительство разрешило в 1896 году обществу выпуск облигационного займа на 3 млн. рублей (облигации в 500 и 1000 рублей из 5% годовых). Расширение основного производства зависело от дальнейшего финансирования торговым домом<sup>1</sup>.

С переходом же к обществу были приятны все меры для улучшения и расширения производства:

а) выделка с 300,000 пудов была увеличена до 450 пудов.

б) введена первая на Урале прокатка проволочного железа.

в) устроен затем волочильный завод, который может вырабатывать всю потребную в Заволжье и Сибири телеграфную, а также другую проволоку.

г) устроен гвоздный завод, на котором можно приготовить до 40,000 пудов проволочных гвоздей.

В настоящее время (1882 год) завод производит около:

130.000 пудов – сортово железо.

120.000 пудов – прокати проволоки от 4 до 6 мм.

120.000 пудов резного и кованого железа отправляется от 3/16 до 1 для Азии.

40.000 – телеграфной проволоки

20.000 – стали

10 тысяч – тонкой проволоки

10 тысяч – проволоки

1 тысяча – подконных гвоздей.

450.000 тысяч пудов<sup>2</sup>.

На Белорецком заводе были модернизированы старые доменные печи. Хотя конструкция печей сохранилась прежней, зато увеличена их высота и объём. Горны в них переделаны в 1879 году из горнов с открытой грудью в закрытые, усовершенствованы газоотводы. В 1890 году была построена 3-х-доменная печь. Она имела более современный тип. Шахта покоилась на 5 чугунных колоннах. Стены шахты состояли только из одного ряда кирпичей. Кожухи не было: шахта скреплялась железными обручами, положенными через один ряд кирпичей. Все печи обеспечиваются горячим дутьём. Кроме водяной турбины устанавливается паровая воздуходувная машина мощностью 100 л. сил. Для подогрева воздуха сооружаются 2 аппарата, из которых постоянно действовал один, а второй подключался только при ремонтах. Аппарат состоял из трёх рядов чугунных труб, но 10 в каждом ряду и нагревался доменным газом, но в случае нужды мог нагреваться и дровами. Он доставлял для всех трёх доменных печей 7000 куб. футов воздуха в минуту с температурой 300-800<sup>0</sup> Цельсия. На литейном дворе, около доменных печей находилась мастерская, где ежегодно производилось

---

<sup>1</sup> Вяткин М.П. Горнозаводской Урал в 1900-1917 гг. М. 1965. С. 76.

<sup>2</sup> Сведения о заводах Акционерного общества Белорецких железоделательных заводов Пашковых. М. 1882. С. 3–4.

60 тысяч пудов различного литья из чугуна. Но основная масса чугуна шла на производство железа и изделий из него<sup>1</sup>.

В марте 1884 года был возобновлён пуском доменной печи только что купленный торговым домом Вогау Кагинский завод. Полностью под доменное производство приспособляется Узянский завод, где строится новый корпус доменной фабрики на 2 доменные печи, самые большие в округе. В начале 1896 года доменная печь вступила в работу. Таким образом, в конце 90-х годов на заводах Белорецкого округа уже действовало 7 доменных печей, вместо 4 существовавших в 1870 году. По производству чугуна Белорецкий округ стал одним из крупнейших на Урале.

Значительной перестройке подверглось и кричное производство на Белорецком заводе. Появились паровые машины, при управляющем округом А.Е. Госсельблате выписаны 15 шведских мастеров, живших в Тирляне и Белорецке около 25 лет<sup>2</sup>. В 1876 году старые кричные горны были уничтожены и заменены 12 шведскими двухфурменными, более высокопроизводительными. Постоянно работало 8 горнов. Было построено дутьё и обеспечен подогрев воздуха перед подачей в горны в чугунных трубах до 50<sup>0</sup> Цельсия. Частично взамен разрушенных крупных горнов было восстановлено пудлинговое производство железа на 5 пудлинговых печах до 500 тысяч пудов. В 1893 году начали строить первую мартеновскую печь, которую пустили летом 1894 года. Печь имела ёмкость на 15 тонн, при ней действовали 3 генератора на древесном топливе. Газ входил в печь двумя нахлопными каналами. Выложена она была из заграничного кирпича – динаса, который привезли из Англии. Появился совсем новый прокатный цех с 4 прокатными стопами:

1. Черновой стан с 3 парами валков, которые приводились в движение паровой машиной в 150 лошадиных сил.

2. Крупносортный стан с 3 парами валков с паровой машиной в 75 лошадиных сил.

3. Мелкосортный прокатный стан тоже с 3 парами валков, приводимых в движение водяной турбиной в 25 лошадиных сил.

4. Проволочный стан черновой с 2 парами валков и чистовой с 7 парами валков, приводимых в движение паровой машиной в 250 лошадиных сил.

Помимо этого в цехе имелись 2 паровых молота и 6 сварочных печей<sup>3</sup>.

Руда по-прежнему добывалась с горы Магнитной. Руда идёт не прямо на завод, а большая часть её доставляется сначала только до деревни Абзаково, где производится обжиг. Выгоднее, конечно, было бы везти руду уже обожжённую, но отсутствие леса на Магнитной этого не позволяла, поэтому и пришлось устроить пожеги почти на полпути до завода (более сорока верст от Магнитной).

---

<sup>1</sup> Ткачёв А. Белорецк: страницы истории. Белорецк. 2003. С. 88.

<sup>2</sup> Чурко М.Ф. Исторический очерк Тамьян-Катайского кантона БАССР. Уфа. 1927. С. 31.

<sup>3</sup> Ткачёв А. Белорецк: страницы истории. Белорецк. 2003. С. 89.

«Пожеги расположены среди деревни, на обширном дворе одного киргиза, недалеко от домов, что производит несколько неожиданное впечатление. Кроме пожегов тут же высется куча уже обожжённой руды, готовой к отправке на завод. Обжиг длится два дня. Склад этого (т.е. двор киргиза) может вместить до миллиона пудов руды. Провоз с Магнитной сюда стоит 4 ½ копейки с пуда; отсюда до завода – 2 ½ копеек»<sup>1</sup>.

В Магнитной горе работало до 2500 рабочих. Разработка велась ямами, открытым способом и сразу же вывозилась руда. Помимо рудников горы магнитной велась в небольших масштабах разработка Аршинского рудника, где работало около 300 человек, Яндыжского и Кухтурского рудников, где число работавших доходило до 700 человек. В 1880-е годы бурно развивается проволочное производство. В 1894/95 году было изготовлено 356 тысяч пудов проволочного железа. В 1881 году организуется совсем новый вид производства – производство тянутой проволоки и гвоздей. Для этой цели был выстроен на реке Нура, в двух верстах от Белорецкого завода, опытный деревянный завод. Он просуществовал 5 лет, производя ежегодно 70 тысяч пудов тянутой проволоки и 50 тысяч пудов гвоздей<sup>2</sup>.

После пожара 1886 года проволоки переносится на Кагинский завод, где в сентябре 1887 года строятся новые каменные здания проволочной фабрики. Доставляемая из Белорецкого завода проволока диаметром 5,5 мм квасилась и отжигалась один раз для крупных размеров и два раза для мелких размеров, а затем поступала либо в гвоздильное, либо пружинное, либо кричное производство.

Гвоздильное отделение примыкало к волочильному. В нём располагалось 65 гвоздарных станков, вывезенных из Германии и Франции.

С 1881 года началось строительство углевыжигательных печей, называемых углесадными. Печи строились в лесу, были кирпичными. Выжиг угля в них сократился до 5-8 дней, т.е. в 2 раза, а выход увеличился. Кроме этого, в печах стали получать при этом же процессе дёготь<sup>3</sup>.

В 1890-е годы в Белорецком заводе на всех видах работ было занято 5670 человек. Положение рабочих было тяжёлым. Новые хозяева сохранили 12-часовой рабочий день. Применялась следующая система: 12 часов рабочий работал одну неделю днём, 12 часов вторую неделю – ночью, а в третью неделю он был свободен и мог, по мысли заводчиков, заниматься сельским хозяйством. Хотя рабочие и не имели своей земли, но хозяева снабжали рабочего сенокосом, и он мог арендовать пахотную землю, но так как сенокоса не хватало, то рабочие арендовали сенокосы у окрестных башкир, в 20-30 верстах от завода, за десятину в год от 5 до 50 копеек.

---

<sup>1</sup> *Егоров К., Вуколов С.* Поездка на магнитную гору. Белорецк, Тирлян, Саткинский и Златоустовский заводы // Уральская железная промышленность в 1899 году. СПб. 1900. С. 185–191.

<sup>2</sup> Краткий очерк Белорецкого округа, Врехне-Уральского уезда, Оренбургской губернии. М. 1896. С. 20–35.

<sup>3</sup> *Ткачёв А.* Белорецк: страницы истории. Белорецк, 2003. С. 72.

Исходя из этого, заводчики считали, что большинство рабочих имеет свои собственные сельские продукты, это создаёт им обеспеченное положение, поэтому заработная плата была низкой:

Заработная плата в один рабочий день	
Мастеровые	От 50 копеек до 2 рублей 50 копеек
Чернорабочие	От 40 копеек до 2 рублей 55 копеек
Женщины и подростки	От 20 копеек до 2 рублей 40 копеек

А на приобретение только одного хлеба по различным ценам в 1892–1893 годах на семью в 5-6 человек необходимо было затратить 120-130 рублей. Если же учесть, что летние месяцы завод стоял, то за 10 месяцев большинство в год зарабатывало 70-160 рублей и только высокооплачиваемые мастера могли прокормить на свой заработок свою семью, т.е. заработать 200-250 рублей в год<sup>1</sup>.

«Тяжёлым бременем на плечи рабочих обрушивались штрафы. Они налагались по всякому поводу, а чаще без повода, – вспоминает рабочий литейщик Ф.Сызранский, – не снял картуз перед мастером – штраф, отлучился с рабочего места без ведома мастера – опять штраф. Впрочем, к штрафам нам было не привыкать. Как подсчитали позже по заводским документам, на их погашение уходило десять – пятнадцать процентов заработка»<sup>2</sup>. По-прежнему часть зарплаты рабочие получали не деньгами, а товарами из заводской лавки.

Рабочие Белорецких заводов достигли высокого мастерства. Белорецкое железо, выплаваемое на древесном угле из замечательно чистых руд, получило широкую известность своим качеством. В конце XIX века на Всероссийской Нижегородской выставке Белорецкому заводу за отличное железо была присуждена высшая награда – государственный герб. Заводы были награждены также золотой медалью на промышленной выставке в Москве и в 1870 году – серебряной медалью в Петербурге<sup>3</sup>.

К 1900 году Объединённое Белорецкое хозяйство превратилось в одно из самых крупных на Урале. Четыре завода округа выплавляли в 1900 году 2068276 пудов чугуна, произвели 1416887 пудов железа и стали, увеличив производство соответственно в 7,3 и 6 раз.

Таким образом, положительные результаты действия крупного капитала в данном случае было налицо. Купив два хозяйства, находившихся в кризисном состоянии, торговый дом, действуя через созданную им акционерную компанию, обновил и перевооружил заводы, успешно развил их производительность. Вместе с тем это потребовало крупных капиталовложений, о чём и свидетельствовала задолженность акционерного общества.

<sup>1</sup> История становления и развития Белорецкого металлургического комбината 1762-1970 гг. Белорецк. 1974. С. 24.

<sup>2</sup> Архивные данные из Белорецкого исторического краеведческого музея.

<sup>3</sup> Сведения о заводах Акционерного общества Белорецких железоделательных заводов Пашковых. М. 1882. С. 7.

В годы кризиса и депрессии развитие Белорецкого округа сдерживалось теми же причинами, что и в других хозяйствах<sup>1</sup>.

Финансовое положение Белорецкого общества отличалось от других хозяйств. Оно постоянно финансировалось торговым домом «Вогау и К<sup>о</sup>». Между тем убыточность заводов, вызванная кризисом, имела место: 1900/01 хозяйственный год был закончен убытком в 237 тысяч рублей, а общая задолженность округа торговому дому «Вогау и К<sup>о</sup>» составила 4,3 млн. рублей при основном капитале общества в 3,5 млн. рублей<sup>2</sup>.

В 1907 году Белорецкий завод производил 341.923 пудов чугуна, железа и стали 677531 пудов, 1908 году – 335.137 пудов, железа и стали 61443 пудов<sup>3</sup>, 1909 – 721.445 пудов, железо и стали 613.376 пудов<sup>4</sup>.

Таким образом, несмотря на неблагоприятную обстановку, вызванную кризисом завод увеличил производство чугуна и стали.

В 1913 году общество пошло на увеличение основного капитала до 7 млн. рублей. Для реализации нового выпуска акций был создан синдикат, который возглавил Русский для внешней торговли банк. В синдикате приняли участие Русско-Азиатский, Сибирский торговый, Азовско-Донской банки. Торговый дом «Вогау и К<sup>о</sup>» имел в синдикате 30% участия.

В годы первой мировой войны техническая перестройка заводов округа продолжалась. В 1914–1916 гг. был построен новый проволочно-гвоздильный завод, мощность центральной электростанции в 1917 году увеличена с 1170 тысяч лошадиных сил до 4,8 тысяч лошадиных сил, улучшило доменное производство<sup>5</sup>. В течение многих лет Белорецкое общество отстаивало и в конечном итоге отстояло свои права на гору Магнитную. В 1916 году была начата постройка к горе Магнитной железной дороги, проектировалось строительство здесь завода производительностью в 15 млн. пудов чугуна. Всё это требовало новых крупных затрат. В декабре 1916 года было получено разрешение на увеличение основного капитала до 12250 тысяч рублей.

В годы первой мировой войны положение торгового дома «Вогау и К<sup>о</sup>» усложнилось в связи с правительственной кампанией против фирм, имевших связи с немецкими финансовыми кругами. В 1916 году Петербургский международный банк скупил акции Белорецкого общества и включил его в объединение «Коломно-Сормово»<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Буранов Ю.А. Акционирование горнозаводской промышленности Урала. М. 1982. С. 73.

<sup>2</sup> Вяткин М.П. Горнозаводской Урал в 1900-1917 гг. М. 1965. С.77.

<sup>3</sup> Уральский торгово-промышленный Адрес – календарь на 1907 год. Пермь. 1908. С. 404.

<sup>4</sup> Уральский торгово-промышленный Адрес – календарь на 1909 год. Пермь. 1908. С. 624.

<sup>5</sup> Вяткин М.П. Горнозаводской Урал в 1900-1917 гг. М. 1965. С. 77.

<sup>6</sup> Буранов Ю.А. Акционирование горнозаводской промышленности Урала. М. 1982. С. 240.

**Чернова Т. А.**

ГОУВПО «Чел ГУ», г. Троицкий

**ПРИСОЕДИНЕНИЕ БАШКИРИИ К РОССИЙСКОМУ ГОСУДАРСТВУ И  
ПРОБЛЕМА ИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ  
XVI – НАЧАЛЕ XVIII ВВ.**

Положение башкир накануне присоединения к Московскому государству было весьма тяжелым. Падение Казанского ханства и «добропорядочные поступки» московского царя с казанскими татарами, а также притеснения и обиды, которые башкиры испытывали от сибирских ханов и соседних казахских феодалов, посягавших на их кочевья, заставили башкир просить московского царя принять их в свое подданство.

В трудах историков существуют расхождения по поводу добровольности принятого решения. Например, Алтон С. Доннелли (будучи не в силах опровергнуть то, что в 1552 г. после падения Казани в Москву прибыли представители башкир от Казанской дороги с просьбой взять их под покровительство России), утверждает, что признание на начало 1557 г. русского подданства со стороны значительного количества Казанской и Ногайской дорог, возможно, объясняется трудностями необычайно суровой зимы того года. Таким образом, Доннелли упускает тот факт, что вхождение в русское подданство было не единовременным событием<sup>1</sup>. Принесение присяги на верность башкирскими племенами растянулось на несколько лет: с 1552 г., когда русские летописи и башкирские шежере зафиксировали первые посольства в Москву, 1557 г., когда большинство башкирских союзов племен принесли присягу на верность<sup>2</sup>.

На наш взгляд, башкиры приняли русское подданство по своему волеизъявлению, добровольно, в форме свободного вассалитета. Это диктовалось сложившейся в тот период исторической обстановкой, когда башкирский народ вел борьбу против своих властителей – татарских ханов и ногайских мурз. Башкирский народ надеялся на помощь Русского государства и стремился к объединению с сильным соседом, рассчитывая на дружественные отношения.

Окончательное оформление принятия русского подданства происходило в Москве, башкиры получили от Ивана IV жалованные грамоты, закреплявшие вотчинное владение теми землями, которые они занимали.

---

<sup>1</sup> Доннелли А. Завоевание Башкирии Россией 1552 – 1740. Уфа. 1995.

<sup>2</sup> Башкирские шежере. Уфа. 1960; Законы Российской империи о башкирах, мишарях, тептерях и бобылях. Уфа.: Китап. 1999.

Несмотря на то, что инициатива нередко исходила от башкирских феодалов, присоединение Башкирии к Русскому государству отвечало интересам всего башкирского народа. Многие шежере сообщают, что вопрос о принятии русского подданства решался на народных собраниях башкирских племен.

Условия подданства для башкир были в целом благоприятными: за башкирским народом признавалось право на вотчинное владение своими землями, право на сохранение своей религии и обычаев. Большое значение в решении земельного вопроса имело объявление Московского правительства о возвращении башкирам земель, захваченных у них татарскими и ногайскими феодалами. Принимая подданство, башкиры брали на себя ряд обязательств: уплата в казну ясака, охрана юго-восточных границ, предоставление чиновникам лошадей, почтовая гонка и т.д.

Таким образом, обе стороны получили желаемое: башкиры – сильного сеньора, способного защитить их, Русское государство – силу, которая будет охранять границу от кочевников. Необходимо также отметить, что вхождение в состав Московский Руси явилось прогрессивным событием для башкирского народа. Нахождение в составе единого централизованного государства благоприятствовало этническим, хозяйственным и культурным связям между башкирскими племенами и тем самым способствовало их объединению. К концу XVI в. завершился процесс формирования башкирской народности.

Следующий этап взаимоотношений с Московским правительством был ознаменован многочисленными восстаниями башкир. Основа противоречий между Русским государством и башкирами была заложена в разном понимании условий вхождения в состав государства: Россия рассматривала договорные обязательства как уступки, которые могут быть отменены в одностороннем порядке, а башкиры придавали им исключительное значение, веря, что они не будут нарушены. Но уже с первой половины XVII в. власти повели двойственную политику в Башкирии: официально придерживаясь условий присоединения, на деле они встали на путь их нарушения. Правительство стало строить города и крепости для организации управления, укрепления своих военно-политических позиций и усиления обороноспособности края, при этом не интересуясь мнением башкир. Власть заселяли города и крепости дворянами и другими служилыми людьми, наделяли их землей за счет башкирских вотчин. Башкирские земли отводились также монастырям, дворцу, казне, на рубеже XVII – XVIII вв. началось изъятие земель под заводы. Нередки случаи самовольного расширения владений. «Законное» и «незаконное» присвоение земель вызывали массу челобитных башкир, которые редко удовлетворялись. Вызывали недовольство многочисленные повинности, размер которых неоднократно увеличивался (середина 30-х гг. XVII в., 1704 г., 1734 г.). Обременительными для населения были также военная служба, почтовая и подводная повинности. С середины XVII в. правительство начинает предпринимать шаги по христианизации края. Наконец, следует отметить, что власти в управлении и суде игнорировали башкирский язык, что

вызывало дополнительные трудности в отстаивании башкирами своих прав. Все эти явления вели к обострению социальных и национальных противоречий в крае, создавали предпосылки для открытого выступления башкир против феодального и национального угнетения.

Восстание 1662–1664 гг. было первым массовым антифеодальным выступлением башкир. В отдельные периоды восставших поддерживали татары, мари, манси. Некоторое участие в восстании приняли калмыки и сибирские царевичи. Если последние использовались только для объединения повстанцев, то калмыки помогали башкирам в проведении ряда боевых операций. Однако и те, и другие не сыграли заметной роли в восстании, их участие не привело к изменению характера движения. Материалов, свидетельствующих об отказе башкир в ходе восстания от русского подданства и их намерениях перейти под власть калмыцких тайшей или сибирских царевичей, нет. Второе восстание (1681-1684) было направлено против феодального и национального гнета. Феодальная верхушка отошла от восстания сразу же после отказа властей от христианизации края. В движение включились татары, мишари, мари, чувашаи. Важной была, особенно в военном положении, поддержка калмыков, хотя они участвовали лишь в определенные периоды движения. Инициатором и основными движущими силами восстания 1704-1711 гг. являлись рядовые башкиры. Их опять поддержали татары, мари, чувашаи, мишари, удмурты и мордва. Позиция башкирских феодалов была противоречивой. В 1704-06 гг. большинство из них ограничивалось неповиновением местным властям, пытаясь добиться уступок от правительства путем подачи челобитных. Лишь расправа над выборными из башкир вынудила феодалов взяться за оружие. Но в 1709-10 гг. большая часть феодалов открыто перешла на сторону властей. На отдельных этапах восстания фигурировали ханы: в одном случае он нужен был как фигура, вокруг которой легче было объединить массы, в другом – для получения помощи от каракалпакского хана. Быстрое исчезновение этих «ханов» лишний раз свидетельствует об их тактической роли. Требования восставших четко выражены во время переговоров (февраль 1708г.): не отделение от России, а ослабление гнета – вот какова была цель восставших. Несмотря на объективные и субъективные причины, затрудняющие взаимоотношения рядовых башкир и русских крестьян, движения не были направлены против всех русских. Даже во время восстаний между ними оставались в целом мирные отношения.

Как мы видим, башкиры не добивались отделения от России, а боролись за социальное и национальное освобождение в составе Русского государства и взаимное выполнение принятых обязательств.

© Чернова Т.А., 2006

**СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ МАРИЙСКОГО ЯЗЫЧЕСТВА  
В ИНОЭТНИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ  
(НА ПРИМЕРЕ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН)**

В июне 2005 года сотрудниками Центра этнологического исследований УНЦ РАН и Башкирского государственного педагогического университета была проведена экспедиция в районы компактного проживания марийцев: Дюртюлинский, Краснокамский, Калтасинский, Мишкинский районы. Целью экспедиции был сбор информации о религиозных воззрениях марийцев. На основе полученных данных были проведены анализы современного состояния религиозных верований, различий в культовой практике, существующих у представителей соседних групп марийцев: прибельской прикамской.

Наибольший интерес для исследования представляют Дюртюлинский и Краснокамский районы, так как в этих районах марийцы проживают в непосредственной близости с мусульманами (Дюртюлинский) и православными (Краснокамский).

Так, в Дюртюлинском районе была исследована деревня Маядык, марийское население в которой составляет 587 человек<sup>1</sup>. Население некрещеное, очень религиозное, набожное, боязливое, а также очень гостеприимное и дружелюбное. Скорее всего, вследствие близкого соседства с мусульманскими народами, стремление сохранить свою религию выражено ярче. На данном этапе это проявляется в сохранении языка, религиозной культовой практики в тех домах, где еще есть пожилые люди. Администрацией сельского совета проводятся национальные праздники. Жители Маядыка испытывают сильный страх перед Кереметом и богами. Примечательно, что у населения много Кереметей (6-7) и их обходят стороной, либо дают им подаяние, когда проходят мимо, так как существует много поверий, связанных с несчастьями, случившимися с человеком при не почитании Кереметей. Жители много говорят о необходимости начать проводить моления, но нет достойного человека. Достойный человек, по их мнению, должен сочетать в себе знание всех обрядов и чистоту души.

В Краснокамском районе, в частности в селе Никольском, «чистых» марийцев осталось совсем мало (хотя в районе проживает 7319 марийцев)<sup>2</sup>, в основном все подверглись крещению, с 1867 года здесь находилась церковь. В этом селе происходит постепенное утрачивание марийской религии, так как не проводятся ни общественные моления, ни обряды, молодежь хоть и знает язык, но вся крещенная, свадебные и похоронные обряды проводятся по православным традициям.

---

<sup>1</sup> *И.Ирдуганов. Кушто да мынярын илена? // Чолман. 2006. № 3. С. 3.*

<sup>2</sup> *И.Ирдуганов. Кушто да мынярын илена? // Чолман. 2006. №3. С. 3.*

Если в деревне Маядык складывается тенденция проведения общественных молений как элемента возрождения марийской религии, то село Никольское представляет собой, к сожалению, типичный пример утрачивания народом своей религии, культуры, вслед за ними языка. Это связано с тем, что село находится вблизи города, тесно контактируя с русскими, марийцы стали принимать крещение.

Наблюдаются так же некоторые различия в культовой практике и в пантеоне богов. Например, в населенных пунктах с крещеным населением присутствует еще бог Миколо-Юмо, произошедший от Николая Чудотворца. Тут не воспрещается ходить и в церковь и на моления. А если обратиться и в церкви и на молении к богу, то поможет быстрее<sup>1</sup>.

Информаторы в основном делают акцент на практической стороне религии (свадебные, похоронные обряды). Это связано с тем, что редко кто присутствовал на молениях в сознательном возрасте, так как во время Советской власти моления не проводились. Информация о молениях у них сохранилась лишь со слов родителей. Вопросы, касающиеся сотворения мира и человека, не воспринимаются информаторами или пересказывается Библия. Лишь в Маядыке была рассказана легенда о том, что Бог сотворил человека из глины, и поэтому на кладбище землю копают до глины, чтобы человек вернулся в свое первоначальное состояние<sup>2</sup>.

Более-менее стабильная ситуация с возрождением и состоянием марийской религии обстоит в Калтасинском и Мишкинском районах. В частности, в Мишкинском районе уже стало традицией проводить моления каждое лето в деревне Озерки. Место в роще обнесено забором, наладили спуск к роднику. На это моление съезжаются люди со всего района. Но здесь тоже не обходится без проблем: в районе нет своего карта (жреца, онаенг), в этом году пришлось приглашать его из Калтасинского района. Люди желают проведения молений в своей деревне, и даже для этого выбирают мужчины, наиболее подходящие для этой роли, которые приезжают на общерайонные моления, чтобы быть учо – помощником карта, с тем, чтобы потом проводить моления в своей деревне. Но этого, конечно же, мало, чтобы быть настоящим картом, поскольку в связи с запутанностью марийского пантеона возникают разногласия в некоторых моментах хода молений.

В Калтасинском районе они проводятся в деревне Калмаш, где и проживает сам карт. Отрадно, что в этих районах администрация района проявляет интерес проведению этих молений и принимает участие в них, хотя все же основной движущей силой возрождения молений являются сами марийцы. Моления воспринимаются как важный элемент в их жизни, через них они выражают свои надежды на лучшую жизнь. Помимо религиозной функции, моления выполняют и психологическую, после участия в них человек чувствует легкость на душе и в сознании.

---

<sup>1</sup> Инф. Семенова М.Ш. село Арлан, Краснокамский район.

<sup>2</sup> Инф. Сатараева А.И д. Маядык Дюртюлинский район.



# ЭТНИЧНОСТЬ, ТОЛЕРАНТНОСТЬ И МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ

**Валеев А. В.**

ЦЭИ УНЦ РАН, г. Уфа

## ВЬЕТНАМСКАЯ ДИАСПОРА В РЕСПУБЛИКЕ БАШКОРТОСТАН

Вьетнамская диаспора в Республике Башкортостан начала формироваться в 80-х годах XX века, после заключения в 1981 г. договора между СССР и СРВ о направлении вьетнамских граждан в Советский Союз для получения профессионального образования и работы в нашей стране.

С начала 80-х годов вьетнамские рабочие стали появляться практически во всех городах СССР. Таким образом, руководство СРВ пыталось решить две острые и тесно взаимосвязанные проблемы. Это – безработица и перенаселенность. Были и другие причины, по которым вьетнамское руководство начало массовый экспорт рабочей силы: стало ясно, что долги СССР за краткосрочное построение социализма вернуть не так просто. Был найден способ сокращения долга посредством предоставления дешевой рабочей силы<sup>1</sup>. Вьетнамская молодежь и сама понимала, что в условиях глубокого экономического кризиса заработать средства к существованию можно только за границей. Советский Союз также получал определенные выгоды – это уменьшение долга и дешевая рабочая сила. Главным образом, вьетнамские рабочие направлялись в легкую промышленность, которая испытывала постоянный «голод» рабочих рук. Основными получателями экспорта вьетнамской рабочей силы в Башкирской ССР стали швейная фабрика «Мир» в г. Уфе и фабрика в г. Октябрьский.

Оказавшись в СССР, вьетнамцы проходили 2-х-3-х месячные курсы русского языка, а затем группами по 50 человек распределялись по предприятиям. На фабриках к ним приставляли мастера, который и обучал их тому или иному роду производственной деятельности.

После развала СССР вьетнамских рабочих начали отправлять обратно во Вьетнам, однако некоторая часть все же осталась, вступив в брак с советскими гражданами. Также оставались и вьетнамцы, нелегально находящиеся в стране.

Началом полноценного формирования вьетнамской диаспоры в Республике Башкортостан можно считать 1991 г., когда после августовских событий Советский Союз прекратил свое существование.

---

<sup>1</sup> Международная миграция населения в России в условиях перехода к рынку. М. 1997. С. 76–77.

В этот период структура вьетнамской общины в РБ приобрела следующий вид:

- 1) Вьетнамские мигранты работающие в сфере торговли и услуг (легальные и нелегальные)
- 2) Вьетнамские бизнесмены, работающие по лицензии (легальные мигранты)
- 3) Студенты и аспиранты (как правило, обучающиеся по линии международного обмена.)
- 4) Вьетнамцы имеющие гражданство России и/или постоянно проживающие в России.

К данному моменту центром вьетнамской диаспоры является Москва, там сконцентрированы основные организации вьетнамских иммигрантов: торговые дома, издательства, общественные объединения, учреждения, оказывающие услуги вьетнамцам (*dich vu*). В Москве существует «Объединение вьетнамских литераторов в России», которое выпускает литературный журнал «*Nguoi Van Duong*» («Попутчик»). Помимо этого журнала есть и еще один, который издается «Печатным органом Вьетнамской диаспоры в России», называется он «*Dat Nuoc*»<sup>1</sup>.

В Республике Башкортостан центром вьетнамской диаспоры является г.Уфа.

Официальной организацией представляющую диаспору является «Вьетнамская землячество», которая в большинстве случаев отвечает за контакт диаспоры с представителями региональной власти. Существует целый ряд совместных вьетнамско-русских предприятий, занимающихся в основном торговлей, помимо этого в Уфе есть ресторан вьетнамской кухни «Сайгон», где проходят многие торжества представителей вьетнамской диаспоры. Кроме того, существует также и целый ряд структур которые оказывают услуги внутри самой диаспоры. При помощи организации «*Dich vu*» (услуги) любой вьетнамец может отправить деньги в СРВ, не прибегая к услугам банков и почты. Механизм перевода денег следующий: организатор звонит во Вьетнам своему напарнику, и говорит кому сколько денег надо передать, тот в свою очередь из своих сбережений переправляет нужную сумму. Этот вариант передачи денег обходится гораздо дешевле, нежели банковские операции, плата идет только за международные телефонные переговоры.

Если говорить о местах концентрации вьетнамцев в черте города, то можно заметить, что в отличие от вьетнамских диаспор в западных странах, в России не существует единых этнических вьетнамских районов. Вьетнамцы в основном сконцентрированы в общежитиях, разбросанных по всему городу. Этот факт можно считать одной из особенностей вьетнамской диаспоры в России. В тоже время можно в некоторой степени локализовать районы проживания и работы вьетнамцев. В Уфе – это Демский вьетнамский рынок и прилегающая к нему территория, район Универмага «Уфа» (от Южного автовокзала до ул. Комсомольской) и район Северного автовокзала.

---

<sup>1</sup> *Леонов А.И.* Проблема вьетнамской миграции в России // Сборник материалов научно-практической конференции посвященный российско-вьетнамскому сотрудничеству. М. 2000. С. 45–68.

Следует отметить, что иерархия, характерная для вьетнамской диаспоры продолжает сохраняться, хотя и в более мягкой форме, нежели раньше. Вьетнамцы, приехавшие в Россию уже относительно давно пользуются определенными привилегиями и уважением у вновь прибывших. Они помогают новичкам освоиться в непривычных для них условиях жизни, оказывают им покровительство и, в то же время, требуют с их стороны повиновения. По мере пребывания в России вьетнамцы осваиваются, переходят из разряда новичков на более высокую ступень иерархии, затем со временем замещают «старших», которые по окончании учебы покидают страну. Вообще, одной из особенностей вьетнамской диаспоры в России можно считать то, что состав ее текуч, в большинстве своем непостоянен. Это происходит вследствие того, что российская администрация лишь в очень редких случаях предоставляет гражданство вьетнамским иммигрантам. Это также можно выделить как одну из особенностей вьетнамской диаспоры в России.

Лишь очень небольшое количество вьетнамцев, находящихся в России, имеют постоянную прописку и гражданство, хотя в наше время, по сравнению с социалистическим периодом, вьетнамцам стало проще остаться здесь на всю жизнь.

Таким образом, можно перечислить три рода деятельности вьетнамцев в нашей стране: обучение в вузах нашей страны, частный бизнес и работа в уже сформировавшихся торговых домах. Хотя бывают случаи, когда вьетнамские студенты совмещают торговлю на рынках с учебой, но в основном это исключение. Большая часть вьетнамских студентов сегодня бросают все свои силы на учебу, тем более в основном это отличники прошедшие сложный конкурс у себя на родине, чтобы приехать учиться в Россию. Буквально за последние 5 лет, в результате расширения сотрудничества между нашими странами, вьетнамские студенты появились на многих престижных технических факультетах российских вузов, в Уфе это – Уфимский государственный авиационный технический университет и Уфимский государственный нефтяной технический университет. Все они очень усердно учатся, сдают вовремя лабораторные, практические, курсовые работы. Иногда оказывается, что именно они задают темп, а русские студенты едва поспевают.

По данным вьетнамского землячества, в настоящее время в вузах Уфы проходят обучение более 50 вьетнамских студентов. Дипломы российских вузов, не смотря на сложную обстановку в стране, по-прежнему котируются, особенно во Вьетнаме, поэтому вьетнамские студенты продолжают прибывать в Россию с целью получения высшего образования. Мечта каждого вьетнамского студента – закончить вуз с красным дипломом, вернуться на родину, создать семью и найти престижную работу. Среди торговцев распространен несколько другой идеал будущего. Наилучший вариант для них после трех–четырёхлетнего пребывания в России иметь на рынке свое торговое место, а по возможности и больше.

Характерно то, что по мере пребывания в России в языке вьетнамцев появляются слова, заимствованные из русского языка. Например, в лексиконе вьетнамских студентов есть слово *dom*, которое означает многоквартирный панельный дом, а так же: *pu-lul* (палатка), *vi-da* (виза), *gai* (ГАИ), *khot* (ход), *lip*

(лифт), хu-khoi (сухой), U (Украина), Msit (Москва), Len (Ленинград), op (общежитие), bat (паспорт), phia (мафия), vit (видео). Подобные изменения в языке характерны в любой иммигрантской среде во всем мире, это естественный процесс упрощения разговорной лексики.

Помимо студентов, аспирантов, бизнесменов и торговцев, на данный момент в Уфе проживает и особая категория вьетнамцев. Это люди, которые находятся в России уже более двадцати лет. Они имеют российское гражданство и постоянную прописку. У этой категории вьетнамцев есть семьи и дети. В основном это мононациональные семьи. Одним из особенных элементов этой группы являются дети в этих семьях. Они в основной своей массе, по культуральным признакам являются больше россиянами, чем вьетнамцами, рожденные за пределами своей исторической родины, они начинают, так или иначе, отдаляться от традиционного общинного образа жизни и гораздо легче ассимилируются в европейской среде. Среди основных причин объясняющее данное явление можно выделить:

1) обучение в российских школах и вузах и общение, соответственно, только с россиянами;

2) родители – это вьетнамские рабочие приехавшие в 80-х годах в СССР, большинство из них мало заботилось о культурном связи своих детей с вьетнамской культурой, единственное исключение – это язык, его знают почти все вьетнамцы выросшие в России;

3) российская массовая культура, которая теперь намного ближе «российским вьетнамцам».

Таким образом, в Республике Башкортостан сформировалась и существует новая этническая общность, особенная и кардинально отличающаяся от ранее существовавших этносистем в республике. Появившись относительно недавно, всего за пару десятков лет это этническая общность прошла быстрый путь от небольшой группы представленной студентами и стажерами, до диаспоры, являющейся частью общероссийской диаспоры, со специфическими чертами, отличающих её от вьетнамских диаспор других стран.

На данный момент можно с уверенностью сказать, что вьетнамская диаспора стала неотъемлемой частью этнического сообщества в республике. Главная особенность, отличающая диаспору вьетнамцев в Республике Башкортостан от крупных диаспор в других городах России, это желание остаться здесь. Другими особенностями, характерными также и для всей вьетнамской диаспоры в России, являются то, что:

1. вьетнамские иммигранты не создают в России этнических поселений, подобно своим соотечественникам в других странах мира;
2. большая часть из них не имеет российского гражданства;
3. состав вьетнамской диаспоры в России текуч.

© Валеев А.В., 2006

## **ФОРМИРОВАНИЕ УСЛОВИЙ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ИДЕЙ ИСЛАМСКОГО ФУНДАМЕНТАЛИЗМА В РОССИИ**

В ходе повторного в XX веке развития капитализма в России стала складываться общественная система, в которой по-новому проявилась традиционно свойственная нашей стране многоконфессиональность. Переходный характер экономики предопределил обострение всех скрытых ранее социальных противоречий, добавив к ним новые, которые многим кажутся уже неразрешимыми с позиций светского общества.

По мере создания основ нового социально-экономического строя в России (в качестве образца для которого была взята в целом модель США) с сопутствующим идеологическим, морально-нравственным и культурно-ценностным обеспечением, выявилась не только проблема несовместимости механического внедрения указанной модели с реально существующими укладами постсоветской экономики, но и неготовность значительной части населения к быстрому усвоению идеализируемого на первом этапе иностранного духовного опыта. В этих условиях представители практически любого религиозного фундаменталистского движения в России (не обязательно только исламского) получили возможность приобретать сторонников на основе привлекательности исторического примера того или иного вида «золотого века». Приверженцы возрождения «истинного» ислама в качестве такого прецедента указывают на раннеисламское общество времен Пророка Мухаммеда и его ближайших сподвижников, олицетворяющая желанную для части населения социальную справедливость, а также равенство мусульман без этнического различия.

В 1990-е годы в России сложился комплекс предпосылок социально-экономического, политического и морально-психологического характера, которые в обозримой перспективе могут привести к распространению среди отечественных мусульман взглядов сторонников радикальных, в том числе арабских НРПО. Фактически Россия, как и СНГ в целом, столкнулась с проблемой своеобразной «новой исламизации», которая означает, что часть представителей мусульманских общин на постсоветском пространстве в силу определенных социально-экономических и политических условий (кризисного состояния экономики, падения жизненного уровня, утраты стабильности) активно усваивает привнесенный извне (главным образом, из арабских стран) ислам фундаменталистской направленности.

Проблема «новой исламизации» районов традиционного распространения мусульманской религии в России возникла как продолжение очередного «мусульманского ренессанса» в мире, за которым до недавнего времени с отчетливой тревогой наблюдали лишь страны Западной Европы и США. В рассматриваемый период стали заметны

признаки превращения возрождения ислама в России в немаловажный по своим последствиям фактор мировой политики. Структурная и идеологическая ликвидация СССР принесла его историческим оппонентам целый комплекс во многом неожиданных для них проблем. Это обстоятельство потребовало переоценки результатов победы в «холодной войне», к которым победители, как оказалось, не были готовы, особенно в геополитическом масштабе.

В 90-е годы ведущие страны НАТО пытались выстроить новую политику в отношении так называемого исламского фактора, который с уходом в историю Советского Союза «вдруг» стал неуправляемым, а прежние союзники из числа именовавшихся в свое время «консервативных мусульманских режимов» превратились в соперников в деле духовной и идеологической «приватизации» постсоветского пространства. Попытки некоторых западных стран переключить внимание ближневосточных исламских фундаменталистов на Россию способствовали активизации участия НРПО в процессе «новой исламизации» российских регионов. Это еще раз подтвердило рискованность подобных подходов к взаимодействию с исламским миром.

В то время, когда в России проводили очередные переделы материальной собственности, что само по себе требовало соответствующего идеологического обеспечения (в связи с чем разработка общенациональной идеи в России оказалась преждевременной), духовный вакуум стал заполняться естественным для данной ситуации образом. Однако расчеты представителей западнохристианских конфессий на то, что их усилия заранее будут обречены на успех, лишь только падет «железный занавес», не оправдались. Католицизм, протестантство, евангелизм и другие направления распространились в России ровно настолько, насколько оказалось в нашей стране на данный период времени лиц, способных в силу своего социально-экономического положения воспринять новые религиозные ценности, свойственные западному обществу.

Ситуация с исламом в России складывалась иначе. В зоне действия новой волны исламских миссионеров оказались районы традиционного распространения мусульманской религии. Часть таких проповедников стояла на позициях борьбы за «чистоту ислама», «возвращение к праведным временам Халифата», «создание общеисламского государства» и т.п. Заметную роль на первоначальном этапе процесса «прививки» идей исламского фундаментализма на «дерево» российского ислама сыграли арабские религиозные деятели. Отечественный политолог-исламовед А. В. Малашенко отмечал в этой связи, что в России «возрожденческая тенденция в известном смысле трансплантирована извне под влиянием зарубежных богословов и политиков, в первую очередь арабских и иранских»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М. 1998. С. 79.

Рассматривая процесс дальнейшего распространения идей исламского фундаментализма и предполагаемое место его сторонников в религиозно-политическом спектре российского общества, следует отметить, что он будет зависеть от ряда условий. Сложившиеся в 1990-е годы материальные условия жизни населения определяют, в первую очередь, морально-психологический фактор, который может способствовать росту влияния в России идей, созвучных основным положениям исламского фундаментализма. С одной стороны, результатом кризиса на постсоветском пространстве официальной коммунистической идеологии (вслед за разрушением социалистического общественного и экономического строя) стало на первом этапе распространение различного рода религиозно-нравственных концепций и псевдоконцепций, главным образом, привнесенных извне. С другой стороны, процессы демодернизации в России вызвали, в целом, примитивизацию сферы духовных потребностей населения с сопутствующим ей сужением возможностей для поиска вариантов морально-нравственных ориентиров и, как одно из следствий, склонность части людей к радикальному решению проблем.

Как представляется, масштабы вероятного распространения. Например, идеологии «Хизб-ут-Тахрир» в России будут зависеть, главным образом, не от объема помощи и поддержки единомышленников из-за рубежа. Видимо, решающим условием станет то, насколько радикальный исламизм «ХТИ» сможет удовлетворить не духовные (этот период уже заканчивается), а социально-экономические и перерастающие в них политические интересы (в том числе формирующиеся в процессе «новой исламизации») мусульманских общин. Сохранявшаяся на протяжении всех 1990-х годов напряженная социально-политическая ситуация, вызванная проблемами Чечни, Дагестана, соседством «горячих точек» в странах СНГ, наплывом беженцев, неконтролируемой экономической миграцией, безработицей, резкой имущественной дифференциацией граждан и т. п., лишала часть населения иллюзий в достижении социальной стабильности в ходе продолжения курса реформ.

В то же время, перспектива улучшения положения стала связываться с инстинктивно ощущаемой возможностью самосохранения на путях традиционализма и религиозного фундаментализма. Непринятие частью мусульманской общины происходивших перемен было использовано для получения поддержки некоторыми политиками. Характеризуя их, российские служители ислама отмечали появление в России сил, которые «выход из кризисной ситуации в российском обществе... видят в создании в некоторых субъектах страны исламского государства, в господстве норм шариата во всех областях жизни, отказе от всего того, что привнесено в жизнь мусульман современностью»<sup>1</sup>. В рассматриваемый период для части населения России идея исламского фундаменталистского государственного и

---

<sup>1</sup> Р. Гайнутдин. Как усилить роль религиозных организаций мусульман в духовном возрождении России? М. 1999. С. 10.

общественного устройства стала казаться особенно привлекательной благодаря своей простоте и доступности в плане практической реализации.

Во-первых, в сознании людей, составляющих социальную базу исламского фундаментализма в России, «исламский порядок» ассоциируется с прекращением правового нигилизма. В этом случае шариат как правовая основа жизни общества выглядит более универсальным, его нормы просты и понятны, все положения достаточно строго регламентированы, а главное — выгодно отличаются от законов, принимаемых в центре, или устанавливаемых там же неких «правил игры», приоритет которых над законодательством постепенно внедрялся в сознание граждан, в том числе и не без участия некоторых СМИ. И наконец, шариат, как заявляют сторонники исламского пути развития, — это вечные, непреходящие законы, установленные Аллахом, то есть, имеющие божественное, а не человеческое происхождение. Человек же суть греховен, склонен к ошибкам, дурным поступкам и поэтому его законотворческая деятельность неправомерна.

Во-вторых, ислам рассматривает всех мусульман как единую общину («умму») без различия по этническому признаку. В условиях, когда национальная принадлежность человека в силу известных причин стала объектом пристального изучения на предмет его идентификации (и самоидентификации), исламский путь виделся ностальгирующему по прежней, пусть несовершенной, и временами даже обязательной, но все же «дружбе народов», населению как единственный оставшийся вариант ликвидации межнациональных конфликтов или этнической дискриминации.

В-третьих, исламская демократия предполагает, что власть над людьми не может быть в руках людей, она — в руках Аллаха. Руководить, то есть выполнять распорядительные, административно-управленческие функции может только избираемый всей мусульманской «уммой» человек, наиболее достойный и способный принимать решения, следуя Корану и сунне. Он остается на своем посту до тех пор, пока его деятельность и поступки отвечают самым строгим требованиям мусульманской морали. Однако экспертное заключение о «служебном соответствии» (если можно так выразиться) правителя-халифа выносится группой наиболее сведущих в богословско-правовых вопросах специалистов (улемов).

В-четвертых, в социально-экономической сфере ислам предлагает столь желанную для большинства населения «социальную справедливость», которая достигается в шариате четкой системой налогообложения. Поступления от них идут на благо все той же исламской общины, и к тому же «прозрачны» с точки зрения осуществления контроля. Главным налогом при этом является налог в пользу бедных. Такой порядок, по мнению части электората, выгодно отличается от предлагаемых сторонниками «западных» моделей демократии вариантов развития. Тем более что, как утверждали иногда сами идеологи либерализма, переходный период к истинной демократии потребует, может быть, не один десяток лет. В то же время

сторонники «исламского порядка» утверждали, что все проблемы могут быть решены сразу и в интересах всех людей, стоит лишь ввести шариат и установить исламскую форму правления.

Попытки оппонентов «исламского порядка» сослаться на примеры, свидетельствующие о недостижимости полной социальной гармонии практически во всех обществах, где введен шариат как основа правления, разбивался о следующий тезис. Сторонники возрождения «истинного» ислама в ответ заявляли, что в этих обществах либо мусульмане погрязли в грехе, ереси и новшествах и поэтому уже не могут считаться правоверными и рассчитывать на положительное решение своих жизненных проблем, либо, что правители в этих странах неправильно применяют положения Корана и сунны на практике.

Во второй половине 90-х годов в отечественных средствах массовой информации стала активно разрабатываться тема угрозы России со стороны одного из радикальных движений в исламе — ваххабизма. Так называемым «ваххабитам» начали приписывать практически все вооруженные вылазки боевиков, использующих исламские лозунги при проведении экстремистских акций. Нельзя исключить, что подозрительно быстрое распространение на уровне массового сознания российских граждан термина «ваххабиты» применительно к тем или иным вооруженным группировкам на Северном Кавказе происходило не случайно. Российский исследователь Д. В. Макаров отмечает, что «навязываемые представления о существовании на Северном Кавказе некоего единого экстремистского движения под исламскими лозунгами и попытки связать это движение с одной из разновидностей исламской идеологии, называемой "ваххабизмом", не только способствуют развитию исламофобии в российском обществе, но и затрудняют поиск эффективной стратегии противодействия вызову радикального ислама»<sup>1</sup>. Более того, попытки представить боевиков носителями ваххабизма — учения, лежащего в основе идеологии одного из признанных в мире исламского лидера Саудовской Аравии, привели к охлаждению начавших было налаживаться в 90-е годы российско-саудовских отношений.

Почти в любой исламской стране объективно существует целый комплекс национальных религиозных проблем, критика которых, при известных условиях, позволяет сторонникам «чистоты» ислама завоевывать определенные симпатии населения. Анализ опыта привнесения идей исламского фундаментализма на национальную почву извне показывает, что наибольшего успеха этот процесс достигает в тех случаях, когда призыв к очищению ислама «накладывается» на кризис местных исламских институтов, не способных выполнять интегрирующую социальную функцию.

В минувшее десятилетие предпосылки возможного усиления влияния радикальных исламистов в российском обществе объективно умножались по

---

<sup>1</sup> Макаров Д.В. Радикальный исламизм на Северном Кавказе. М. 1999. С. 42.

мере обострения социальной и экономической ситуации и сопутствующего увеличения числа ущемленных в материальном отношении людей в регионах страны с преобладающим мусульманским населением. Вероятно, идеи исламского фундаментализма и дальше могут пользоваться все возрастающими симпатиями населения. При этом разные категории электората будут вкладывать (не обязательно недобросовестно) в это понятие разные значения. Кроме того, естественное стремление к установлению порядка, в данном случае исламского, будет вызывать к жизни новые радикальные движения под исламскими лозунгами.

Само по себе распространение идеологии исламского фундаментализма в нашей стране лишь отчасти являются следствием объективных внутренних причин социально-экономического и политического характера. Ответственность за дальнейшее возможное опасное развитие религиозно-политической ситуации в странах СНГ и традиционно исламских регионах России в равной мере может быть возложена на отдельные исламские страны, осуществляющие внешнеполитическую и идеологическую экспансию в интересах укрепления своего внутреннего положения, и на западных партнеров России, так и не сумевших (или не захотевших), как показала жизнь, отойти от практики «двойных стандартов» в оценке деятельности различного рода экстремистов, включая и тех, кто прикрывается зеленым знаменем «джихада» в разных точках планеты.

Несмотря на всю противоречивость процесса «возрождения» ислама на постсоветском пространстве, в том числе в Российской Федерации, реальный анализ обстановки не может не привести в конечном счете зарубежные исламские политические элиты к выводу о том, что каковы бы ни были коллизии российской внешней и внутренней политики, без поддержки России мусульманский мир может остаться один на один с Западом, существо позиции которого в отношении переходных обществ еще долго будет определяться настороженностью и недоверием.

© Вояковский Д.С., 2006

**Дубова А. З.**

ЦЭИ УНЦ РАН, г. Уфа

**ИСЛАМ КАК ИНТЕГРИРУЮЩИЙ ФАКТОР В МЕЖЭТНИЧЕСКИХ  
ОТНОШЕНИЯХ: НА ПРИМЕРЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ  
РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН**

В обществах, характеризующихся большим количеством этносов, существует огромный пласт социальных отношений, представляющих собой межэтнические контакты. Современное российское общество является ярким

примером сосуществования множества этносов, которое естественным образом порождает всевозможные виды этнических взаимодействий: взаимное влияние, борьба за ресурсы, конфликты. Стабильность общества и как можно большее удовлетворение интересов различных этнических групп напрямую зависят от характера межэтнических взаимодействий, их интенсивности и результатов данных взаимодействий. Чем более удовлетворены потребности этнических групп в целом и их представителей в частности в таких значимых социо-психологических аспектах жизни, как этническая самоидентификация, сохранение и воспроизводство этнической культуры, самовыражение в этнолингвистическом поведении и прочее, тем стабильнее этнос и менее склонен к конфликтам. При этом немалую роль в функционировании этноса занимает осознание отношения к себе других этносов. Следовательно, наиболее стабильно то общество, где межэтнические отношения можно охарактеризовать как толерантные, либо как воплощение высшей стадии межэтнических отношений – отношения уважительности и почтения.

Межэтнические взаимоотношения протекают в различных сферах жизнедеятельности общества – политической, экономической, социальной и духовной. Для нас наибольший интерес представляет последняя сфера, так как она включает в себя наиболее специфическую черту этноса – этническую культуру. Если взаимоотношения в области политики, экономики и прочих ракурсах повседневной жизни могут быть детерминированы множеством различных факторов, то культурные межэтнические отношения основываются на строго определенных традициях, ценностях, стереотипах поведения. Соответственно, чем больше схожих черт в обозначенных социальных конструктах у этносов, тем наиболее вероятно достижение взаимной толерантности.

Как показывает исторический анализ, представители тюркских народов Урало-Поволжья (башкиры, татары, удмурты), несмотря на довольно существенную разницу в объективных процессах становления данных этносов, имеют очень схожую ментальность в области культуры. По нашему мнению, ключевую роль в сложившемся положении вещей сыграла общая неотъемлемая часть их культуры – религия ислама.

На территории, входящие в состав нынешней России, ислам стал проникать уже в VII в. – первом веке своего существования<sup>1</sup>. В 922 году государство волжских булгар официально приняло ислам. Что же касается нашего региона, то наиболее ранние свидетельства о связях Башкортостана с миром ислама относятся к VIII-IX вв., а как религиозная система ислам проникает на территорию Башкортостана несколько позже, уже в X веке<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Нуруллаев А.А. Ислам в России // Религии народов современной России. М. 2002. С. 121.

<sup>2</sup> Юнусова А.Б. Ислам между Волгой и Уралом // Центральная Азия и Кавказ. 1999. № 5.

Как и большинство мусульманских народов РФ, тюркские народы (башкиры и татары) придерживаются ханафитской религиозно-правовой школы – самой гибкой и умеренной среди всех существующих ныне в исламе; для них, как и для других европейских мусульман, характерен так называемый "евроислам". Этому направлению присущи концепции модернизации, стремления к совершенству индивидуума, развития человека в гармонии с окружающим макрокосмосом, мирного сосуществования с представителями других конфессий, неконфронтационности в политическом плане, просветительства. Большое влияние на современные процессы в исламе у тюркских народов РФ оказали идеи джадидизма<sup>1</sup>. Кроме того, замкнутость российского общества в целом и, как части его мусульман России до известной степени способствовала тому, что ислам внутри страны был отгорожен от существенного влияния его иных, нехарактерных для данного региона форм проявления, в том числе консервативных и фундаменталистских школ.

В недавнем советском прошлом масса усилий прилагалась к тому, чтобы показать и доказать общественности, насколько удалось оторвать население СССР от религии. Однако на бытовом уровне, особенно у сельчан, религиозность, хотя и в разной степени, сохранялась у всех народов; что же касается этносов с мусульманской верой, то, как образно выразился У. Фитчер, их «религия и культура настолько тождественны, что было бы наивным предположить, будто какая-то часть населения осознанно нерелигиозна»<sup>2</sup>.

Кроме духовной составляющей (идеи, ценности, стереотипы поведения, образцы отношений), ислам включает в себе также богатую практическую компоненту (предписания в бытовом поведении, обряды). Символом религиозности у мусульман является в первую очередь ритуал, обрядность. Не случайно и "духовенство"<sup>3</sup>, и мечеть на первое место ставили и ставят обрядовую деятельность ислама. Социалистическая идеология, сумевшая сформировать соответствующее мировоззрение и образ жизни в области народных традиций, обычаев и обрядов не смогла предложить ничего нового,

---

<sup>1</sup> Джадидизм (от арабского джадид — новый), культурно-реформаторское и общественно-политическое движение мусульман Поволжья, Крыма и Средней Азии в конце XIX — начале XX вв. Джадиды выступали за введение в мусульманских школах ряда светских предметов, развитие национальной культуры, равноправие женщин, реорганизацию деятельности духовенства, преподавание в школах на национальных языках.

<sup>2</sup> Мусина Р.Н. К вопросу о месте и роли религии в жизни современных татар (по материалам этносоциологических исследований в Татарстане) // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Выпуск I. С.52.

<sup>3</sup> Термин "мусульманское духовенство" условен, поскольку в исламе не существует понятия духовенства и церкви аналогично христианским; под этим термином понимают совокупность лиц, связанных с отправлением культа.

поэтому эта сфера оставалась наиболее реальной для сохранения и функционирования религиозного сознания<sup>1</sup>.

Основными обрядами в исламе являются следующие: "джаназа" (похоронный обряд), "никах" (венчание), "азан", или "исем кушу" (имянаречение), "суннят" (обрезание), а также "хадж" и "умра" (паломничество и малое паломничество к святым местам). Наряду с обрядами важнейшими торжествами ислама являются религиозные праздники: Ураза-байрам (по окончании месяца поста – Рамазана) и Курбан-байрам (по окончании хаджа).

Таким образом, этносы, исповедующие ислам разделяют не только некие абстрактные идеи, но и соответствующим образом следуют определенному жизненному укладу, что, в конечном счете, приводит к сближению этнических культур, к возникновению и распространению толерантных межэтнических отношений.

Современно состояние духовной сферы общества характеризуется все большим распространением религиозности. Трансформация отношения людей к религии видна на основе анализа знаковых систем их поведения. Так, например, согласно Сунне пророка – правило необязательное для исполнения, но предпочтительное – голова мужчины во время чтения молитвы, Корана покрывается специальным головным убором. Еще несколько лет назад молодежь стеснялась следовать этому правилу; сегодня это становится отличительным знаком, особым символом, с помощью которого стремятся выделиться из массы в первую очередь молодые люди. Институциональное оформление религии также развивается бурными темпами: растет число мечетей, священнослужителей и прихожан.

Таким образом, ислам как религия создает благодатную почву для интеграции этносов в нескольких аспектах: мировоззренческом (распространение общих идей, взглядов на мир и его устройство, духовных ценностей), поведенческом (общие модели поведения, соблюдение обрядов), объективно-бытовом (предоставляет возможность непосредственных контактов представителей этносов в местах отправления религиозных обрядов). Естественно, присущая этносам культурная специфика привносит в их жизнь определенные отличия, однако интегративная функция ислама дает возможность построения стабильного полиэтнического общества.

© Дубова А.З., 2006

---

<sup>1</sup> Мухаметшин Р.М. Исламский фактор в общественном сознании татар в XVI-XX вв. // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. С. 37.

**ДЕМОГРАФИЧЕСКИЙ КОЛЛАПС И МИГРАЦИЯ:  
РОССИЯ – БАШКОРТОСТАН**

Не для кого не секрет, что с развалом СССР Россия столкнулась лицом к лицу с огромным спектром всевозможных проблем – экономическими, социальными, политическими, юридическими. Особое место в этом ряду принадлежит демографическим проблемам.

Многие политики, ученые, журналисты, да и просто обыватели склонны называть демографическую ситуацию в России «кризисом». С одной стороны, такая оценка не лишена смысла, но с другой стороны, мне предпочтительнее называть такую ситуацию «коллапсом».

Попробуем разобраться, в чем заключается так называемый «демографический кризис в России» и почему такую ситуацию я склонен именовать «коллапсом».

Главная характеристика – неуклонное снижение численности населения страны. Последние 5-6 лет Россия теряет приблизительно около 1 млн. человек ежегодно. Это связано с действием двух процессов – низкой рождаемостью и высоким уровнем смертности.

Рождаемость начала снижаться в нашей стране еще в 60-х годах XX века, что связано с увеличением доли городского населения и, соответственно, с изменением репродуктивных установок. Просто в настоящее время это снижение перевалило за критическую отметку 2,15 рождений на одну женщину, которая обеспечивает простое воспроизводство населения (т.е. когда поколение родившихся равно поколению родителей). В этом процессе Россия не одинока, практически все развитые страны мира также преодолели такую критическую отметку, что является объективным следствием процесса демографического перехода. Репродуктивная установка на многодетность была характерна для периода доминирования в обществе сельского населения, когда благополучие семьи зависело от количества рабочих рук, что, при высокой детской смертности в прошлом, требовало большего числа рождений. Сегодня, в эпоху господства городского населения, даже семья из двух человек может вполне успешно функционировать. Поэтому биологическая потребность в продолжение рода и проблема достойного обеспечения старости может быть решена путем рождения и воспитания одного-двух детей.

Переписи и всевозможные выборочные исследования показывают, путем введения вопроса об идеальном числе детей, что при всем наличии социально-экономических условий рождаемость в стране может подняться лишь до уже упомянутого уровня простого воспроизводства.

Это говорит о том, что меры социально-экономического стимулирования рождаемости не будут иметь желаемого результата в ближайшие годы. Ибо рождаемость довольно инертный процесс и для его изменения необходимо влиять на репродуктивные установки, что потребует смены не одного поколения.

Другая сторона медали – высокий уровень смертности в Российской Федерации. Из множества показателей смертности обратим свой взор на один из лучших индикаторов не только смертности, но и в целом уровня социально-экономического развития региона – среднюю продолжительность жизни (СПЖ).

СПЖ – это число лет, которое проживет в среднем один человек из поколения родившихся при условии, что на всем протяжении его жизни уровень смертности в обществе будет постоянным.

Индекс СПЖ рассчитывается отдельно для мужчин и для женщин. Например, в 2002 году эти показатели составляли 58,5 и 72,0 года соответственно. Это ниже даже чем у наших ближайших соседей – Белоруссии и Казахстана! Данный показатель используется при расчете индекса человеческого развития, который в свою очередь является основанием для составления ежегодного (с 1990 г.) «Доклада ООН о человеческом развитии». По данным последнего опубликованного доклада (09. 2005 г.) Россия занимает в этом списке 62-ю строчку и входит, таким образом, в группу стран со средним уровнем человеческого развития.

Уровень смертности может быть быстрее подвержен изменениям благодаря грамотной, эффективной и целенаправленной социальной политике. В последнее же время большее внимание уделяется вопросам повышения рождаемости, что в принципе не совсем верно. Конечно, меры стимулирования и поддержки рождаемости необходимы. Но низкий уровень рождаемости усугублен превышением смертности над рождаемостью, что показывает со всей очевидностью первостепенность задачи борьбы именно с высокой смертностью.

Таким образом, можно заключить из приведенного выше материала, что Россия, а заодно и практически все федеральные субъекты, находится на завершающем этапе демографического перехода, когда в обществе господствует малодетный «европейский» тип семьи, что не является по сути своей кризисом, а объективной реальностью, которую необходимо принять. Другое дело, высокая смертность, которая не соответствует той завершающей ступени эпидемиологического перехода, которую уже прошла Россия. Эта ступень должна характеризоваться низкой смертностью населения, которая обеспечивается грамотной политикой в социальной сфере и в области здравоохранения, к сожалению, ничего подобного в России не наблюдается.

Но прирост населения складывается из естественного (смертность, рождаемость) и механического (миграция) движений населения.

Сравнение двух последних переписей населения (1989 и 2002 гг.) показало сокращение численности населения РФ на 1,8 млн. человек, или на 1,3%. На первый взгляд, цифры ничтожны, особенно в процентах. Но необходимо учитывать, что убыль населения была значительно компенсирована миграционным притоком из-за рубежа. За счет же естественной убыли страна потеряла за тот же период 7,4 млн. человек.

В сегодняшней ситуации, когда по всем прогнозам ожидается дальнейшее сокращение населения, наиболее скоростной и действенной мерой сохранения геостратегических позиций России является продуманная миграционная политика. Она должна охватывать своим вниманием все стороны миграционного процесса: создание механизмов привлечения, выработку приоритетных направлений переселения, механизмы натурализации и адаптации.

Изучение миграционных процессов довольно актуальная на сегодня тема, что обусловлено, конечно же, особым вниманием к ней со стороны администрации президента и его самого лично.

Миграция – довольно сложный общественный процесс, затрагивающий практически все стороны социально-экономической и культурной жизни целых народов и оказывающий огромное влияние на состояние демографических структур в регионах входа и выхода мигрантов, а также отлично и безошибочно определяет состояние всех сфер жизни в этих регионах.

Все регионы РФ могут быть разделены по принципу финансовой зависимости от центра на дотационные, т.е. те, что субсидируются государством как, например, Архангельская обл., и бюджетообразующие, как, например Республика Башкортостан. Это накладывает некий отпечаток на миграционную ситуацию в регионах. Те регионы, которые характеризуются стабильной экономической ситуацией, являются, в большинстве своем, регионами-реципиентами, в свою очередь дотационные регионы – регионами-донорами во внутривнутристрановом миграционном обмене. Но такой обмен не увеличивает население, а лишь перераспределяет его. Увеличить численность населения может только внешняя миграция. Но миграционное поле сегодня – это рынок, кто предложит больше и лучше, тот и в выигрыше, в России это до сих пор как будто бы не поняли.

Как уже упоминалось выше, в межпереписной период 1989-2002 гг. убыль в России была компенсирована миграцией, причем основной поток направлялся из бывших советских республик. На сегодняшний день миграционная активность населения стран СНГ не намного снизилась. Она просто поменяла направление в сторону более благополучных стран, хотя именно эти государства могли обеспечить Россию наиболее удобными для нее мигрантами в культурном и языковом плане, что снизило бы затраты на натурализацию и адаптацию мигрантов.

Смушает медлительность реакции правительства на процесс снижения сальдо миграции, который идет с 1994 года, когда был зафиксирован самый высокий уровень в целом по России. Вопрос о выработке и принятии отвечающих требованиям современности мер миграционной политики обсуждается давно. Существующая на сегодня «Концепция регулирования миграционных процессов в Российской Федерации» (одобренная распоряжением Правительства Российской Федерации от 1 марта 2003 г. № 256-р) довольно прозрачна и поверхностна, там даже нет упоминания лица или учреждения ответственного за реализацию этой концепции, а законодательные акты предусматривают неоправданное превышение запретительных мер над разрешительными.

Интересно, что на региональном уровне эта проблема также не решена и обсуждается, в основном, только научным сообществом. Поэтому практически ни в одном регионе не существует собственной миграционной стратегии, отвечающей особенностям региона.

Республика Башкортостан, также как и в целом Россия, характеризуется отрицательным естественным приростом, ведущим к сокращению населения региона. Долгое время естественная убыль компенсировалась миграционным притоком. Башкирия была даже в числе лидеров по привлекательности для мигрантов в ПФО, но в 2004 году впервые было зафиксировано отрицательное сальдо миграции, что отодвинуло ее в среду 10 регионов ПФО, откуда больше уезжает населения, чем приезжает. Анализ по потокам показывает, что при сохранении положительного миграционного сальдо со странами СНГ и Балтии, отрицательным знаком отмечен межрегиональный обмен и обмен со странами традиционного зарубежья.

Положительное, но идущее на спад, сальдо характеризует миграционный процесс со странами СНГ и Балтии. Основными донорами здесь выступают страны так называемого Тюрко-мусульманского региона (далее – ТМР): Узбекистан, Казахстан, Киргизия и Туркмения – они дают до 70% от общего числа мигрантов из республик бывшего СССР.

Таблица 1. Сальдо миграции в обмене РБ со странами ТМР 2000-2005 гг.

	<b>2000</b>	<b>2001</b>	<b>2002</b>	<b>2003</b>	<b>2004</b>	<b>2005</b>
<b>СНГ</b>	6615	5108	4747	4223	1547	634
<b>Казахстан</b>	2378	1223	962	517	263	56
<b>Киргизия</b>	251	218	245	198	114	84
<b>Туркмения</b>	189	145	120	149	95	32
<b>Узбекистан</b>	2423	2510	2549	2631	883	433

Источник: собственные расчеты автора на основе данных Башкортостанстата

Как видно из табл. 1 интерес к РБ как месту переселения год от года иссякает. Причем процесс снижения объема характерен и для уезжающих из РБ. Во-многом, это обусловлено существующей на сегодня трудной и

долговременной процедурой принятия гражданства РФ, постепенным исчерпыванием потенциала русскоязычной диаспоры в ТМР и, возможно, существованием отрицательного имиджа Башкирии в глазах мигрантов. Данная ситуация с официальной статистикой не должна вводить в заблуждение – к нам едут и довольно много. Просто здесь вступает в силу проблема неподдающейся учету незаконной и транзитной миграций. В нашем же случае, мы используем данные официальной статистики о переселившихся, любезно предоставленной Территориальным органом ФСГС по РБ.

В целом, анализ официальных данных о мигрантах именно из этих республик, по потокам демонстрирует на фоне снижения сальдо сохранение сложившихся чуть ранее тенденций, которые зачастую противоречат миграционным закономерностям, которые еще в XIX веке озвучил английский социолог А.Равенштайн.

Таблица 2. Распределение иммигрантов по полу 2002-2005 гг.

	2002		2003		2004		2005	
	муж.	жен.	муж.	Жен.	Муж.	жен.	муж.	жен.
<b>СНГ</b>	2652	2830	2372	2632	998	1112	502	569
<b>Казахстан</b>	599	632	367	435	215	256	109	112
<b>Киргизия</b>	132	127	99	120	59	66	46	45
<b>Туркмения</b>	62	65	72	86	38	62	15	20
<b>Узбекистан</b>	1249	1411	1279	1487	449	531	215	274

Источник: собственные расчеты автора на основе данных Башкортостанстата

Доминирующей составляющей среди мигрантов являются женщины(!), причем это касается не только мигрантов из ТМР, но и всех представителей СНГ (см. табл. 2). Это может говорить либо о высокой мобильности женщин, либо о процессе воссоединения семей. Правильность последнего вывода косвенно подтверждает доминирование причин личного и семейного характера в мотивации переезда.

Большинство прибывающих – городские жители, правда селиться они предпочитают в сельской местности и малых городах (см. табл. 3). Это объяснимо, прежде всего, неоправданно высокими ценами на жилье в городах и отсутствием государственных программ поддержки переселенцев, как это есть, например, в соседнем Казахстане. Это ведет к разочарованию переселенцев и их психологическому дискомфорту, появлению чувства ненужности, да и городской житель тяжело адаптируется к современным российским сельским реалиям.

Таблица 3. Распределение иммигрантов по направлению прибытия 2000-2005 гг.

	2000		2001		2002		2003		2004		2005	
	город	село										
<b>СНГ</b>	3931	3777	3035	2850	2575	2907	2261	2743	1154	956	533	538
<b>Казахстан</b>	1184	1515	715	772	581	650	408	394	272	199	116	105
<b>Киргизия</b>	158	128	133	101	121	138	87	132	72	53	47	44
<b>Туркмения</b>	129	84	84	68	58	69	74	84	54	46	21	14
<b>Узбекистан</b>	1241	1392	1280	1396	1119	1541	1065	1701	481	499	208	281

Источник: собственные расчеты автора на основе данных Башкортостанстата

В национальном срезе среди мигрантов превалирует русскоязычное население (русские, татары, башкиры), среди которых доминируют, как это ни странно, татары. Особенно это касается иммигрантов из Узбекистана, их доля достигает здесь порой 70%. Правда, среди прибывающих из Казахстана лидируют русские. Такое положение вещей говорит о реэмиграционном характере миграции. К сожалению, долгое время наша статистика, в виду, недостаточного финансирования, обрабатывала лишь лицевую сторону листка учета мигранта, что вело к определенному дефициту информации о мигрантах. Поэтому данные о длительности проживания в предыдущем месте жительства имеются лишь за 2004 и 2005 гг., но даже они лишней раз демонстрируют главенство возвратного характера миграционного акта. Доля имеющих к моменту переезда в РБ переселенческого опыта составляет порядка 55%. Эти мигранты обладают высокой степенью мобильности и при определенных обстоятельствах могут использовать РБ в качестве перевалочного пункта и покинуть ее территорию. Этот процесс набирает силу уже сегодня – среди эмигрантов доля имеющих подобный опыт достигает 95% (см. табл.4).

Схожая картина наблюдается в распределении по длительности проживания в прежнем месте – среди мигрантов подавляющее большинство решило переселиться после 10-летнего и более перерыва. Что заставило, уже в принципе во многом адаптировавшихся людей, повторно сменить место проживания? Вероятно, это произошло не от хорошей жизни.

Среди причин переезда лидируют, со значительным перевесом такие как «причины семейные, личные», «возврат к прежнему месту проживания». Первая группа не очень удачно отражает истинное положение дел, т.к. объединяет в себе огромное число всевозможных причин. Несомненно, среди «возвращенцев» в страны ТМР есть такие, кто на заре 1990-х были вынуждены покинуть свой родной дом, но не смогли устроиться в России и по прошествии времени решили вернуться обратно. Тем более что, например, в Казахстане на правительственном уровне меняется отношение к русскоязычному населению.

Интересен и такой факт, как присутствие среди иммигрантов недовольных межнациональными отношениями в ТМР и практически полное отсутствие таковых среди эмигрантов из РБ (например в 2002 г. – 0 человек, в 2003 г. – 2 жителя села, в 2004 г. – 1 горожанин, в 2005 г. – 0 человек). Что свидетельствует о благоприятном межнациональном фоне в Башкортостане и отсутствии проявлений автохтонами ксенофобских настроений.

Таблица 4. Распределение мигрантов по длительности проживания в предыдущем месте за 2005 год

2005		всего мигрантов	в том числе проживали по прежнему месту жительства					
			с рождения	не с рождения	из них			
					1 год	2-4 года	5-9 лет	10 лет и более
Прибывшие	СНГ	1071	362	709	11	24	41	633
	Казахстан	221	59	162	3	6	11	142
	Киргизия	91	36	55	-	3	4	48
	Туркмения	35	9	26	1	-	-	25
	Узбекистан	489	178	311	4	14	21	272
Выбывшие	СНГ	437	41	396	7	16	24	349
	Казахстан	165	15	150	2	9	5	134
	Киргизия	7	1	6	-	-	-	6
	Туркмения	3	-	3	-	-	-	3
	Узбекистан	56	2	54	1	1	4	48

Источник: собственные расчеты автора на основе данных Башкортостанстата

Также необходимо отметить, что доминирующее большинство мигрантов семейные, многие имеют родственников по новому месту жительства.

Мигрантов характеризует высокий образовательный уровень.

Возрастной состав мигрантов в принципе предсказуем: большинство – трудоспособный возраст и моложе трудоспособного.

Численность беженцев и вынужденных переселенцев неуклонно снижается в результате упорядочения процедуры получения указанного статуса.

В целом, обмен с ННГ перестал обеспечивать восполнение демографических потерь республики, поэтому лишь своевременное вмешательство властей РБ в проблемы миграции могут еще изменить ситуацию к лучшему.

В заключении хотелось бы отметить, что не демографическая ситуация находится в кризисе, а непоследовательность действий политической элиты создает в стране ситуацию демографического коллапса.

**Поздеев И. Л.**

УИИЯиЛ УрО РАН, г. Ижевск

## **ОБ ЭТНИЧЕСКОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ УДМУРТОВ В КИРОВСКОЙ ОБЛАСТИ**

Изучение удмуртских диаспор актуально для всего удмуртского народа в наше время вследствие того, что в них проживает треть представителей этого этноса, и благодаря этому представляется возможность знакомства с многосотлетним опытом самосохранения в окружении иноязычной культуры. В рамках данной работы делается попытка анализа состояния межпоколенной передачи и этнической социализации среди удмуртов Слободского района Кировской области по результатам этнографической экспедиции 2005 года<sup>1</sup>. По данным последней переписи в Кировской области проживает 17952 удмурта<sup>2</sup>. Цифра значительная, она не намного уступает данным по Татарстану и Башкортостану. Но на нынешний момент компактное проживание удмуртов сконцентрировано практически лишь в трех населенных пунктах: в деревне Святозареве Слободского района и в двух деревнях Унинского района – Сибири и Астрахани. В наиболее крупной деревне Светозарево расположен областной Центр удмуртской культуры.

Основная проблема, которая сегодня стоит перед удмуртами в Слободском районе – это проблема воспроизводства. Происходит так, что удмуртов с каждым годом становится все меньше. Детей в семьях рождается мало, нормой стало один-два ребенка в семье. Самая многодетная семья – 3 человека. Многие женщины просто не хотят рожать, обосновывая это тяжелым материальным положением<sup>3</sup>. В детском саду детей с каждым годом все меньше, и вполне возможен такой вариант событий, который обрисовал один из местных жителей: «удмурты здесь со временем обрусуют или вымрут»<sup>4</sup>. Кроме того, размывается однородный этнический массив, поскольку многие, особенно молодежь, уезжают в города. Правда, и в

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект №05-01-01434а «Удмуртский этнос в системе изменяющегося Российского государства: коллизии современного этнополитического диалога».

<sup>2</sup> Национальный состав и владение языками, гражданство (Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г.: В 14 т. / Федер. Служба гос. Статистики; Т.4. Кн.1). М.: ИИЦ «Статистика России». 2004. С. 71 – 87.

<sup>3</sup> Полевые материалы автора (ПМА). 2005. Финицких В.А., д. Светозарево, Слободской р-н, Кировская область.

<sup>4</sup> ПМА, 2005. Лукин Г.Н., д. Светозарево, Слободской р-н, Кировская область.

городских условиях выходцы из деревень поддерживают отношения между собой, часто в брак вступают с представителем своего этноса. Отсутствие возможности получать приемлемую оплату труда в коллективном хозяйстве вынуждает светозаревских удмуртов искать иные источники дохода. Многие из них ищут работу в близлежащих городах – Кирове и Слободском, а также в других деревнях, где есть работа. Молодежь практически вся уезжает в город, остается там жить после учебы. Да и родители сами настроены на то, чтоб их дети не оставались жить в деревне, поскольку, по их мнению, ни работы, ни каких-либо перспектив здесь нет.

Анализируя проблемы этнической социализации удмуртов в Слободском районе, стоит отметить, что большая роль в данном процессе принадлежит стихийным факторам. Прежде всего, молодежь получает этнические знания в семье, воспроизводя этничность своих родителей. В семьях обычным делом стало использование двух языков – русского и удмуртского. И дети естественным образом воспринимают эти языки, на которых разговаривают их родители. В то же время начинает складываться такая ситуация, когда родители-удмурты, общаясь между собой на родном языке, с детьми больше стараются говорить на русском. Обосновывают это тем, что их детям проще устроить свое будущее, если они хорошо будут знать русский язык.

Помимо семьи живой опыт общения на родном языке удмуртские дети получают на улице, общаясь со старшими односельчанами, с друзьями. Причем они обычно разговаривают со сверстниками-удмуртами на языке своего этноса, с русскими – на русском. И как рассказывают сами подростки, с удмуртами даже из других деревень общаться легче, они более понятны, нежели русские<sup>1</sup>. В то же время и русские дети достаточно свободно понимают удмуртскую речь, однако сами уже не говорят. В основном это вызвано недостаточной практикой общения на этом языке, и вытекающим из этого опасением быть высмеянным.

Живая связь поколений проявляется и в продолжение некоторых традиционных обрядов, бытующих в данной местности. Так, у удмуртов существует обычай, когда несколько раз в год совершается обряд *иммалаветлон* (буквально: хождение к месту моления). И молодежь либо имеет представление о данном обычае, воспринимая его как культурную границу, либо само принимает участие в его проведении.

Знакомство с языком и культурой своего народа продолжается в специализированных институтах социализации: детском саду и школе. По замечаниям воспитателей, дети общаются в саду на двух языках, но из-за большого удельного веса русскоязычных детей занятия проводятся на русском. В то же время есть дети удмуртских родителей, уже не знающие родной язык, поскольку родители могут сознательно не учить их этому языку<sup>2</sup>. Хотя, заметим, знание удмуртского языка вовсе не предполагает незнание или плохое знание русского языка.

---

<sup>1</sup> ПМА, 2005. Тимшина Л.В., д. Светозарево, Слободской р-н, Кировская область.

<sup>2</sup> ПМА, 2005. Кайсина Л.К., д. Светозарево, Слободской р-н, Кировская область.

В детском саду дети знакомятся с удмуртской культурой на занятиях кружка «Родное слово». Два часа в неделю ребята читают на удмуртском языке, разучивают песни, изучают литературу. Основная трудность, с которой сталкиваются и воспитанники и воспитатели – это ощутимы различия между особенностями местной речи и литературного удмуртского языка, когда порой даже взрослые не могут понять написанное. По мнению воспитателей, улучшить знание удмуртского языка молодежью можно, введя обязательное его изучение в школе, как это делается в том же Башкортостане.

В Светозаревской средней школе уже два года пытаются сохранять преемственность в знакомстве детей с удмуртской культурой. Так в начальных и 5-6 классах два раза в неделю по тридцать минут проводится факультатив «удмуртский язык», на котором учащиеся знакомятся с удмуртской литературой, грамматикой. Как отзываются сами дети, занятия проходят интересно, увлекательно. Основная заслуга в этом, на наш взгляд, принадлежит учителю-энтузиасту своего дела Г.А. Зянкину. Он заражает детей своей энергией, дает им возможность творить. Так, например, ребята здесь пишут стихи на удмуртском и русском языках. Работы особо одаренных печатались в газетах и журналах Удмуртской Республики. Интерес к родной культуре среди детей и учителей (а они практически все удмурты) во многом способствовал тому, что учебное заведение стало дипломантом областного конкурса «Школа с этнокультурным компонентом». К тому же удмуртские дети, по словам учителей, лучше знают и пишут на русском языке, нежели русские<sup>1</sup>. В то же время введение преподавания удмуртского языка во всех классах встречает ряд трудностей, главное из которых – нежелание родителей-удмуртов. Их позиция вполне понятна: почему на детей взваливать лишнюю и немалую нагрузку, так как многие дети будут изучать его практически как иностранный (учитывая разницу в диалектах), когда этот язык в Кировской области требоваться больше нигде практически не будет. Считается, что ребята и в домашних условиях выучат этот язык. Да и для самих детей есть большая разница: изучение языка в свое удовольствие на факультативе, где знания не оцениваются, или обязательное посещение уроков.

В качестве вывода хочется отметить, что слободские удмурты, несмотря на сложное экономическое положение, на практически полное доминирование русскоязычной культуры, продолжают оставаться представителями своего этноса. Они интересуются собственной культурой, рады любым новостям из Удмуртской Республики, осознают свою идентичность и в массе своей стараются передать её детям. В то же время они сами сожалеют, что слишком мало информации доходит до них о жизни удмуртов республики, каждый приезд оттуда воспринимают как праздник, как значительное событие, о котором ещё долго потом вспоминают. И всегда

---

<sup>1</sup> ПМА, 2005. Зянкин Г.А., д. Светозарево, Слободской р-н, Кировская область.

находятся люди, равнодушные к будущему всего удмуртского народа, болеющие за сохранение удмуртской культуры.

© Поздеев И.Л., 2006

**Садыкова Л. Р.**

ЦЭИ УНЦ РАН, г. УФА

### **ТАТАРСКАЯ ДИАСПОРА В США: ФАКТОРЫ СОХРАНЕНИЯ И ТРАНСФОРМАЦИИ ЭТНИЧНОСТИ**

В течение многих лет мы мало знали о татарах за рубежом. Мой интерес к данной теме не был случаен. С детства я знала, что в Америке проживает Мажит абый – родной брат моей бабушки. Лишь отдельные люди, имевшие родственников в той или иной стране, да работники науки и искусства, которым во время служебных поездок за границу доводилось встречаться с татарами, чувствовали, как велика география расселения татар на планете.

Значительная часть татар является жителями дальнего зарубежья. Это – один из наиболее рассеянных по всему миру народов Земли. Татары в дальнем зарубежье живут достаточно компактно и объединены в различные ассоциации, общества и землячества. Сложилась татарская диаспора в США постепенно, в результате двух этапов массовой эмиграции граждан из Российской империи и СССР.

В США основу татарской диаспоры составили представители после революционной эмиграции. Некоторые из них переселились из Турции после второй мировой войны, многие из Китая, Японии, Финляндии. Родные края покинули представители бывших привилегированных сословий, участники потерпевшего крах «белого движения»<sup>1</sup>. Другая часть – это бойцы Красной Армии, которые в годы Отечественной войны оказались в немецком плену и не вернулись в СССР.

В результате мировых войн, социальных и политических катаклизмов значительная часть граждан Российской империи, а позже Советского Союза оказались на территории ряда стран Европы, Азии, Америки.

Первая мировая война открыла трагическую страницу истории, связанную с событиями революции и Гражданской войны и исходом многотысячных масс беженцев за границу. Дорога первой волны эмиграции в США была очень длинной и сложной. Сначала татары бежали от российских большевиков и поселились в Китае, Корее и Японии. Позже бежали от

---

<sup>1</sup> Шкаренков Л.К. Агония белой эмиграции. 3-е издание. М. 1987. С. 3.

китайских коммунистов в Австралию, Турцию и Японию. Многие из них переселились в США.

Вторая мировая война стала следующей волной эмиграции из России. После освобождения от фашистского плена, наши земляки не захотели провести остаток своей жизни в сталинских застенках, поэтому после своего освобождения многие переселяются в США. Но и вдали от родины, во всех странах, куда раскидала их жестокая судьба, изгнанники бережно хранили память о истории своей страны.

Одной из главных проблем для всех эмигрантов из России была проблема выживания и социальной адаптации в новых условиях, в чужой языковой, религиозной, культурной среде<sup>1</sup>. Тяжелые испытания обрушились на многих эмигрантов с первых же их шагов за рубежом. Ситуация на чужбине потребовала от них приспособления к новой социально-экономической, политической и этнокультурной реальности.

Многие бывшие подданные Российской империи столкнулись с большой психологической проблемой – проблемой беженца, не имеющего своего угла, заработка, социальных перспектив для себя и своей семьи в целом. В такой жизненной ситуации утрата прежнего социального статуса и пребывание на чужбине могли стать непреодолимым испытанием.

Поиск средств к существованию, работы, жилья стал успешным для большинства эмигрантов благодаря моральной, а зачастую и финансовой поддержке единоверцев<sup>2</sup>.

Один из первых барьеров, возникающий на чужбине – это иностранный язык. Татарский народ достаточно успешно преодолели данный барьер, так как латинская графика была знакома в рамках учебных программ. Кроме того, в лагерях для перемещенных лиц были организованы курсы обучения языкам, профессиям.

Огромную роль в адаптации эмигрантов играет наличие поддерживающих структур. К таким структурам относятся общины, ассоциации, землячества, издаваемые на родном языке газеты и журналы, совместные праздники и возможность контактов с родной культурой.

Несмотря на все испытания и лишения, посланные им судьбой всех тюркских эмигрантов, объединила единая вера и традиции народов. В национально-освободительных движениях тесно переплелись с представлениями о родственности тюркских народов, об исторической общности их судьбы. Идея мусульманской солидарности в их сознании.

«Ассоциация Американских Татар» в Нью-Йорке была создана на базе «Мусульманского единства». «Мусульманское единство» (“Moselman Berlege”) было создано в Нью-Йорке 15 марта 1927. Основателями ее

---

<sup>1</sup> Юнусова А.Б. Татаро-башкирская эмиграция на Дальнем Востоке: мусульманский фактор социальной адаптации и сохранения этнокультурной идентичности//Modern history. Уфа. 2003. С. 73–83.

<sup>2</sup> Юнусова А.Б. Исламский фактор сохранения этнической идентификации у российской мусульманской эмиграции на Дальнем Востоке (Япония, Китай) // Второй Всемирный курултай башкир. Стенографический отчет. Уфа: Китап. 2002. С. 472–478.

являются Нияз Максудов из Уфы, Абдулла Атлас, Загидулла Агишев, еще один Загидулла Агишев (тезка) татарин из Оренбурга, царский полковник Рашид Хусаинов, Ахтям Сулейманов, Али Уилсон (Welsh) пензенский татарин<sup>1</sup>. Это было первое мусульманское общество в Нью-Йорке и в то время большую часть в руководстве составляли татары. Кроме татар в «Мусульманское единство» входили другие тюркские народы – туркмены, азербайджанцы, казахи, киргизы, кабардинцы, чеченцы, адыгейцы, карачаевцы, крымские татары.

В 1963 «Мусульманское единство» меняет название на “Amerika Islam Gemqiete” (Исламское общество Америки). Приверженцы разных направлений в исламе начинают входить в общество и делать религиозную организацию. Через некоторое время входившие в «Мусульманское единство» близкие по вероисповеданию и культуре народы стали отделяться и строить свои национальные общества. Сегодня много разных тюркских обществ – это крымских татар, туркмен, азербайджанцев, карачаевцев, черкесов. Татары объединились под своим именем в «Общество Американских татар» (“Amerika Tatar Gemqiete”)<sup>2</sup>.

Даже после естественной ассимиляции в Америке остались татарские общины или семьи, сохранившие национальное самосознание, язык, религию и обычаи.

В годы Советской власти связи между татарскими общинами и исторической родиной были практически сведены на нет.

В конце 1980-х годов, с завершением холодной войны, изменением политической ситуации в бывшем Советском Союзе началась интенсивная консолидация татар дальнего зарубежья, участились их контакты с Татарстаном, Башкортостаном и другими регионами традиционного проживания татар, откуда в свое время уехали их предки.

Сейчас изменились условия жизни современных эмигрантов, но по-прежнему сохраняются язык, культура предков.

В настоящее время в США действуют два общества татар эмигрантов в Нью-Йорке Ассоциация американских татар (American-Tatar Association) и в Бурлингейме, Калифорния Американская тюркско-татарская ассоциация (American Turco-Tatar Association).

В Нью-Йорк татары прибыли в основном из Китая и позже из Европы. Членами татарской диаспоры в Нью-Йорке является 81 семья. Кроме того, есть семьи татар в Нью-Йорке, которые не являются членами татарской диаспоры их количество неизвестно<sup>3</sup>. Здание в Нью-Йорке в 1960-х годах приобрел Айс Мажитов, выходец из Татарстана. Несколько лет лидером ассоциации был инженер Ильдар Агиш (член правления), в настоящее время

---

<sup>1</sup> Личный архив автора. Письмо М. Гали от 30 августа 2003 г.

<sup>2</sup> American Tatar Association. No.1. April 19. 1975.

<sup>3</sup> Личный архив автора. Письмо М. Гали от 30 августа 2003г.

президентом Ассоциаций американских татар является Сайда Нажи (Saide Nası) с 2004 года<sup>1</sup>.

Довольно активную работу ведет татарская диаспора, расположенная в пригороде Сан-Франциско, местечке Бурлинггейм. Президент Американской тюркско-татарской ассоциации в Бурлинггейме – Рукия Сафа (Rukiye Safa)<sup>2</sup>. В каждом из них по 150-200 семей. Отдельные семьи проживают в Лос-Анджелесе, Флориде, Вашингтоне. Наиболее известным представителем татарской эмиграции в Америке можно считать Роальда Зинуровича Сагдеева, который со своей супругой Сьюзен Эйзенхауэр проживают в Вашингтоне.

В последние годы часто и активно включается в бизнес-программы с участием Татарстана фирма Идел Трейдинг Корпорэйшн, где работает Ильдар Агиш, Ильхан Айдагель и другие. Совершенно естественно занятие зарубежных татар серьезным бизнесом, их стремление использовать любую возможность для завязывания торговых отношений с Татарстаном. После провозглашения суверенитета Ильдар Агиш, Ильхан Айдагель и их татарстанские партнеры совместно с республиканскими компаниями стремились придать сотрудничеству новое дыхание. Ильхан и его отец Ибрагим Айдагель приняли участие в первом Всемирном конгрессе татар. В ноябре 1996 года в Мамадышском районе открылась мечеть, построенная на их деньги.

Инженер-нефтяник из Сан-Франциско Джунейт Чапаноглу охотно делится знаниями о бизнесе в западном мире. Равиль Салихмет, несмотря на свои почтенные годы, взялся за создание татарского раздела компьютерной системы Интернет. Теперь несколько десятков татар общаются между собой при помощи компьютерной связи. К нему присоединились молодые представители американской татарской диаспоры Искандер и Камиль Аги.

Успешное сотрудничество ведется в гуманитарной области. Ученый США Юлая Шамильоглы специализируется на исследовании истории и культуры татарского народа. Юлай Шамильоглы выходец из семьи татар-эмигрантов, тюрколог, профессор Висконсинского университета.

Деятельность Ассоциации американских татар специализируется на культурно-просветительском направлении. После войны и в 1960-1970-е годы здесь оказалось много известных татарских музыкантов, ученых, шахматистов и др. На западном побережье США Американская тюркско-татарская ассоциация, которая также занимается культурно-просветительской деятельностью<sup>3</sup>.

Ассоциация занимается только культурной работой, проводит тематические вечера, праздники. Татары на праздничные торжества приезжают из разных штатов и даже из Канады<sup>4</sup>. Таким образом, общество

---

<sup>1</sup> Личный архив автора. Письмо М. Гали от 20 ноября 2005.

<sup>2</sup> <http://www.atany.com/>

<sup>3</sup> *Гайнетдинов Р.Б.* Тюрко-татарская политическая эмиграция: начало XX века – 30-е годы. Исторический очерк. Набережные Челны. 1997. С. 150.

<sup>4</sup> Личный архив автора. Письмо М. Гали от 30 августа 2003 г.

американских татар обеспечивают сохранение языка и культуры в среде татар. Татары, где бы ни жили, всегда уделяют особое внимание образованию будущего поколения, стремятся сохранить родной язык и культуру предков.

Тюркские народы в США объединяют крепкие религиозные и культурные связи. Татары используют в общении, как современный татарский язык, так и турецкую устную и письменную речь. В 1950-х – начале 1960-х годов в Нью-Йорке существовала школа изучения волжско-татарского языка и литературы на основе арабской графики. С 1960 года издается «Бюллетень Ассоциации американских татар» на латинском шрифте. У «Ассоциации американских татар» (American Tatar Jemiyete) есть собственное здание в Колледж-Пойнте (штат Нью-Йорк), используемый как общественный центр и мечеть. Ежегодно в апреле здесь отмечается день рождения великого поэта XX века и героя татарского культурного возрождения Габдуллы Тукая (дается концерт из народных песен и танцев). Активная деятельность характерна также для Американской тюркско-татарской ассоциации в Бурлингейме (штат Калифорния). С 1968 года у этой организации есть своя мечеть и общественный центр. Она субсидирует женский вспомогательный центр и молодежную секцию, издает новости на английском языке. Татары остались приверженными к своей национальной кухне, поддерживают контакты и переписку со своими соотечественниками, живущими в Турции и Финляндии<sup>1</sup>.

Любой народ очень беспокоится о своей молодежи, о сохранении преемственности поколений. Особое беспокойство вызывает у эмигрантов тенденция ассимиляции татар, проживающих в зарубежных странах. Необходимо взаимодействие татарских молодежных организаций США с татарской молодежью России, развития в молодежной сфере этнокультурных традиций.

Татарские диаспоры США поддерживают тесные связи с татарами Канады, Австралии, Финляндии. С уходом из жизни старшего поколения татар, хранителей языка, традиций и обычаев, все труднее сохранять свою самобытность. Количество межнациональных браков среди молодых людей возрастает, но в последнее время наметилась тенденция к заключению браков между татарами Финляндии, Канады, Австралии.

Таким образом, следует, что существование общества американских татар и их культурно-просветительская работа способствовала быстрой адаптации татарских переселенцев и за пределами родины. Культура и язык сыграли очень большую роль в деле сохранения национального, культурного облика, образа жизни и качеств человека на чужбине, вращение в инокультурную среду. Необходимо, невзирая на диалектные различия и географию расселения, укреплять единство нации. Важно подчеркнуть, что

---

<sup>1</sup> Гайнетдинов Р.Б. Тюрко-татарская политическая эмиграция: начало XX века – 30-е годы. Исторический очерк. Набережные Челны. 1997. С. 154.

существенную роль в распространении татарской культуры по всему миру помогает Интернет.

В то время когда глобализация, переворот в знаниях, распространение сети Интернета на латинской графике придают новое качество земному шару, возрастает значимость татарских эмигрантов, в целом татарской культурно-познавательной среды.

Еще совсем недавно считалось, что в эмиграции не может быть достойных людей. Многие были неизвестными, а если сведения доводились, то в искаженном виде. Переселение людей в другие государства не следует представлять как поиск счастливой доли для себя и потомков. Это в любом случае трагедия, причем не только личная, но и всего народа.

В самом деле, нужны ли нам татары, живущие в других государствах? Отрицательно на этот вопрос никто не ответит. Конечно, нужны. Ибо это своеобразные и очень способные представители нашего народа. Для республики и ее народа весьма полезен опыт их сосуществования с другими народами в другом государстве, опыт проникновения через них в сферу мировой общественности татарского языка, культуры.

© Садыкова Л.Р., 2006

**Султанмуратов И. З.**

ЦИНияО АН РБ, г. Уфа

#### **АКТУАЛЬНОСТЬ ИЗУЧЕНИЯ СОЦИАЛЬНО-ДЕМОГРАФИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ БАШКИР**

Не смотря на широкую распространенность понятия «социально-демографическое развитие», частое использование его в СМИ, речах политиков и ученых, в его содержание вкладывается множество значений в зависимости от того, кто, где и зачем его применяет. Это связано, во-первых, с общей чертой отечественной обществоведческой науки (особенно – этнологии и этносоциологии), а именно – с не утвердившимся категориально-понятийным аппаратом, отсутствием согласия между учеными по поводу базовых дефиниций, страстью к всевозможного рода неологизмам и т.п.; во-вторых, на фоне отсутствия какой-либо демографической политики со стороны правительства России о рождаемости, о борьбе с неконтролируемой миграцией, о возрождении русского народа озаботились почти все, влиятельные и не очень, партии и общественные движения, тем самым, способствуя все большей политизации данного вопроса в ущерб его практической и научной значимости. В тексте послания Президента России В.В. Путина Федеральному Собранию РФ от 25 апреля

2005 года есть такое утверждение: «Меры по созданию условий, благоприятных для рождения детей, снижению смертности и упорядочению миграции должны реализовываться одновременно. Уверен, что нашему обществу по силам решить эти задачи и постепенно стабилизировать численность российского населения». Далеко не все разделяют уверенность президента. Уровень рождаемости в современной России в 1,6 раза ниже, чем необходимо для обеспечения воспроизводства населения (стабилизации). Страна в состоянии устойчивой депопуляции. Последствия кризисного демографического состояния сказываются на ВСЕХ уровнях и сферах общества. С этим утверждением согласны все. Ученые доказали, что наличие двух детей в среднестатистической российской семье отбрасывает ее за черту бедности. Каковы же меры? Реальность такова: демографией всего российского населения на высоком государственном уровне никто не занимается, все реформы бьют по основе общества – семье, научные разработки в этой области ведутся, но правительство глухо к рекомендациям ученых.

В этой связи, актуальность изучения социально-демографического развития башкир не вызывает сомнений. Демографическое будущее России зависит от уровня воспроизводства этносов, ее населяющих. Исход экономических реформ во многом определяется количеством и качеством (здоровье, образованность, морально-волевые качества) работоспособных людей, их воспроизводством, которые также различны у народов нашей страны.

С учетом темы моего исследования, возникает необходимость в формулировании рабочего определения «социально-демографическое развитие этноса», пригодного для изучения и других народов. Для этого мы исходим из следующих основных положений:

1) Предметом демографии являются «законы естественного воспроизводства населения... в их общественно-исторической обусловленности» – демографический аспект<sup>1</sup>.

2) «Социальное» в данном случае понимается широко, как детерминированность воспроизводства населения процессами в обществе (экономическими, политическими, духовными, этническими) – социологический аспект.

3) Этнос – система биосоциальных элементов и специфически организованная группа людей, исторически сложившаяся на определенной территории, в определенных природных условиях и сохранившая себя стабильной референтной группой благодаря своеобразным психологическим особенностям, выработанным представлениям об общности происхождения, культурном единстве, специфическом языке и осознающая себя таковой на основе противопоставления своей личности другим подобным группам<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Борисов В.А. Демография. М.: NOTA BENE. 1999, 2001. С. 12.

<sup>2</sup> Файзуллин Ф.С., Зарипов А.Я. Этническое сознание и этническое самосознание. Уфа. 2000. С. 18.

4) Развитие этноса – есть совокупность всех процессов, связанных с данным этносом, влияющих или направленных на его самосохранение, достижение и поддержание оптимального уровня количественного и качественного роста, выгодное взаимодействие с другими общественными системами при условии сохранения своей собственной.

Таким образом, **социально-демографическое развитие этноса** понимается мной как взаимосвязанный процесс поддержания уровня (стабильный вариант) и устойчивого роста (оптимистический вариант) численности с совершенствованием социальной структуры этноса, улучшением социально-экономического положения представителей этноса при обязательном условии сохранения и преемственности их культуры, языка, традиций, рассматриваемых как главное отличительное свойство данного этноса. Вкратце дадим характеристику демографического состояния башкирского этноса в настоящее время. На протяжении обозримого исторического периода численность, расселение, уровень мобильности башкир претерпевали существенные изменения<sup>1</sup>. В XXI век башкиры вошли четвертым по численности российским этносом (1673,4 тыс. человек по переписи 2002 г.) с сохраняющимся естественным приростом, 53% башкир – сельские жители. 73% проживает в Башкортостане. Также 53% в структуре этноса составляют женщины. Интересна и возрастная структура башкир, рассмотренная в сравнении с другими этносами (см. табл. 1, рассчитана по данным переписи 2002 года)<sup>2</sup>.

Таблица 1

	Башкиры	Русские	Украинцы	Татары	Чуваши	Чеченцы	Аварцы
до 15 лет	20,5%	15,9%	5,6%	16,7%	15,4%	33,8%	29,8%
15-19 лет	9,9%	8,9%	3,5%	8,9%	7,9%	10,8%	11,4%
20-29 лет	13,9%	15,3%	10,8%	13,6%	13,2%	16,4%	17,2%
30-49 лет	32,7%	29,7%	37,9%	33,5%	35%	27%	27,5%
50 и старше	22,9%	30%	42,1%	26,1%	28,3%	11,7%	14%

<sup>1</sup> Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. М.: Наука. 1974. С. 572; Бикбулатов Н.В., Юсупов Р.М., Шитова С.Н., Фатыхова Ф.Ф. Башкиры: Этническая история и традиционная культура. Уфа: Башкирская энциклопедия. 2002. С. 248, ил., 16 с. цв. вкл.; Кузеев Р.Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. М.: Наука. 1992. С. 347; Томашевская Н.Н. От социального пространства к социальному времени: Опыт этнической истории башкирского этноса в новое время. Уфа: Китап. 2002. С. 240. и другие.

<sup>2</sup> Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г.: В 14 т.: Т.4. Кн. 2.: Национальный состав и владение языками, гражданство / Федеральная Служба государственной Статистики. М.: ИИЦ «Статистика России». 2004. С. 1054.

Эта таблица может служить одним из показателей потенциала развития этноса. Несмотря на войну и на возникающие претензии к достоверности данных переписи по Чечне, среди чеченцев каждый третий – либо в возрасте до 15 лет (будущее народа), либо в расцвете сил (30-49 лет). Как видно из таблицы № 1 среди поволжско-уральских этносов башкиры находятся в более благоприятной ситуации, чем другие народы.

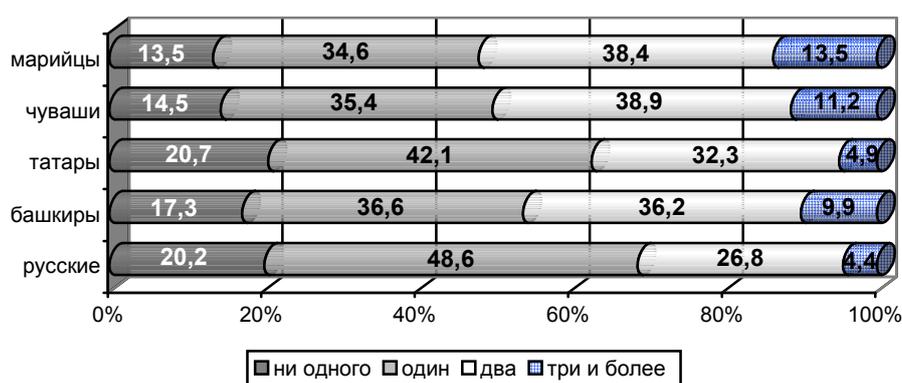
В России идет общий спад рождаемости, башкирский этнос постепенно приближается по показателям рождаемости к другим (см. табл. 2 источник: статистические ежегодники Госкомитета РБ по статистике).

Таблица 2

**Динамика рождаемости населения Республики Башкортостан в целом, по башкирам, татарам, русским (в расчете на 1000 жителей)**

Годы	Все население	В том числе		
		башкиры	русские	татары
1989	17,8	23,4	13,7	18,7
1992	13,2	17,9	10,0	13,5
1995	11,2	14,6	9,0	11,0
1998	10,8	13,6	9,2	10,2
2000	10,1	12,2	8,6	9,1
2001	10,4	12,5	8,9	9,0

**Структура женщин в возрасте 25-34 лет по числу рожденных детей (по наиболее многочисленным национальностям)<sup>1</sup>**



Одновременно данные о количестве многодетных семей (3 и более детей) по районам Башкортостана косвенно свидетельствуют о большей распространенности такого типа семей среди башкир и маришцев. В таблице 3 показаны данные по районам компактного проживания башкир, где они

<sup>1</sup>Утяшева И.Б. Региональная рождаемость и этнический состав населения (на примере Республики Башкортостан)// Национальные и языковые процессы в Республике Башкортостан: история и современность: Информационно-аналитический бюллетень №2. Уфа: РИО РУНМЦ МО РБ. 2006. С. 115.

составляют большинство, на 1 марта 2005 года (составлено по результатам переписи 2002 года и данным отдела по вопросам семьи, материнства и детства Министерства труда и социальных отношений РБ).

Таблица 3

Район, город	Численность тыс. человек	Процент башкир в составе населения района (2002 г.)	Количество многодетных семей	Количество всех детей из многодетных семей
Абзелиловский	43,262	88	1 668	5 944
г. Баймак	17,223	69,8	1 677	5 478
Бурзянский	16,839	96,7	960	3 144
Зианчуринский	30,091	71,5	865	2 870
Салаватский	28,516	66,9	650	2 068
Хайбуллинский	33,072	78,1	1 013	3 342
г. Уфа	1049,479	14,8	6 566	20 497
Мишкинский	27,099	марийцы – 70,6	621	2 100
<b>Всего по РБ</b>	<b>4104,336</b>	<b>29,8</b>	<b>46 814</b>	<b>153 693</b>

Башкортостан, как полиэтничный регион, является ареной мощных этноинтеграционных процессов, выражающихся наиболее явно в межэтнических браках. Башкиры часто вступают в этнически-смешанные браки, что негативным образом сказывается на развитии этноса. Есть возможность получить, хотя и неточные, данные по башкирам. В РБ по последней переписи, когда вместо семей фиксировались домохозяйства, 27 % всех домохозяйств, состоящих из 2 и более человек, – этнически-смешанные. В РБ 92,5% людей проживает в таких домохозяйствах, которые в массе своей являются семьями. В Башкортостане живут 1221302 башкира. Всего моноэтнических (состоящих из представителей одного этноса) башкирских домохозяйств – 254920. В них проживает 845482 людей башкирской национальности. Таким образом, примерно 31% башкир республики живут в этнически-смешанных семьях. Рассчитаны показатели по другим этносам: у русских и татар, соответственно, 30% и 40 %. Большую роль играет и тот факт, что многие представители башкирской интеллигенции выбрали себе спутником жизни человека иной национальности. Тем самым, они, будучи элитой этноса и многие из них активными общественными деятелями, показывают пример для остальных. Общеизвестно, что во многих семьях башкир, достигших успеха в жизни и ставших своего рода визитной карточкой башкирского народа (артисты, ученые, общественные деятели), разговаривают на русском языке, дети не знают этнонациональной культуры и не интересуются ею. Это можно наблюдать по выпускам передачи «Аулак» на канале БСТ.

На мой взгляд, большое значение имеет именно желание иметь детей, а не экономическое положение. Данные множества социологических исследований говорят о том, что с ростом благосостояния дети в качестве ценностей передвигаются ниже по иерархии, уменьшается количество

планируемых детей. Кроме того, башкирам угрожает психологическое бессилие, которое усугубляется употреблением алкоголя, низким образовательным уровнем и уровнем жизни.

Я рассмотрел некоторые демографические показатели башкирского этноса, на основе которых можно сделать выводы:

1. Башкиры по демографическому состоянию находятся в более благоприятном положении, чем другие этносы Башкортостана.

2. На башкир действуют тенденции, которые наблюдаются во всей России: сокращение рождаемости, рост смертности, переход к одно-двухдетной семье, ухудшение здоровья.

3. Главная задача – приостановить падение рождаемости. Необходимо искать правовые, социальные и экономические механизмы поддержки семей с детьми.

4. Всеми мерами пропагандировать образ традиционной семьи с двумя-тремя детьми, в которой существует национальный язык и воспитание, направленное на развитие качеств, необходимых для жизни в современном обществе. Семья должна дать детям иммунитет для противодействия негативным явлениям современности, устойчивой этнической идентичностью, основанной на триаде – знание (языка, культуры), поведение (паттерны) и отношение (установки).

5. Этносу необходимо выработать действенные методы борьбы с пьянством, апатией, конформизмом, особенно на селе.

Для ясного понимания сути проблем, стоящих перед обществом, одним из главных инструментов изучения должен стать социально-демографический анализ различных социальных общностей (класс, этнос, территориальная общность и др.). Применительно к этносам необходимо рассматривать не только демографию и экономическое состояние, но и этнический аспект (состояние функционирования языка, культура, этническое самосознание) во взаимосвязи с прочими аспектами.

© Султанмуратов И.З., 2006

***Торбостаяев К. М.***

ХГУ им. Н.Ф. Катанова, г. Абакан

### **КУЛЬТУРНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ 1920-30Х ГГ. И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА ЭТНИЧЕСКУЮ ИСТОРИЮ ХАКАСОВ**

После окончания гражданской войны на территории Хакасии, как и во всей стране, начался период строительства нового общества «общей судьбы», которое бы полностью соответствовало социалистическим ценностям.

Данный процесс получил название «культурное строительство» или «культурная революция». Новой властью решались следующие задачи: подавление оппозиции, достижение компромисса между коммунистическими планами всеобщего объединения и национальными традициями, создание новой культуры – «пролетарской по содержанию и национальной по форме». Происходило укоренение и вживание национальных коммунистических партий в местные условия. В районах, где местные культурные традиции препятствовали проникновению европейских коммунистических идей, происходило их уничтожение путем русификации и репрессий. Одной из важнейших задач являлось создание все большего единообразия условий жизни и социальных структур.

До 20-х гг. XX в. хакасское население являлось доминирующим по численности в левобережной зоне Енисея, благодаря этому традиционная этническая культура в основном сохранилась. Большинство хакасов не знали русской культуры и языка, были неграмотными, в том числе и в политическом плане. Между русским и хакасским населением сохранялись существенные этнокультурные барьеры. Кроме того, вплоть до середины 30-х гг. сохранялись последние очаги вооруженного сопротивления коммунистической власти со стороны хакасов, значительное число хакасских семей ушло на постоянное жительство в соседнее государство – Танну-Тувинскую республику.

ВКП (б) учла опыт гражданской войны, после которой немедленно началось полномасштабная идеологическая обработка масс. Необходимо было совершить разрыв с прошлым - написание официальной истории, насаждение новой идеологии. Особое место занимала борьба в области мировоззрения – православия и шаманизма. Аналогичная картина прослеживалась и в отношении традиционных верований хакасов. Многие традиционные культурно-бытовые стороны жизни были объявлены пережитками феодального и первобытнообщинного строя, которые должны были быть ликвидированы.

Другим основополагающим моментом являлось принудительное просвещение масс под непосредственным руководством власти, известное как ликвидация безграмотности. Политика российского царского правительства мало касалась вопроса просвещения инородческого населения. По данным 1914 года грамотность среди хакасов составляла у мужчин около 6%, у женщин около 1%. Школ было немного: в 1923 г. было 23, через два года число их увеличилось до 70. Больше половины из них были национальными. В 1929–1930 гг. в начальных классах Хакасии обучалось 68% детей школьного возраста. С 1932 г. началось осуществление всеобщего начального образования в объеме начальной школы. За 1930-37 гг. количество школ увеличилось в полтора раза. При школах создавались учебные мастерские, строились интернаты. Создавались школы колхозной молодежи (ШКМ), фабрично-заводской семилетки (ФЗС). Во второй пятилетке в городах, рабочих поселках и районных центрах области было введено всеобщее обязательное семилетнее обучение. Увеличилось число семилетних и средних школ,

повысилось качество обучения. С 1930 г. хакасские школы перешли на преподавание на родном языке в объеме семи классов. Для обучения грамоте взрослого населения были созданы более ста ликпунктов. За период 1924 по 1929 гг. было обучено грамоте 14 тысяч человек. В хакасских улусах культурно-просветительскую работу вели передвижные красные юрты (хызыл иб). Культработники пропагандировали новую культуру, лечили больных, занимались санитарным просвещением населения. В селах и улусах открывались библиотеки, избы-читальни, клубы, где создавались драматические, музыкальные и другие кружки художественной самодеятельности, ставились спектакли, концерты. В связи с тем, что наиболее консервативными оставались жители небольших улусов и хуторов, для большей эффективности производилось укрупнение сел; создавались интернаты, в которые свозились дети, оторванные от их семей. В связи с этим подрывались традиционные устои традиционного родового принципа совместного проживания хакасов, основной ячейкой которого являлась большая патриархальная семья.

По всему Советскому Союзу в 20-е гг. прошла т.н. революция письменности – необходимое условие обучения грамотности нерусских народов, особенно тех, которые своей письменности не имели. В 1924 г. была проведена новая разработка алфавита хакасского языка на основе кириллицы (до революции предпринималось несколько таких попыток). В 1926 г. Восточное издательство в Москве выпустило 6 тысяч экземпляров учебников для национальных школ Хакасии. Это были букварь К.С. Тодышева, «Книга для чтения» А.Т. Казанаква, «Арифметика» К.К. Самрина. С появлением хакасских учебников национальные школы стали переходить на родной язык обучения. В 1929 г. хакасская письменность была переведена на латинский шрифт, как более подходящий под особенности тюркских языков. Однако в силу политических причин (идей пантюркизма, роста националистических тенденций и др.) в 1939 г. хакасский алфавит вновь стал основываться на кириллице. С одной стороны, введение алфавита привело к формированию хакасского литературного языка, способствовавшего развитию литературы, театра и других видов искусства, и в целом консолидации этноса. С другой стороны, этот язык являлся искусственным и длительное время отторгался представителями отдельных диалектных групп, преподавание единого языка в школах постепенно вело к нивелированию языковых особенностей, тем более, что при нажиме властных структур искусственно насаждались русская лексика.

Одним из результатов культурной революции явилось создание хакасской народной интеллигенции. Представители коренной национальности прошли профессиональную подготовку в Москве, Новосибирске, Томске, Иркутске, и др. городах. С 1927 г. начинается издание газеты на хакасском языке «Хызыл аал», немного позже начинается выпуск газеты «Советская Хакасия». С 1938 г. началось регулярное областное радиовещание на русском и хакасском языках. Началась работа по местной подготовке кадров средней квалификации. В 1929 г. было открыто Хакасское

педагогическое училище. В начале 30-х гг. начали работать советско-партийная школа, высшая колхозная школа, конветеринарный техникум. Начало высшему образованию в Хакасии положил Абаканский учительский институт, основанный в 1939 г. На его трех отделениях готовились учителя хакасского языка и литературы, русского языка и литературы, истории, физики и математики. Большое число специалистов разных профессий направлялись в Хакасию из других вузов страны. Обратной стороной этого процесса явилось то, что национальная интеллигенция, воспитанная совершенно на иных принципах, нежели представители традиционной культуры, отрывались от этнических корней, при этом зачастую всячески насаждая стереотип поведения «советского человека».

В результате культурного строительства к 1940-м гг. в целом хакасы были полностью включены в «единую братскую семью советских народов». С одной стороны, хакасы получили равные возможности среди других народов в этой сфере – была введена всеобщая грамотность, появился литературный язык, получила свое развитие хакасская литература и искусство. С другой стороны, шел идеологический прессинг на фоне массовых расстрелов и высылки в концлагеря, раскулачивания и коллективизации, уничтожения шаманов и национальной элиты. Тем самым были заложены сильные ассимиляционные процессы, произошла утрата значительного пласта традиционной культуры хакасского народа. Позднее в 50-70-е годы XX века начался процесс индустриализации и массовой миграции на территорию Хакасии иноэтничного населения, в ходе которого ассимиляционный процесс регулируется, со стороны чиновничьего аппарата Советского государства продолжался вплоть до второй половины 1980-х гг., когда политические и социально-экономические изменения в стране дали иную перспективу этническому развитию хакасского этноса

© Торбостаев К.М., 2006

**Тузбеков А. И.**

ЦЭИ УНЦ РАН, г. Уфа

#### **ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНОСА: НА ПРИМЕРЕ ОРЕНБУРГСКИХ И ЧЕЛЯБИНСКИХ БАШКИР**

Проявление этнического самосознания сегодня – явление привычное и вместе с тем парадоксальное. С одной стороны, происходит приобщение к общечеловеческим ценностям, с другой стороны, наблюдается стремление народов к самоидентификации и даже к обособлению. В прошлом, когда

этноты существенно отличались друг от друга социокультурным уровнем, те из них, которые отставали от “развитых” этносов, воспринимали социальную иерархию как естественную систему отношений. По мере сближения этносов и преодоления социальных различий между ними формируется тенденция выравнивания социокультурных статусов и утверждения в межэтнических взаимоотношениях сильно выраженных элементов партикулярности и независимости.

На территории Южного Урала происходит взаимодействие славянской, финно–угорской, тюркской культур и складывается полиэтническая среда. В демократичном обществе возможные конфликты решаются путем взаимных компромиссов и уступок, а соблюдение прав и свобод обеспечивает этнокультурное развитие каждой из этнических групп.

Национальная политика в полиэтничном государстве призвана отвечать следующим критериям. Во-первых, национальная политика должна быть одним из приоритетных направлений государственного управления; во-вторых, носить целостный опережающий характер; в-третьих, учитывать специфику этнического самосознания всех народов, проживающих в данном государстве. Следует отметить, что национальная политика в бывшем СССР и с начала перестройки не всегда отвечала названным критериям. Можно сказать, что эта практика сохраняется в национальной политике Российской Федерации и сегодня.

Общеизвестно, что за первые 20 лет Советской власти было проведено размежевание страны на этнокультурной основе. На месте бывшей унитарной России возникли союзные и автономные республики, автономные области, национальные округа и районы (впоследствии упраздненные). Следует обратить внимание на то, что мононациональные автономии создавались на многонациональных территориях без учета этнического состава областей, местностей и исторических традиций, проживавших там народов.

Обсуждая проблему интенсивного сокращения численности отдельных народов Южного Урала, важно разделять составляющие этого процесса: отрицательный естественный прирост населения, миграционный отток и ассимиляция. Обсуждению первых двух составляющих посвящены многочисленные работы ученых, но ассимиляционным процессам, в частности изменению этнической идентификации, этнического самосознания, на наш взгляд, уделено недостаточно внимания. Между тем многие этнографы и социологи выдвигают этническое самосознание на первое место среди других признаков этноса, поскольку именно появление у отдельных индивидов и групп нового этнического самосознания означает их принадлежность уже к другому этносу.

Принято считать, что человек определяет свою этническую принадлежность, принимая название этноса своих родителей. Если один из родителей принадлежит к этническому большинству населения, а другой – к меньшинству, ребенок обычно идентифицирует себя с этническим большинством. Тут мы уже имеем дело не просто с «перениманием от

другого», а с осознанным выбором, когда во внимание принимаются и знание языков, и элементы культуры, и статус группы в системе этнической иерархии, и политическая ситуация. Аналогичные явления наблюдаются у детей, родившихся в этнически смешанных семьях коренных народов Оренбургской и Челябинской областей.

Встречаются случаи, когда человек причисляет себя к этносу, к которому не принадлежит ни один из его родителей. В таких случаях этническая самоидентификация родителей в очень малой степени коррелирует с иными этническими признаками: отсутствует знание языка и обычаев своей группы, нет заметных антропологических отличий от окружающего населения, социальные статусы членов разных этнических групп примерно одинаковы и т.д. Кроме того, на упрочение этнической самоидентификации оказывает влияние устойчивое функционирование так называемой мезоструктуры этноса. Это понятие введено сторонниками информационного подхода к этносу. Они полагают, что мезоструктура этноса состоит из «кругов внутриэтнического общения» (КВО), т.е. «устойчивых субобщностей, основанных на непосредственном межличностном общении». Именно КВО обеспечивают «межпоколенную трансмиссию «ядра» этнической культуры».

Можно допустить, что если данные круги внутриэтнического общения функционируют успешно, они закрепляют в психической сфере индивида габитусы, усвоенные в семье, и способствуют межпоколенной передаче этнической самоидентификации. Если мезоструктура этноса в значительной степени подвержена эрозии, она не подкрепляет этнический габитус, который индивид усвоил в семье, и представитель этнического меньшинства может прийти к выводу, что он принадлежит не к этносу родителей, а к этническому большинству населения.

Совокупность этнического самосознания отдельных индивидов определяет самосознание этнической общности, проявляющееся в языке, обычаях, обрядах, произведениях народного прикладного творчества и профессионального искусства, нормах поведения, морали и права. Наряду со структурно-пространственными характеристиками этноса этническое самосознание включает генетически-временной параметр как представление об общности происхождения членов данного этноса. Существует утверждение и том, что общность происхождения членов этноса выражается в их кровном родстве, что не подкреплено конкретными исследованиями. Таким образом, нет оснований, считать, что общность происхождения членов этноса непременно должна быть связана с их родством. Поэтому кровное родство не может рассматриваться в качестве отличительной черты этноса, хотя обычная практика определения этнической принадлежности человека основана на соответствующих данных о его родителях. В целом окончательная оценка индивидом своей принадлежности к определенному этносу, по нашему мнению, может быть обусловлена, с одной стороны, самоидентификацией как результатом действия этнического стереотипа, а с другой, генетическим родством с членами конкретного этноса.

Среди культурных основ этнического самосознания особая роль принадлежит не только языку, но и религии, являющейся аккумулятором национальных традиций и нравов. Изменение традиционной религиозной веры размывает этническую идентичность, может вести к ее радикальному изменению и даже к смене этнонима. Существенное влияние религии на этничность, на формирование солидарности этнической общности объясняется глубинной ее связью с менталитетом народа, его духовными основами. Смена религии подрывает этнические основы, отчуждает человека от своего народа, меняет отношение к своему и другому народам, рождает маргинальность этнического сознания. Репрессивная религиозная политика также ведет к денационализации народа, а изменение ее характера – демократизация оживляет традиционные религиозные ценности. Типичные примеры: у коренных народов Южного Урала в настоящее время происходит процесс восстановления прежней веры, активизация традиционных культов. У башкир Оренбургской и Челябинской областей также наблюдается подъем интереса к религиозным обрядам, традициям, активизация этнического самосознания. В городах и населенных пунктах строятся мечети, у мусульман появилась возможность совершать паломничество в Мекку. Все чаще представителей молодого поколения можно встретить в мечети. В свою очередь, политика сохранения традиционных для этноса верований, ставших неотъемлемой частью его психологии и образа жизни, содействует сохранению этноса.

На формирование этнического самосознания оказывают влияние сложившиеся у данного этноса стереотипы и система этнической социализации, т.е. учебные заведения, средства массовой информации и коммуникации. Необходимо учитывать влияние и осознания государственной принадлежности, представления о характерных чертах территориального расселения этноса, религиозного сознания и др. Взаимное воздействие объективных и субъективных факторов обуславливает глубину этнического самосознания.

В настоящее время важной общественной проблемой в мире является проблема утраты этнической идентификации. Последствия этой утраты сказываются не только на отдельных людях, но и на обществе в целом. С феноменологической точки зрения утрата идентификации – это потеря индивидом способности вести себя так, чтобы реакции внешнего мира соответствовали его намерениям и ожиданиям. Человек перестает отражаться в зеркале социального мира, партнеры по взаимодействию “не узнают” его. Со структурной точки зрения утрата идентификации проявляется как несоответствие поведения нормативным требованиям социальной среды<sup>1</sup>.

Идентификация может быть утрачена, во-первых, в результате кардинальных психологических изменений и, во-вторых, в результате быстрых и значительных изменений социальной среды. Идентификации

---

<sup>1</sup> *Ионин А.Г.* Социодинамика культуры. Вып. 2: Социокультурная дифференциация. М. 1995. С. 23

институционализированы, т.е. связаны с семьей, государством, политикой, экономикой, образованием и др. Данная связь проявляется через соответствие поведения людей институциональным требованиям и ответную реакцию соответствующих институтов. Разрушение или резкое изменение названных институтов, в которых были социализированы индивиды, ведет к массовой утрате идентификации. Нас интересует аспект идентификации, связанный с институтом этнических отношений, и проблема утраты этнической идентификации.

Как известно, понятие института в социологии обозначает устойчивый комплекс формальных и неформальных правил, принципов, норм, установок, регулирующий различные сферы человеческой деятельности и организующий их в систему ролей и статусов, образующих социальную систему<sup>1</sup>. С позиций институциональной социологии под институтом этнических отношений мы понимаем сознательно регулируемую и организованную форму деятельности определенной этнической группы, воспроизведение повторяющихся и наиболее устойчивых образцов поведения, привычек, традиций, верований, обрядов передающихся из поколения в поколение.

Институт национальных отношений способствует соответствующему оформлению быта, привычек, традиций определенной этнической группы, а также этнических стереотипов, касающихся отношения к другим народам. По утверждению А.Г. Здравомыслова, «национально–этническое «Мы» проявляет себя благодаря тому, что существуют некоторые «Они», отличающиеся от данного «Мы» языком, культурой, обычаями и другими характеристиками»<sup>2</sup>. При этом у каждого этноса или этнической группы есть свой собственный набор референтных этнических групп, предопределенный историей нации, а в каждом этническом самосознании складывается своеобразная иерархия значимых иноэтнических общностей.

Между тем этническое самосознание включает не только этническую самоидентификацию, но и воззрения на характерные черты своего народа (этнические стереотипы), на его происхождение, историческое прошлое, культуру, в том числе традиции, нормы поведения, обычаи, обряды и т.д. Кроме того, в структуру этнического самосознания входят представления о территории проживания и государственности этноса, если таковая имеется. При этом этническое восприятие чутко реагирует на происходящие социальные изменения. Сегодня этносы стремятся к поиску своего места в обществе, к осознанию правил, норм взаимоотношений друг с другом. По мнению многих ученых, сегодня не утратил действенности только один критерий – национальная самоидентификация.

---

<sup>1</sup> Советский энциклопедический словарь / Гл. ред. А.М. Прохоров. М.: Сов. Энциклопедия. 1988. С. 46

<sup>2</sup> Здравомыслов А.Г. Этнополитические процессы и динамика национального самосознания россиян // Социологические исследования. 1996. № 12. С. 18–19.

В сложившейся ситуации существует необходимость поиска новых форм групповой идентичности, восстановления целостного и упорядоченного образа мира, утраченного вместе с идентификацией. С точки зрения социологии процесс построения идентификации начинается с формирования социального интереса, затем происходит его осознание и доктринальное оформление. Когда идентификация утрачена большинством членов общества, у них утрачивается более или менее осознанное представление о собственном интересе. То же относится к группам: их интерес редуцирован к элементарной потребности выживания, потребности выработки нового образа мира.

С.В. Соболева, О.В. Ганжур отмечают, что процесс идентификации индивидов в условиях значительных институциональных изменений начинается с предметной и поведенческой презентации, а завершается формированием социального интереса. К внешним признакам идентификации, фиксируемым на начальном этапе, они относят:

- а) усвоение поведенческого кода и символики одежды;
- б) выработку лингвистической компетенции;
- в) освоение пространств, в которых происходит презентация избранной культурной формы.

На этом этапе развертывания процесса этнической идентификации большое внимание уделяется вхождению в культуру данного этноса, овладению языком и этническими особенностями освоения физического и социального пространства.

Второй этап связан с усвоением некоего символического ядра и выработкой морально–эмоционального настроения. Усвоение символики начинается в ходе приспособления поведения к требованиям группы и подкрепляется наглядными эмпирическими образами и реакцией окружающих. На этом этапе происходит освоение особенностей национального поведения в экономической, демографической, социальной и др. сферах жизни.

На третьем этапе складывается группа, обладающая признаками института. Она создает свою нормативную среду, куда входят нормы отношений между «своими», нормы отношений с индивидами, не являющимися членами группы, нормы внутригрупповой иерархии и нормы отношений с государством и властями. Такая группа обладает определенными социальными интересами, что вместе с признаками институционализации превращает ее в объективное социальное и политическое образование<sup>1</sup>.

Угроза утраты национальной самобытности, проживающих в Оренбургской и Челябинской областях этносов, диктует необходимость осмысления происходящих этнокультурных процессов.

---

<sup>1</sup> Этносоциальные процессы в Сибири: Тематический сборник. Вып. 2. Новосибирск: Изд-во ин-та философии и права СО РАН. 1998. С. 257

Изучая этносоциологический аспект явления этнической идентификации, нами проводились этносоциологические исследования, одной из задач которых было определение и сравнение уровня самосознания башкир проживающих в Оренбургской и Челябинской областях, степени знания элементов традиционной национальной культуры, являющейся важнейшим признаком идентификации, кроме того, этнокультурную ситуацию в местах проживания башкир, социальное самочувствие, основные социально-экономические процессы, протекающие в областях и путей дальнейшего их развития.

Судя по результатам наших исследований, этническая самоидентификация у челябинских и оренбургских башкир не везде одинакова, местами она устойчива и носит позитивную, а в некоторых районах, таких как Кунашакский Челябинской области уровень самосознания носит отрицательную направленность. Но если говорить об общей картине то так, в 2004 г. 75% из проанкетированных в Оренбургской области выразили удовлетворение своей национальной принадлежностью и только 4% высказали противоположное мнение («нет»). Менее десяти процентов респондентов (8%) затруднились дать ответ. Число респондентов, не придающих значения своей национальной принадлежности, составило 10%. В 2005 г. по результатам анкетирования в Челябинской области были получены практически аналогичные результаты. (79,5%), (3%), (9%), (7%).

Этническое самосознание, актуализированное в деятельности его конкретных носителей, быстро реагирует на меняющиеся условия социальной действительности. Если в повседневной жизни оно ярко проявляется лишь в организованных мероприятиях (фольклорные и национальные праздники, фестивали народного творчества), то в период общественных преобразований носит массовую форму, приобретая иногда наступательный характер, выражающийся в противостоянии и конфликтах между этносами. В период экономических и социальных перемен наблюдается нарушение принципа социальной справедливости, ущемление прав и свобод этнических меньшинств, разногласия в распределении привилегий и льгот, невнимание органов власти различных уровней к потребностям и игнорирование интересов какого-либо этноса. Только стабильная социально-экономическая ситуация в сочетании с демократическими преобразованиями дает возможность избежать межэтнические конфликты и гармонизировать отношения между нациями. Поэтому этническое самосознание как феномен, как реально существующий признак этноса, нуждается в дальнейших планомерных исследованиях.

© Тузбеков А.И., 2006

**ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ СУБНАЦИОНАЛЬНЫХ  
ЛЕГИСЛАТУР В ФЕДЕРАТИВНОМ И УНИТАРНОМ ГОСУДАРСТВЕ  
(НА ПРИМЕРЕ ВЕЛИКОБРИТАНИИ И РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН)**

Широко распространено мнение, согласно которому государство, с одной стороны, слишком мало для того, чтобы решать проблемы мирового масштаба, а с другой – слишком велико для того, чтобы заниматься ежедневно возникающими незначительными бытовыми проблемами.

Именно поэтому процесс децентрализации играет в настоящее время столь важную роль в современном мире, где эволюционным путем меняется само отношение к государственному строительству. Начинает проявляться известная политико-географическая закономерность, когда процесс объединения государств сопровождается фрагментацией их собственных территорий, новым развитием идентичности в регионах, составляющих эти государства<sup>1</sup>.

Развитие регионального самосознания и его превращение в мощный политический фактор делает необходимым для каждого государства поиск баланса в отношениях «центр – регионы». Как в федеративных, так и в унитарных государствах происходит поиск различных формул, позволяющих урегулировать интересы центра и интересы регионов.

У каждого из участников данных взаимоотношений существует собственный комплекс целей, задач и механизмов их реализации. Усилия центра направлены на сохранение целостности территории государства, обеспечение единой общегосударственной политики, создание управленческой вертикали, пронизывающей все управленческие уровни и обеспечивающую их четкую субординацию.

В свою очередь, усилия регионов концентрируются на самостоятельном решении местных вопросов. Для этого они стремятся создать управленческую автономию, собственное политическое подпространство, независимое по определенным параметрам от центра. По сути, все эти вопросы позиционируются в рамках проблемы территориально-политического устройства государства. Решая данную проблему, различные страны идут по различным путям модернизации своей государственности. Сравнительный анализ политических новаций интересен не только с теоретической точки зрения, но и оценки эффективности конкретных решений общих проблем, стоящих перед мировыми державами. В частности, нам представляется полезным сосредоточиться на такой проблеме, как особенности функционирования субнациональных (региональных)

---

<sup>1</sup> Туровский Р. Ф. Баланс отношений «центр – регионы» как основа территориально-государственного строительства // [www.regionalistica.ru](http://www.regionalistica.ru).

легислатур в Великобритании и Российской Федерации на примере Республики Башкортостан.

Субнациональные легислатуры – это те общественно-политические структуры, которые способны консолидировать политический авторитет в рамках данного регионального сообщества. Выборная региональная власть – обязательная характеристика децентрализации и важнейший институт, обеспечивающий реализацию регионального политического интереса.

По мнению Бускунова, своеобразие российского федерализма состоит, прежде всего, в сочетании территориального и национально-территориального принципов<sup>1</sup>. Однако на наш взгляд сочетание вышеуказанных принципов не есть особенность федерализма. Так, Соединенное Королевство (которое считается унитарным государством, более того, сами британцы всячески подчеркивают, что их страна – не федерация), с подачи новых лейбористов, в ходе реализации деволюции также использует данный подход. Великобритания идет по пути предоставления автономии своему «кельтскому поясу». В результате сложилась ситуация, при которой «кельтские» регионы (*Прим.* – в данной статье будут рассматриваться легислатуры Шотландии и Уэльса) наделяются полномочиями, весьма схожими с таковыми субъектов федерации, а нередко (если сравнивать с субъектами РФ) они обладают даже большей свободой при определении судьбы своего региона.

Прежде чем перейти к рассмотрению собственно особенностей функционирования легислатур, необходимо отметить, что исходным фактором при решении проблемы территориально-политического устройства в обеих странах стал прагматизм, разработка и обсуждение правовых актов стимулировались в значительной мере текущими политическими интересами<sup>2</sup>. Изначально статус Республики Башкортостан в Российской Федерацией определялся двусторонним договором (федеральным центром подобные договора были заключены и с другими республиками). Основные положения этих договоров были отражены в Конституции РФ. Позднее, статус республики трансформировался при проведении инициированной Президентом РФ В.В. Путиным реформы государственного устройства в целях удовлетворения такого политического интереса, как укрепление «вертикали власти». В Великобритании же формирование субнационального уровня власти было вызвано необходимостью адекватно ответить на такие вызовы современности, как утрата гражданами доверия к политическим институтам, «размывание» суверенитета государств-наций в Европе за счет передачи его части наднациональным и региональным институтам, консолидация национальных движений.

---

<sup>1</sup> Бускунов А.Р. Политико-правовой статус субъектов РФ в условиях трансформации общества и власти // [www.kazanfed.ru](http://www.kazanfed.ru).

<sup>2</sup> Медушевский А. Конституционные преобразования в Великобритании и России: сравнительные параллели // [www.ukpolitics.ru](http://www.ukpolitics.ru).

Некоторые исследователи говорят о «законе кубического корня», в соответствии с которым численный состав легислатуры должен быть примерно равен кубическому корню, извлеченному из числа членов данного сообщества<sup>1</sup>. Следуя его логике, основным количественным показателем профессионализации политической жизни является число членов представительного органа региона, работающих на освобожденной основе. Типичной для современного Башкортостана является ситуация, когда лишь незначительная часть депутатов работает в легислатуре постоянно. По мнению Гончарова, такое положение дел является важным показателем слабости и неэффективности института представительной власти в регионах<sup>2</sup>. Политический вес депутатского мандата высок, но эффективность работы в целом недостаточна.

Совершенно иная картина складывается в Великобритании. Поскольку органы власти появились на субнациональном уровне сравнительно недавно, то ощущалась нехватка людей подготовленных, поэтому большая часть региональных парламентариев «рекрутировалась» из рядов старожилов органов местного самоуправления. Основной чертой, отличающей британское местное управление от стран континентальной Европы, является отсутствие общей компетенции и действие правила *ultra vires*. Местные органы власти имеют право предпринимать лишь те действия, которые эксплицитно разрешены им законом; то, что не разрешено – запрещено. Местные советы выполняют свои функции бесплатно; их деятельность – добровольное участие граждан в управлении. Поэтому парламентские акты разрешают местным советам предпринимать те или иные действия, но не обязывают их к этому. Тем не менее, именно органы местного самоуправления обеспечивают высокое качество жизни в таких областях, как образование, социальное обеспечение, территориальное устройство, сбор местных налогов и другое. И это наглядный пример того, насколько качественно и оперативно можно работать и не на освобожденной основе.

Самая заметная черта регламента региональных легислатур РФ – это бюрократизированный стиль работы парламентариев. Заседания легислатур нечасты и кратковременны, на которых депутаты голосуют за решения, выработанные по инициативе исполнительной власти. В силу этого обстоятельства законодательные органы зачастую не могут вести ни эффективную законодательную работу, ни контролировать деятельность исполнительной власти и региональной бюрократии. Британцы столкнулись с несколько другим ракурсом этой проблемы. Так, практика, когда парламентарии на заседаниях голосуют по поводу проектов, выработанных в комитетах, члены которой – чиновники, то есть представители исполнительной власти, а не занимаются этим самостоятельно, традиционна

---

<sup>1</sup> *Голосов Г. В.* Измерения российских региональных избирательных систем // Полис. 2001. № 4. С. 72–73.

<sup>2</sup> *Гончаров Д. В.* Легислатуры в российских регионах: институциональная оценка // [www.kazanfed.ru](http://www.kazanfed.ru).

и по большому счету не вызывает нареканий. В то же время именно ослабление парламентского контроля на национальном уровне и стало главным аргументом в пользу создания региональных структур. Для решения обозначенной проблемы, в регламенте Национальной Ассамблеи Уэльса содержится требование, чтобы каждый ее член входил в состав одного или нескольких комитетов. Кроме того, в комитетах председательствуют парламентарии, а не чиновники.

В повестке дня Государственного Собрания Республики Башкортостан преобладают вопросы административно-политического характера, а также бюджетные и организационные. Это позволяет говорить об определенной пассивности в инициировании инновационных программ и сосредоточенности на консолидации властных полномочий. Парламенту же Шотландии и Национальной Ассамблее Уэльса вменено в обязанность в первую очередь быть генератором программ развития региона и координатором их реализации ее на местах. Неслучайно, лейбористами в каждом предвыборном манифесте декларируется основной вектор деятельности региональных и муниципальных властей – «удовлетворение повседневных потребностей граждан»<sup>1</sup>.

Значительные различия существуют и в области бюджетной деятельности законодательных органов. В Башкортостане действует затратная система бюджетного планирования. Структурная неразвитость российской экономики, налоговая централизация и перераспределение правительственных обязательств на субфедеральный уровень лишают республику свободы маневра. В итоге, конечные результаты деятельности органов региональной власти оказываются вторичными по сравнению с соблюдением самодовлеющей финансовой дисциплины. В Великобритании, стране с одним из самых высоких уровней централизации государственных финансов, применяется модель бюджетного планирования ориентированного на результат – БОР. Она позволяет решить следующие задачи: распределение бюджетных ресурсов не по видам затрат, а по стратегическим целям, предоставление услуг, на которые население реально предъявляет спрос, повышение прозрачности и обоснованности бюджетных расходов, контроль над издержками на бюджетные услуги путем выбора наиболее экономичного способа их предоставления. Тем не менее, в последние годы Шотландия и Уэльс выражают недовольство высокой степенью зависимости от центральных грантов, поскольку они являются действенным рычагом давления в руках Лондона. Правительство пока не идет на уступки, мотивируя тем, что уровень внутренней ответственности и контроля пока еще недостаточен, а полная отмена внешнего контроля за целевым расходованием средств, чревата снижением уровня коммунального обслуживания населения.

Высокому уровню институционального развития legislatures соответствует развитая, осуществляемая в рамках формальных правил

---

<sup>1</sup> Манифест лейбористской партии 2005 года // [www.labour.org.uk](http://www.labour.org.uk).

практика лоббирования, представляющая возможности широкого спектра интересов. Основными же чертами реальной системы продвижения интересов в российских регионах, в частности в РБ, являются ее преимущественно неформальный характер, мощное влияние бюрократии, недостаточный уровень работы по связям с общественностью, слабость средств массовой информации и общественного мнения. С целью недопущения подобной ситуации в Акт об управлении Уэльсом было включено требование, чтобы члены Национальной Ассамблеи Уэльса регистрировали свои частные интересы с последующим их опубликованием<sup>1</sup>. Конкретные интересы, подлежащие регистрации, перечислены в Регламенте. К ним, в частности, отнесены трудовые отношения, управление компанией, спонсорская помощь, консультации, наличие общей собственности и получение подарков, а также принадлежность к масонской ложе также. Должны регистрироваться и интересы супругов парламентариев. Тот же механизм действует и в Шотландии<sup>2</sup>. Более того, региональные легислатуры обязаны **официально** сотрудничать на партнерских началах с представителями бизнеса, общественных организаций.

Итак, не существует идеальной модели территориально-политического устройства. Каждая страна должна иметь свой путь, который не противоречит ее социальным и политическим условиям. Но территориально-политическое устройство неотделимо от конституционной системы в целом, поэтому региональная структура политических институтов выстраивается в соответствии с логикой демократического представления интересов. Конституционная система должна быть способна приспособливаться, и изменяться соответственно давлению снизу, и ограничивать возможность политиков управлять политическими процессами в угоду их интересам.

© Шавалеева Э.Н., 2006

**Шарипов Р. Р.**

ЦЭИ УНЦ РАН, г. Уфа

#### **ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ МОЛОДЕЖИ**

Сегодня в России происходят глубокие преобразования, идет процесс коренной трансформации общества в новое качественное состояние. Все сферы жизни претерпевают существенные перемены. Связанные с этим

---

<sup>1</sup> Government of Wales Act 1998// [www.parliamentary-counsel.gov.uk](http://www.parliamentary-counsel.gov.uk).

<sup>2</sup> The Scotland Act 1998//[www.parliamentary-counsel.gov.uk](http://www.parliamentary-counsel.gov.uk).

процессы трансформации духовной сферы и тенденции социальных процессов порождают множество проблем и противоречий, болезненно сказывающихся на всех аспектах жизни общества. Следовательно, необходимо обратить внимание на динамику различных аспектов социальной действительности, исследования разных групп населения во всей совокупности их характеристик.

Ни одна из существующих проблем не вызывает такой тревоги, как судьба будущих поколений. Как правило, на рубеже веков в общественном сознании отмечается особый интерес к проблеме формирования духовной культуры личности. Радикальные либерально-демократические преобразования социальной жизни привнесли в нашу жизнь мировоззренческие ценностные ориентиры западной цивилизации. Особенно сильно они повлияли на молодежь. Но эти преобразования имеют, к сожалению, и отрицательные последствия: в ущерб возвышенным чувствам и работе души утверждаются грубая сила и жестокость, растаптываются нравственные идеалы.

Современная ситуация перехода общества в новое состояние примечательна возрождением стремления к почти утерянному в последние десятилетия пониманию и осмыслению всей многогранной и сложной проблематики духовной жизни общества. Поиск собственного, независимого пути, новых целей в развитии российского общества все чаще приводит к проблеме духовности – в таких ее измерениях, как уважение к личности, ее единству и чести, нравственность, чувство нового, понимание красоты природы и человеческих отношений.

Само нынешнее время перехода общества в новое качество все более настоятельно требует изменения методологии познания и преобразования социальной реальности. Отметим главное: во всем – в организаторской, хозяйственной, воспитательной и других видах деятельности необходимо идти от человека, учитывая многообразие его потребностей, интересов, ожиданий, опираясь на его способности, личную заинтересованность, социальную мотивацию.

Сегодня все чаще перед взглядом на современное общественное развитие встают такие проблемы, как приоритет человека, его духовное развитие в системе ценностей, изменение общественного сознания как необходимого условия обновления общества.

Но надо констатировать, что в современном молодежном сознании существуют две разнодействующие тенденции. Одна из них характеризует здравый смысл, трезвый взгляд на жизнь, критичную самооценку молодежи, сохранение ее приверженности к высоким духовно-культурным и духовно-нравственным ценностям и потребностям. Другая тенденция отражает переломный кризисный момент в развитии общественного сознания, культуры современной России. Эта тенденция несет в себе негативный заряд бездуховности, духовно-нравственную дезориентацию. Противоречивые процессы, развертывающиеся в молодежной среде, осложняются ограниченными возможностями развития и коммерциализацией культуры,

спорта, искусства. К тому же культура и искусство сегодня в России далеко не всегда выполняют свою функцию по духовному и нравственному обогащению личности. Нет у молодежи и своих авторитетных духовных наставников среди политических сил и молодежных организаций.

В такой ситуации особенно важно помнить, что образование – это неразрывное единство обучения и воспитания. И сегодня задача всех образовательных учреждений не только формирование индивида с широким мировоззренческим кругозором, с развитым интеллектом, с высоким уровнем знаний, но и воспитание духовной личности, так как от ее интеллектуального, нравственного, культурного уровня развития во многом зависит будущее общества.

Духовное формирование молодого человека, осознание им своей сопричастности судьбоносным событиям и актуальным социальным проблемам своей страны – итог не только его собственных усилий. Важным звеном является правильно поставленная и организованная воспитательная работа среди подрастающего поколения и молодежи. При этом нужны не только и не столько пропаганда и просвещение, но и соответствующая экономическая, социальная и культурная политика, направленная на удовлетворение реальных материальных и главное духовных потребностей молодежи. В этой связи духовно-нравственное и гражданско-правовое воспитание в образовательном процессе необходимо рассматривать как приоритетную задачу, направленную на формирование у молодежи ценностных мировоззренческих основ.

Образование наиболее стабильная сфера общества, способная активно формировать общественный менталитет, понимать и влиять на целевые установки общественного развития.

Парадигма системы образования нашей страны, ее социальных аспектов связаны с развитием нравственных ориентиров, которые станут регуляторами жизнедеятельности общества. И в этой связи необходимо рассмотреть социальную, культурно-нравственную роль религии. Использование культурно-нравственных ценностей религий в формировании личности не противоречит современным образовательным подходам. Религиозные ценности в учебно-воспитательном процессе следует рассматривать в культурологической плоскости, и как содержание познавательного материала. Наше государство отделило себя от религии в начале XX века, но невозможно отделить общество, людей от религии. Сегодня настало время глубоко проанализировать влияние религии на социальную, образовательную деятельность человека, рассмотреть механизм воздействия религии на человека, его духовное и физическое здоровье, и как использовать в педагогической практике элементы религиозной культуры.

Таким образом только культура, духовные и моральные ценности могут служить ориентиром в жизни молодого поколения, защитой его духовного здоровья и путеводителем от негативных качеств личности к позитивным, от ошибочных взглядов к их преодолению. Поколение, воспитанное на истинных ценностях, сможет безошибочно отличить правду от лжи, добро от

зла, красивое от безобразного, причем не только в произведениях искусства, но и в быту, в труде, в поведении людей. Поэтому совершенно очевидна необходимость разработки и реализации новой стратегии воспитательной работы, формирования новых подходов к определению приоритетов и основополагающих принципов гражданского, духовно-нравственного и патриотического воспитания молодежи.

© Шарипов Р.Р., 2006

**Янгиоров В. В.**

БГАУ, г. Уфа

### **ЭТНИЧЕСКАЯ МАРГИНАЛЬНОСТЬ В ТРАНСФОРМИРУЮЩЕМся ОБЩЕСТВЕ**

Башкортостан является многонациональной республикой, в которой живет и работает более 100 представителей разных национальностей. Постоянные межэтнические контакты, смешанные браки, массовые взаимодействия представителей различных народов привели к возникновению феномена этнической маргинальности (от латинского *margo*, т.е. край)- наличие у одного человека этнических признаков, относящих его к различным народам.

Впервые проблема маргинальности была поставлена в американской социологии в период исследования социально-демографических процессов на Гавайях. В ходе изучения уникальной ситуации, возникшей на островах, Р. Парк обнаружил общую для современного мира тенденцию – интенсивные процессы выхода народов и рас из географической, экономической и культурной изоляции. Так на островах в результате нескольких иммиграционных волн образовалось полиэтническое общество. Часть иммигрантов, законтрактованные рабочие из Азии: в основном японцы, китайцы, филиппинцы, ассимилировались с местным населением, вследствие чего сформировалась группа «этнических гибридов». Развитие и взаимопроникновение национальных культур, которые были принесены на Гавайи из Америки, Европы и Азии, а с другой стороны – самобытной полинезийской культуры, привело к формированию смешанной культуры.

В ходе своих дальнейших наблюдений и исследований Парк приходит к заключению, что результатом масштабных процессов миграции и этносоциальных контактов в современном обществе стало формирование такого типа личности как «пограничный» человек. Парк отмечает, что иммигрант оказывается в промежуточном положении на

границе двух различных культур, что сопровождается неполным вовлечением в каждую культуру и приводит к формированию «гибридного» типа личности, имеющей свои особые характеристики. В статье «Человеческая миграция и маргинальный человек»(1928) он впервые употребил понятие «маргинальный человек». Парк пишет: «Одно из последствий миграции — создание ситуации, в которой индивид, будучи смешанных или несмешанных кровей, обнаруживает себя, старающимся жить в двух разделенных культурных группах. Как результат вырабатывается неустойчивый характер — личностный тип с характерными формами поведения. Это есть «маргинальный человек», в сознании которого конфликтующие при взаимопроникновении культуры встречаются и сплавляются воедино»<sup>1</sup>.

Маргинальный человек в представлении Парка — индивид, живущий одновременно в двух культурах. Он находится на границе между двумя социальными мирами, но не принимается ни одним из них как полноправный участник, что определяет формирование внутриличностного конфликта и определенного комплекса личностных черт. Личность, принадлежащая частично к одной, а частично к другой культурной группе, попадает в психологически безвыходное положение: по системе ценностей, мировоззрению, она, в основном, принадлежит к одной группе, а по расе, по происхождению и кровнородственным связям к другой группе. Самосознание такой личности не имеет целостности, оно раздвоено. Трагическая раздвоенность личности вызывает в ней постоянное внутреннее беспокойство и чувство оторванности от людей. Положение человека между двумя социальными мирами неизбежно порождает психологическую неустойчивость. Немного позднее идея Р.Парка была поддержана Э. Стоунквистом в его монографии «Маргинальный человек»(1937). С точки зрения этносоциальных процессов, он рассматривает маргинального человека как ключевую личность в контакте двух культур. «В нем культуры вступают во взаимодействие, конфликты и постепенно вырабатывают определенный род приспособления и взаимопроникновения, он является тигелем, в котором совершается переплавка культур»<sup>2</sup>.

Типичным примером культурной маргинальности служат «этнические гибриды». С одной стороны взаимопроникновение национальных культур объективно должно рассматриваться как положительное явление, поскольку возникающий при этом синтез культур способствует обогащению каждой из взаимодействующих культур. Носители синтетической культуры имеют более широкий кругозор, у них вырабатывается толерантное, уважительное отношение к представителям других этносов и культур.

---

<sup>1</sup> *Park R.E.* Human migration and the marginal man // *American Journal of Sociology*. Chicago, 1928. Vol. 33. № 6. P. 881.

<sup>2</sup> *Стоунквист Э.В.* Маргинальный человек. Исследование личности и культурного конфликта // *Современная зарубежная этнография. Реферативный сборник*. М. 1979. С. 101.

С другой стороны, многое приобретая, маргинальная личность и теряет, в первую очередь то, что принято называть «национальными корнями» или, выражаясь языком современной этнополитологии, свою этнокультурную идентичность. Оказываясь генетически представителем разных этнических, отнюдь не всегда близких и смежных групп, выросший в двух разных культурах, такой человек, по существу, находится на периферии и той и другой культурной среды.

В отличие от «глубинных» или коренных носителей этнической культуры, маргинальный человек способен видеть «рубежи» каждой из родительских культур. Живя в каждой из них, он выступает как бы сторонним созерцателем и той и другой культуры. Это особенное, выделенное положение в то же время не позволяет маргиналу целиком погрузиться в какую-то одну культуру, лишая его чувства культурной принадлежности, идентичности. Впрочем, индивиды с маргинальной идентичностью могут четко декларировать моноэтническую идентичность и даже быть агрессивно настроенными националистами, обычно предпочитая группу, которая имеет более высокий статус в обществе.

Можно выделить два типа этнической маргинальности. Первый – исторический тип. В результате миграционных процессов в XIV – XV вв., особенно в XVI – XIX вв., в Башкортостане образовались этнически смешанные территориальные зоны. В северной и северо-западной Башкирии к рубежу XVIII – XIX вв. в ряде мест численность пришлых татар превысила численность башкир. В этих районах в XIX в. усилился процесс сближения, взаимной коррекции родственных языков. Результатом стало формирование особой этнографической группы башкир, специфической чертой которых является несовпадение языковой и этнической идентификации: абсолютное большинство башкир этого региона считает родным татарский язык. Иными словами 20,7% башкир Башкирии в этноязыковом отношении являются маргинальными<sup>1</sup>.

К этому типу маргинальности можно отнести образовавшиеся в результате смешения разных национальностей группы тептярей, бесермен, нагайбаков.

Второй тип маргинальности возник как следствие урбанизации – массового перемещения селян в город: село – мононациональная среда, город – инонациональная среда. В этой ситуации человек оказывается на грани сельской однонациональной и городской многонациональной культур.

Начавшаяся в конце 1920-х гг. индустриализация требовало рабочие силы, которые можно было выкачать только из деревни. Естественно, что эти процессы затронули всю страну, и не могли не повлиять на вовлеченность в урбанизационный процесс основных этносов и Башкортостана, в особенности нерусских.

---

<sup>1</sup> Сафин Ф. Г. Принципы этнополитического развития Башкортостана (1988-1993 гг.). М.: УОП ИЭА РАН. 1997. С. 186.

Городское население Башкортостана с 1926 по 1989 гг. увеличилось в 7 раз (с 9 до 63,8%)<sup>1</sup>. Города заселялись мигрантами из окружающих национальных районов (до этого они были в основном русско-язычными), т.е. значительный контингент горожан, заселявших города был национален (это, в основном башкиры и татары). В течение 1930 – 1950 гг. численность горожан башкир увеличилось в 3,65 раза, городских татар в 2,8 раза, а русских горожан – только на 57,7%<sup>2</sup>.

Однако процесс урбанизации актуализирует этнокультурную и этноязыковую проблемы. Связано это, прежде всего с тем, что именно в городе, в условиях многонациональной среды возникает настоятельная необходимость овладения национальными мигрантами вторым – русским языком, который становится языком межнационального общения. Замечено даже, что знание русского языка является одним из условий принятия решения о миграции переселенцев, например из национальных республик в русские области. В результате происходит сужение сфер применения родного языка у нерусских этносов до уровня только семейно-бытового общения.

Вследствие этих процессов уже в 70-х гг. у молодых людей нерусских этносов фиксировались признания родным языком русский язык более чем в три раза по сравнению с поколением их родителей. Это объяснялось школьным образованием, ведущемся на русском языке, и русско-национальными браками. Дети, рожденные в таком браке, даже если выбирали в качестве родного национальный язык одного из родителей, то во всех сферах жизнедеятельности пользовались только русской речью.

Для этнических маргиналов характерно не только падение интереса к языку, культуре своей национальности, но и стремление перейти к другой языковой, да и в целом национальной группе. Такое стремление более характерно для выходцев из этнически смешанных семей. Как правило, дети родителей русской и нерусской национальностей относят себя к русским и считают своим родным языком русский. Нередко бывает и так, когда таким образом поступают дети родителей, ни один из которых не является русским по национальности<sup>3</sup>.

При этом этническая маргинализация активно развивается в России на протяжении последнего 20-летия под воздействием трех групп факторов: 1) в процессе урбанизации – массового перемещения селян в город: село-мононациональная среда, город-инонациональная среда. В этой ситуации человек оказывается на грани сельской однонациональной и городской многонациональной культур; 2) в условиях массовой вестернизации и американизации современной культуры (присущей особенно 90-м годам), современная молодежь попадает в маргинальную ситуацию между

---

<sup>1</sup> *Галлямов Р.Р.* Многонациональный город: этносоциологические очерки. Уфа. 1996. С. 47

<sup>2</sup> *Галлямов Р.Р.* Многонациональный город: этносоциологические очерки. Уфа. 1996. С. 4.

<sup>3</sup> *Ирназаров Р.И.* Равенство этносов в Республике Башкортостан. Уфа: Гилем. 1997.

традиционным влиянием родителей, пытающихся привить им национальные чувства и традиции, и нашествием западной субкультуры, «асфальтирующей» не только этнические, но и российские национальные ценности; 3) в условиях полного разрушения советской идеологии и прежних коммунистических ценностей, переходу к абсолютному культу денег через «дикий капитализм», к морали «все покупается – все продается» и т.д., молодежь попадает в ситуацию морально- нравственной маргинальности со своим сложным и противоречивым внутренним миром.

Опасность маргинализации этнических групп заключается в ее разрушительных последствиях, способствующих деформации самосознания, взглядов, убеждений, норм поведения, и, наконец, ценности этноса. При этом изменяется мотивировка поступков, происходит ревизия жизненных целей и позиций, утрачивается значимость и приемлемость норм общественного существования.

© Янгиров В.В., 2006

## **РЕЗОЛЮЦИЯ**

**научно-практической конференции молодых ученых  
«Этносы и культуры Башкортостана: традиции и современность»,  
приуроченной к 450-летию добровольного вхождения Башкирии в  
состав России и 30-летию Музея археологии и этнографии  
ЦЭИ УНЦ РАН  
27 апреля 2006 г.**

Конференция «Этносы и культуры Башкортостана: традиции и современность», организованная Советом молодых ученых ЦЭИ УНЦ РАН и приуроченная к 450-летию добровольного вхождения Башкирии в состав Русского государства, продолжила сложившуюся традицию научных форумов, проводимых учеными республики.

На пленарном и двух секционных заседаниях было заслушано 30 докладов, с которыми выступили научные сотрудники и аспиранты научно-исследовательских институтов и вузов Уфы.

Были обсуждены актуальные проблемы исторического развития этничности и культуры народов Республики Башкортостан, межконфессиональных отношений, толерантности и межкультурного взаимодействия этносов в регионе. Обсуждение показало, что в условиях глобализации и трансформаций в обществе Башкортостан сохраняет свое многообразие этносов, культур, религий, гражданское согласие.

В связи с предстоящим празднованием 450-летия добровольного вхождения Башкирии в состав России, участники конференции предлагают

- 1.** Необходимо расширить научные связи молодых ученых Волго-Уральского региона.

- 2.** Активизировать приобщение молодежи к духовному и культурно-историческому наследию народов Волго-Уральского региона посредством популяризации накопленных научных знаний в области истории, этнологии, культурологии и религиоведения с целью формирования толерантной личности. Проводить совместную работу ученых, представителей государственных органов власти, СМИ, творческой интеллигенции.

- 3.** Рекомендовать отдельные доклады участников конференции по особо актуальным историко-религиоведческим и этносоциальным темам к участию в объявленном конкурсе Фонда Б.Х. Юлдашбаева.