

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ  
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. Р.Г. КУЗНЕВА  
УФИМСКОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ЭТНОСЫ И КУЛЬТУРЫ  
УРАЛО - ПОВОЛЖЬЯ:  
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Материалы VI Всероссийской научно-практической конференции  
молодых ученых  
Уфа, 26 октября 2012 г.

Уфа 2012

УДК 39  
ББК 63.5(2)  
Э 91

Печатается по решению Совета молодых ученых ИЭИ УНЦ РАН

Редакционная коллегия:

*И.И. Бахшиев, Э. В. Камалеев, Р.М. Мухаметзянова-Дуггал,  
М.У Мухамешина, А. И. Тузбеков, А.И. Фатхутдинова,  
З.Р. Хабибуллина, З. Ф. Хасанова*

Ответственный редактор:

*А.Т. Ахатов*

**Этносы и культуры Урало-Поволжья: история и современность:**  
материалы VI Всероссийской научно-практической конференции молодых  
ученых. – Уфа: ИЭИ УНЦ РАН, 2012. – 136 с.

**ISBN 978-5-905990-17-5**

В сборнике опубликованы материалы VI Всероссийской научно-практической конференции молодых ученых «Этносы и культуры Урало-Поволжья: история и современность», в которой приняли участие представители из Уфы, Элисты, Перми, Казани, Самары, Магнитогорска, Бирска. В материалах сборника представлены исследования по актуальным проблемам археологии, истории, этнографии, религиоведения, межкультурного взаимодействия и сохранения этнокультурных традиций в современных условиях. Статьи печатаются в авторской редакции.

**ISBN 978-5-905990-17-5 © Коллектив авторов, 2012**

© Институт этнологических исследований  
им. Р.Г. Кузеева Уфимского научного центра РАН

## ПРИВЕТСТВИЕ

Академика-секретаря отделения историко-филологических наук РАН  
участникам VI Всероссийской научно-практической конференции  
молодых ученых.

*Дорогие друзья!*

Приветствую вас на VI Всероссийской научно-практической конференции молодых ученых «Этносы и культуры Урало-Поволжья: история и современность».

Гостеприимная земля Республики Башкортостан в очередной раз собрала в стенах Института этнологических исследований им Р.Г. Кузеева УНЦ РАН специалистов по истории региона со всех концов нашей страны.

Нынешний год Указом Президента Российской Федерации объявлен «Годом российской истории». В рамках его проведения научными учреждениями Отделения историко-филологических наук РАН было реализовано большое количество научных и научно-организационных мероприятий. Важным событием стало создание Российского исторического общества. Значение исторического знания, память о событиях и людях, сыгравших ключевую роль в становлении российской государственности, содействие развитию научной деятельности молодых ученых заявлены в уставных документах этой всероссийской общественной организации профессиональных историков.

Нынешняя конференция полностью соответствует указанным приоритетам. Убежден, что участниками конференции будут рассмотрены актуальные вопросы истории и культуры народов Урало-Поволжья.

Российская Федерация одно из самых полиэтничных и поликонфессиональных государств в мире. Республика Башкирия является субъектом, в котором мирно живут представители разных конфессий. Толерантные отношения в обществе формируются на основе развитого гуманитарного знания, образованности и просвещения. Значение академической исторической науки в этом плане трудно переоценить.

Желаю вам, дорогие друзья, плодотворной работы, ярких открытий на благо отечественной науки, народов нашей многонациональной страны.

Всего вам доброго!

Академик



А.П. Деревянко

### Армянская женщина в г. Самаре: от традиций к современности

Роль женщины является одной из самых главных в семье. Она отвечает за чистоту дома, воспитание детей, уют и спокойствие членов семьи, но из-за некоторых национальных стереотипов (например, в патриархальных армянских семьях считается, что женщина не имеет право высказывать свое мнение) эта роль остается завуалированной. В своей статье я хочу проследить весь жизненный путь армянской женщины и выяснить, сохранились ли в современной женщине традиционные черты и качества.

При изучении вопроса были привлечены как работы армянских этнографов, таких как В.Н. Худадов<sup>1</sup>, А.Е. Тер-Саркисяц<sup>2</sup>, А.О. Асрян<sup>3</sup>, так и полевые материалы автора, собранные среди самарских армян в 2012 году<sup>4</sup>.

В самом начале необходимо отметить, что армянская традиционная семья – это патриархальная семья, где все подчиняется одному единственному человеку – отцу семейства. В армянской семье рождение девочки проходило незаметно, в отличие от рождения мальчика, в особенности первенца, когда устраивали настоящий пир. Наоборот, если первым ребенком оказывалась девочка, то это обстоятельство определенно встречали с недовольством. Девочка до 12 лет росла совместно с мальчиками на женской половине, где главенствующую роль имела свекровь или, после ее смерти, жена старшего брата. С 12-тилетнего возраста девочку под руководством старшей в доме обучали всему, что было необходимо знать и уметь хозяйке: стряпать, ткать, шить белье, платье, костюмы. Кроме того, от нее требовалось умение заготавливать маринады, варенье, вышивать и т.д.<sup>5</sup>

С 12-тилетнего возраста под руководством старшей женщины в доме, девочка училась стряпать, шить, ткать ковры и коврики, мыть шерсть и т.д.<sup>6</sup>. Таким образом, она достигала возраста, когда необходимо было выходить замуж: раньше это происходило в 14-15 лет, но с течением времени, с приходом советской власти (в 1920-х гг.) брачный возраст повысился.

Вступив в новую жизнь, молодая женщина попадала под деспотическую власть свекрови, ревниво следившей за ее поведением. Молодая должна была вести затворническую жизнь и в продолжение нескольких лет не имела права разговаривать ни с одним мужчиной, кроме мужа и его близких родственников; со свекром же она не имела права вообще разговаривать. Но даже с близкими родственниками она могла вступать в разговор только в присутствии свекрови

---

<sup>1</sup> Худадов В.Н. Армянка. М., 1927. С. 39.

<sup>2</sup> Женщина и свобода. Пути выбора в мире традиций и перемен. Материалы международной конференции 1993 г. / Тер-Саркисяц А.Е. Межличностные отношения в армянской семье: традиции и современность. М., 1994. С. 207-214.

<sup>3</sup> Асрян А.О. Моя великая Армения и диаспора. Киев, 2012. С. 30.

<sup>4</sup> Полевые материалы автора (далее ПМА), 2012 г. Самара.

<sup>5</sup> Худадов В.Н. Указ. соч. С. 16.

<sup>6</sup> Там же. С. 17.

или старшей в роду женщины. Во всех других случаях, когда к ней обращались мужчины, она должна была закрывать рот платком и отворачиваться в сторону<sup>1</sup>.

Армянские семьи жили несколькими поколениями, количество людей в одном доме могло достигать пятидесяти человек. Такая большая семья (*гердастан*) просуществовала до установления в Армении советской власти. В данной семье все обязанности женщин были строго расписаны. По отношению к главе семьи (*тантер*) были приняты определенные нормы этикета: при его появлении все вставали, его указания выслушивали стоя, в его присутствии нельзя было громко разговаривать и курить; тантер первым садился за стол, занимая центральное место у очага, и первым ложился спать, причем младшая невестка должна была его разуть, раздеть, вымыть ноги и уложить в постель. Все члены семьи, независимо от пола и возраста, беспрекословно подчинялись ему<sup>2</sup>. Исключение составляла только пользовавшаяся большим авторитетом в семье старшая в доме женщина – *танткин*, хозяйка или госпожа дома. Обычно это была жена главы семьи, но если она умирала раньше мужа, то ее права переходили к жене следующего по старшинству мужчины – старшего брата или сына. В этом случае ее авторитет признавался всеми родственниками и был выше авторитета ее мужа, который при живом старшем брате или отце оставался подчиненным членом семьи.

Танткин руководила всеми женскими работами в семье – домашним хозяйством, переработкой сельскохозяйственных продуктов и животноводческого сырья; она сама пекла хлеб, варила обед, распределяла его между членами семьи, следила за чистотой и порядком. В ее ведении были все материальные ценности дома и ключи от него, продукты; без ее разрешения никто не мог ничего взять. Мнение танткин было решающим при выборе жены для сына, к ней в первую очередь обращались сваты, когда дело касалось замужества ее дочери. Только танткин могла обращаться к тантеру по всем домашним вопросам и была единственной из женщин семьи, которая имела право садиться за стол вместе с мужчинами<sup>3</sup>.

Тем не менее, круг ежедневных обязанностей армянских женщин в большой семье был весьма широк. Старшая невестка месила тесто, доила скотину, пряла шерсть, делала сыр и масло; вторая и третья невестки просеивала муку, разжигала тонир, ткала различные шерстяные изделия и ковры, шила, штопала одежду, относила еду работающим в поле мужчинам; младшая невестка каждое утро ходила за водой, помогала одеться свекру и свекрови, подавала всем воду для умывания, застилала и убирала постели, подавала всем обувь, убирала со стола, подметала дом и двор. Она снимала обувь со всех, включая своего мужа, помогала лечь спать свекру и свекрови и сама шла спать позже всех, но при этом поднималась раньше всех. Незамужние дочери были более свободны. По мере надобности они помогали невесткам по хозяйству, но в основном были заняты рукоделием и приготовлением приданого.

---

<sup>1</sup> Худадов В.Н. Указ. соч. С. 19.

<sup>2</sup> Женщина и свобода... С. 207.

<sup>3</sup> Там же. С. 208.

Будучи социальным явлением, семья постоянно изменяется в ходе исторического развития общества. Если в традиционной семье мужчина рассматривался как сторона, обеспечивающая экономические условия ее существования, а женщина – ответственной за ведение домашнего хозяйства и воспитание детей, то со временем границы между этими ролями стали стираться. Развитие капиталистических отношений способствовало взрыву старой патриархальной системы в городской среде и стимулировало женскую эмансипацию. Так, после установления советской власти семья из большой превращается в малую, состоящую из супругов и их детей. Это было вызвано тем, что сельское население переезжало в города на работу, на фабриках и заводах, не теряя при этом связи с деревней, где оставалось старшее поколение. Также широкое распространение в советский период получили общедоступные школы, в которых раньше девочки либо не учились, либо посещали церковные школы. Все это привело к появлению талантливых врачей, педагогов, артисток в армянском женском обществе.

В армянской диаспоре развитие института семьи было обусловлено также влиянием культурной среды этнического большинства. Для самарских армян существенным фактором развития стала не только численно доминирующее русское население, но и полиэтническая среда исторически многонационального региона, способствовавшая сохранению культурной самобытности диаспоры.

У самарских армян до сих пор, как и у коренных жителей Армении, сохранилось желание иметь сына, продолжателя рода, но появление девочки в семье встречается с радостью, так как главное, чтобы в семье были дети. Что же касается Армении в наши дни, то желание иметь сына до сих пор присутствует, это обусловлено тем, что армян не так много и нужен продолжатель этноса, а также это будущие воины в случае военного конфликта. В Самаре преимущественно армяне проживают малыми семьями, состоящими из родителей и детей.

Девочки с самого рождения постоянно находятся рядом с матерью, которая обучает дочь вести хозяйство: убираться в доме, готовить. Если в традиционной семье, девочка сама готовила себе приданое, мыла, стегала шерсть, шила одеяло и т.д., то сейчас в этом нет необходимости, так как все уже в готовом виде имеется в продаже. В настоящее время девушка должна получить высшее образование, чтобы потом применить свои знания в работе и внести вклад в семейный бюджет. Некоторые армянские девушки продолжают учебу в аспирантуре, ординатуре с целью повысить свой уровень образования и социальный статус<sup>1</sup>.

Современные армянские девушки не обременены сложной работой по дому (например, носить воду, если семья проживает в частном доме), потому что значительная часть времени тратится на учебу, а также на подработки. Строго регламентированного возраста для начала трудовой деятельности нет, но обычно стараются устроиться на работу с достижением совершеннолетия. Как правило, девушка старается устроиться на работу, связан-

---

<sup>1</sup> ПИМА, 2012 г. Самара (*Торосян К.Ж.*, 1959 г.р., урож. г. Ахалкалакия).

ную с ее будущей специальностью: например, если она учится в медицинском университете, то поступает на работу в больницу или поликлинику санитаркой или медсестрой и т.д. Армянские девушки в Самаре стремятся получить высшее образование и в дальнейшем работать по специальности, что вызывает у их родителей чувство гордости.

Свободное от учебы и работы время девушки обычно проводят дома, но иногда (обычно 2-3 раза в месяц) встречаются с подругами, посещают кинотеатры, кафе, занимаются шопингом. Так как девушек в армянских семьях воспитываются в строгих национальных традициях, то они не позволяют себе курить, употреблять спиртные напитки, нецензурно выражаться, хотя при этом могут носить короткие юбки, шорты, декольтированные платья, кофты<sup>1</sup>.

В поведении армянских девушек приветствуются доброжелательность, уважительное отношение к старшим, друзьями и коллегами. По мнению А.О. Асряна существует некий кодекс «настоящей армянки», который включает в себя такие принципы, как знание этикета, языка, обычаев и традиций этноса<sup>2</sup>.

Среди самарских армянок эти требования выполняются с разной степенью соответствия идеалу. Если традиции и этикет, уважение к родителям и старшим прививаются в семье, то знание языка в большинстве случаев существует только в разговорной форме. В идеале армянская девушка должна во всем соглашаться с родителями, особенно в выборе места учебы, будущего супруга и т.д., в действительности, бывают случаи возражения своим родителям. Например, если семья настаивает на браке с молодым человеком, который, по мнению родителей, воспитан и у него хорошие родители, но при этом девушке он не нравится, то она может разругаться с родственниками, доказывая, что этот парень не достоин ее или у нее уже есть парень, с которым семья не знакома. Девушка даже может уйти тайно из дома с любимым человеком. Это бывает в тех случаях, когда ее избранник является не армянином по национальности, и родители выступают против данного брака. С этого момента ни один член семьи не будет с ней общаться, так как считается, что она предала родителей.

Среди самарских армян моноэтнические браки не только предпочтительны, но и обязательны, поскольку в данной семье дети будут воспитываться в соответствии с национальными традициями и обычаями. В межнациональном браке, вероятность того, что дети будут знать армянский язык и культуру, очень низкая, так как участие в воспитании детей принимают оба родителя.

Отношения армянских девушек с молодыми людьми до брака имеют ряд особенностей. Так как армянские девушки не посещают национальные мероприятия без сопровождения родителей или близких родственников, то в их окружении, как правило, оказываются армянские парни из числа друзей семьи, брата, сокурсников и коллег. Находясь постоянно в полиэтническом социуме, девушки также общаются с парнями другой национальности, при этом, ни одна девушка не позволит себе встречаться с парнем, которого не знает кто-либо из

---

<sup>1</sup> ПМА, 2012 г. Самара (Бабаян Л.Р., 1980 г.р., урож. Баку).

<sup>2</sup> Асрян А.О. Указ. соч. С. 29

сестер/братьев или подруг. Если же она общается с парнем другой национальности, и об этом не знают родители, то это может привести к тому, что узнав, родители (особенно отец) могут игнорировать присутствие дочери в доме<sup>1</sup>.

Другим существенным отличием от традиционного семейного уклада является то, что девушка сама вправе выбрать себе будущего мужа, не дожидаясь родительского решения. Если девушка познакомилась с парнем, то она с ним не будет появляться в обществе до того времени, пока не познакомит его со своими родителями и выслушает их мнение о нем. Если родители высказываются против общения с этим молодым человеком, приведя весомые аргументы, то девушка вправе прекратить общение с ним. Современная армянка свободна в выборе будущего мужа даже другой этнической принадлежности, если родители будут солидарны с ее выбором и сочтут его достойным их дочери. Однако эта степень свободы не распространяется на конфессиональные различия, так как считается, что они в дальнейшем порождают проблемы в воспитании детей и т.д.

В большинстве случаев после свадьбы молодые живут отдельно, если нет собственной квартиры, снимают жилье. Молодожены могут себе это позволить, если оба работают (обычно в брак вступают после двадцати лет), и доход семьи завит не только от супруга. Армянская женщина наравне с мужчинами имеют теперь собственный источник доходов, может водить машину, сама выбирать и покупать себе одежду. Экономическая самостоятельность способствует коренным изменениям в положении армянской женщины в семье, где она стала полноправным членом<sup>2</sup>.

Роль свекрови в семье самарских армян до сих пор значима: с ней советуются по семейным и хозяйственным вопросам, также могут ей пожаловаться на ее сына, на которого она всегда имеет влияние. Что же касается общения невестки со свекром, то оно не ограничено, может проходить наедине, к нему невестка может обратиться в любое время с различными просьбами. После свадьбы девушка может продолжать носить короткие юбки, платья и т.д. В настоящее время никаких запретов в общении со свекровью и свекром нет, к их мнению прислушиваются, но все-таки выбор остается за молодыми<sup>3</sup>.

Отношение с деверем также уже не регламентировано, общаться с ним можно всегда как при встрече, так и по телефону и не только при большом количестве родственников. Родственники мужа принимают молодую как свою, поэтому нет необходимости избегать общения с ними несколько лет или спрашивать на это разрешение. Она не считается для них чужой, для старшего поколения она как дочь, для сверстников – сестра. На праздники подарки для нее ничем не отличаются от подарков, для своих детей, сестер, ее приглашают на все семейные мероприятия. Наоборот, приветствуется постоянный контакт с ними, что способствует укреплению семьи и родствен-

---

<sup>1</sup> ПМА, 2012 г. Самара (*Торосян К.Ж.*, 1959 г.р., урож. г. Ахалкалакия).

<sup>2</sup> ПМА, 2012 г. Самара (*Бабаян Л.Р.*, 1980 г.р., урож. Баку).

<sup>3</sup> ПМА, 2012 г. Самара (*Торосян К.Ж.*, 1959 г.р., урож. г. Ахалкалакия).

ных отношений, так как в дальнейшем и их дети будут помогать друг другу<sup>1</sup>. При всей демократичности отношений в современном обществе, для армянской женщины главной остается семья, ее моральные и нравственные устои, воспитание детей в соответствии с традициями, поэтому многие армянки не работают, посвящая жизнь своим детям. Традиции переходят из поколения в поколения, например, праздновать Новый год всей семьей, посещать церковь, суметь приготовить на торжества и не только национальную еду и т.д. Вместе с детьми она посещает национальные мероприятия в городе, ходит в армянскую церковь по праздникам и в выходные дни. В семье общаются на родном языке, слушают традиционную музыку, смотрят армянские телеканалы.

Из вышесказанного мы можем отметить, что армянская женщина сильно изменилась за все эти годы, она выбирает работу в любой сфере, имеет свой бизнес, носит открытую одежду, водит автомобиль. Благодаря собственному доходу армянка приобрела относительную независимость в семье и обществе, что изменило и отношение к ней со стороны родственников. Армянская женщина в современном обществе имеет возможность реализовать свои способности, удовлетворить профессиональные и личные амбиции. Изменение общественного статуса сказалось на взаимоотношении с супругом, детьми. Женщина является полноправным членом семьи, которая теперь отвечает не только за чистоту и уют в доме, но и за ее экономическую состоятельность. При всем при этом армянская женщина никогда не теряет связи с большой семьей (родственниками). Она постоянно участвует во всех семейных мероприятиях, помогает ухаживать за больными и т.д.

Таким образом, роль женщины в армянской семье современного типа изменилась, что связано с полиэтничностью самарского региона, в котором на армянок большое влияние оказывает местное население. В XXI веке армянская девушка, женщина находится между двумя культурами. С одной стороны, она достаточно гармонично и комфортно существует в рамках этнокультурных традиций армянского народа, но, с другой стороны, быстрая интеграция армянок в мультикультурную среду, их «европеизация», через несколько лет может привести к потере понимания той роли, которая отведена женщине в армянском обществе.

© Агаджанян Л.А., 2012

УДК 94(470.57)

Ахатов А.Т.

### **Эволюция торговых отношений курганских башкир в XIX – нач. XX вв. в контексте трансформации их хозяйственной деятельности**

В прошлом любое этническое сообщество, даже если оно максимально обеспечивало себя всеми необходимыми продуктами и предметами домашнего и хозяйственного обихода, тем не менее, испытывало недостаток в тех

---

<sup>1</sup> ПМА, 2012 г. Самара (*Торосян К.Ж.*, 1959 г.р., урож. г. Ахалкалакия).

или иных видах продукции, одним из способов приобретения которых являлось развитие торговых отношений.

Имеющиеся источники позволяют сделать вывод, что у башкир торговля имеет достаточно глубокие корни, которые уходят еще в домонгольский период их истории<sup>1</sup>. После присоединения к Российскому государству торговые связи башкир с соседними регионами и другими народами усилилась. В конце XVII в. и особенно в XVIII в. территория современного Башкортостана постепенно включается в орбиту всероссийского рынка, хотя в целом экономические взаимоотношения были еще слабыми<sup>2</sup>. Во второй половине XVIII – первой половине XIX вв., торговые отношения и предпринимательство занимали важное место в системе занятий башкир<sup>3</sup>.

Торговля напрямую зависела от их хозяйственной деятельности, поскольку на продажу шла в основном избыточная продукция. На протяжении длительного периода времени, с момента присоединения и почти до начала XIX в. башкиры торговали в основном пушниной, медом, воском, хмелем и домашним скотом – в первую очередь знаменитыми «башкирскими» лошадьми<sup>4</sup>. Постепенно, по мере трансформации хозяйственного комплекса и увеличения в нем роли земледельческой и лесопромышленной отраслей хозяйства, с начала XIX вв. у башкир все большее значение в торговле стали занимать продукты земледелия и деревообработки. Со временем вышеуказанные статьи торговли выравнивались, и к середине XIX в. согласно отчету командующего Башкиро-мещерякским войском за 1851 г. башкиры торговали уже «лошадьми, скотом, хлебом, отчасти лесными изделиями и звериными шкурами»<sup>5</sup>.

Торговые отношения курганских башкир развивались в общем со всем башкирским населением русле, однако благодаря особенностям развития их хозяйства имели свою определенную специфику. Поскольку в хозяйственном комплексе башкирского населения современной территории Курганской области скотоводческая отрасль хозяйства доминировала на протяжении длительного периода времени и отсутствовали пчеловодство и деревообработка, долгое время они торговали, прежде всего, пушниной, лошадьми, крупным и мелким рогатым скотом, шкурами диких и домашних животных, шерстью овец, кошмой и т.д.

В первой четверти XIX в. некоторыми башкирами Сарт-Калмакской волости так же осуществлялась «продажа общественного леса в посторонние

---

<sup>1</sup> Мажитов Н.А., Султанова А.Н. История Башкортостана с древнейших времён до XVI века. Уфа, 1994. С. 277-279; Кузеев Р.Г. Историческая этнография башкирского народа. Уфа, 1978. С. 59, 61; Файзуллина З.Д. Предметы средневекового восточного импорта на Южном Урале // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа. Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию С. Н. Шитовой. Уфа, 2006. С. 137-139.

<sup>2</sup> Усманов А.Н. Добровольное присоединение Башкирии к Русскому государству. 2-е изд., испр. и доп. Уфа, 1982. С. 272-273.

<sup>3</sup> Шаяхметов Ф.Ф. Между Великой степью и оседлостью: процессы седентаризации башкир и распространения земледелия в XVII–XIX вв. Уфа, 2005. С. 129, 131.

<sup>4</sup> Кузеев Р.Г. Указ. соч. С. 59, 61; Рычков П. Топография Оренбургская, то есть: обстоятельное описание Оренбургской губернии. Ч. 1. СПб., 1762. С. 315, 319, 330; Усманов А.Н. Указ. соч. С. 272; Кулбахтин И. Н., Кулбахтин Н.М. Наказы народов Башкортостана в уложенную комиссию 1767–1768 гг. Уфа, 2005. С. 117.

<sup>5</sup> Центральный исторический архив Республики Башкортостан (далее ЦИА РБ). Ф. И.-2. Оп. 1. Д. 7150. Л. 16.

руки»<sup>1</sup>. Однако в дальнейшем наблюдавшийся по всему Челябинскому уезду «умножающиеся с каждым годом недостаток лесных материалов»<sup>2</sup> привел к тому, что находившийся в распоряжение башкир оставался в основном во внутриволостном пользование.

Вырученные деньги шли, прежде всего, на покупку серебряных и золотых украшений, а также таких запрещенных властями товаров как оружие, порох, свинец и т. д. которые привозилась в большом количестве на рынки гг. Троицк и Оренбург как российскими, так и азиатскими купцами<sup>3</sup>. Кроме того, все башкиры закупали в большом количестве кораллы, которые шли на украшения головных уборов – кашмау и калябаш, нагрудных украшений и т.д. о которых упоминали в своих работах многие исследователи и путешественники XVIII-XIX вв.<sup>4</sup> Однако, на многочисленных ярмарках и базарах, появившихся в большом количестве в конце XVIII – начале XIX вв., самым распространенным эквивалентом в обмене на скот, кожи и меха были фабричные ткани. К примеру, среди зауральских башкир проживавших в Шадринском уезде в начале XIX в. по словам очевидца, широкое распространение получила продажа и покупка «китайских, российских и иностранных шелковых, бумажных, суконных и других товаров»<sup>5</sup>.

В пореформенное время роль торгово-денежных отношений среди всех башкир усилилась, что было связано как с развитием капиталистических отношений вообще, так и с изменением их юридического статуса и уравниванием в правах с остальными жителями Российского государства.

Пункт 7, I главы I раздела «Положения о башкирах» от 14 мая 1863 г., прямо провозглашал право башкир «производить торговлю; открывать и содержать фабрики и разные промышленные, торговые и ремесленные заведения; записываться в цеха; производить ремесла в своих селениях и продавать свои изделия, как в селениях, так и в городах»<sup>6</sup>. В результате, во второй половине XIX в. все башкиры, в том числе и курганские все больше начинают втягиваться в торговлю, как на основе развития местного, так общеуездного, а через него и всероссийского уровня.

По мере развития земледельческой отрасли хозяйства среди курганских башкир в общем объеме товаров торговли все большее значение приобретает зерновая продукция. В 1868 г. совокупный объем продаж зерновых башкир Катайской волости (на 4455 чел.) достиг 26685 пуда, общей суммой в 9138,45 руб. В тот же год, в девяти башкирских населенных пунктах соседней Сарт-Калмакской волости (3783 чел.) было продано 57426 пуда зерна на общую сумму 19716 руб. (см. табл.).

---

<sup>1</sup> ЦИА РБ. Ф. И.-2. Оп. 1. Д. 1234. Л. 7 об.

<sup>2</sup> ЦИА РБ. Ф. И. 137. Оп. 1. Д. 13. Л. 2.

<sup>3</sup> Рычков П. Указ. соч. С. 325-329; Чулков М. Историческое описание российской коммерции. Т. VI. Кн. IV. М., 1786. С. 286.

<sup>4</sup> Никонорова Е.Е. О некоторых особенностях башкирского женского костюма XVIII-XIX веков // Башкирский край: Сборник статей. Выпуск 7. Уфа, 1997. С. 48-52.

<sup>5</sup> Шитова С. Н. Народная одежда башкир // Археология и этнография Башкирии. Т. III. Уфа, 1968. С. 132.

<sup>6</sup> Полное собрание законов Российской империи. Т. XXXVIII. Отд. 1-е. 1863. С. 443-444.

Таблица<sup>1</sup>

Количество проданного зерна в Катайской и Сарт-Калмакской волостях в 1868 г.

	Рожь		Ярица		Пшеница		Ячмень		Овес		Всего	
	пуд	руб.	пуд	руб.	пуд	руб.	пуд	руб.	пуд	руб.	пуд	руб.
Катайская	804	238	3071	902,25	18640	6892,2	-	-	4170	1344	26685	9138,45
Сарт-Калмакская	1010	303	8149	2424	32791	132224	2105	628	13371	3440	57426	19716
<b>Всего</b>	1814	541	11220	3326,25	51431	20116,2	2105	628	17541	4784	84111	29542,45

На продажу шли в основном четыре сельскохозяйственные культуры: рожь (озимая и яровая), пшеница, ячмень и овес, хотя в Катайской волости ячмень и не продавали вовсе. Значительную долю в торговле занимала прежде всего пшеница (61%), далее следовал овес (21%), рожь (15%), ячмень (3%). Средняя цена на разные культуры выглядели следующим образом – пшеница – 40 коп., рожь, ячмень – 30 коп., овес – 27 коп. Помимо зерновых в том же году жителями д. Зайнегабдиново было продано 28 пудов гречихи за 8 руб. 40 коп., и 15 пудов льна за 45 руб. жителями д. Килеево<sup>2</sup>.

Постоянный рост торговли зерном стимулировался возрастающим на него спросом. Как свидетельствуют официальные документы г. Челябинск занимал «видное место в Оренбургской Зауралье, главным образом по торговле хлебом, особенно пшеницей». В первое десятилетие XX столетия местными торговцами «скупалось ежегодно от 500 до 700 тыс. пуда только одной пшеницы»<sup>3</sup>.

Некоторую часть статьи доходов приносило и существовавшее на протяжении всего изучаемого периода времени рыболовство. В официальных документах 1880 гг. указывалось, что башкиры Челябинского уезда «в собственных своих озерах ловят рыбу на продажу, сбывают весь свой улов на ближайших же к ловле базарах»<sup>4</sup>. Определенное количество денег приносила так же продажа сена. В это же время жителями некоторых деревень Катайской волости было продано 176 возов сена на сумму 91 руб. Однако, из-за малого объема продаж сено не приносило существенного дохода. Покупателями башкирского сена являлись в основном жители соседних волостей. Внутри волости сено не продавали, а обменивали его на продукты, какие-либо товары кустарного промысла или отдавали за долги<sup>5</sup>.

Торговали они, главным образом, на местных базарах и ярмарках. Например, в 1868 г. в д. Бикбердино Сарт-Калмакской волости по вторникам существовали базары, а 1 марта и 1 октября проводились ярмарки, каждая из которых шла семь дней<sup>6</sup>. По мере развития земледелия и как следствие уве-

<sup>1</sup> Таблица составлена по: *Абрамовских Н.В.* История Сафакулевского района // История Курганской области (Далматовский, Каргапольский, Щучанский, Мишкинский, Альменевский и Куртамышский районы в досоветский период) Т. 5 / авт. К 10-летию Курганского областного общества краеведов. Курган, 1999. С. 243; *Щур В.М.* История Альменевского района // Там же. С. 324-332.

<sup>2</sup> Там же. С. 327, 329.

<sup>3</sup> Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. Настольная и дорожная книга для русских людей. Т. V. СПб., 1914. С. 491-492.

<sup>4</sup> Обзор Оренбургской губернии за 1885 г. Приложение к всеподданнейшему отчету. Оренбург, 1896. С. 7.

<sup>5</sup> *Щур В.М.* Указ. соч. С. 322, 323.

<sup>6</sup> *Абрамовских Н.В.* Указ. соч. С. 242-243.

личения товарного зерна башкиры обеих волостей стали выходить на торговлю общерегионального уровня. Имеющиеся документы свидетельствуют, что уже в 1870 г. жители Сарт-Калмакской и Катайской волостей наравне с башкирским населением этого же уезда из Метелевской, Чирлинской и Мухамекуловской волостей поставляли хлеб на рынки уездного центра<sup>1</sup>.

В развитие Зауралья большую роль сыграло строительство Транссибирской железнодорожной магистрали. Появление железнодорожных путей способствовало не только развитию региона в целом, но и развитию торговли в частности.

В начале XX в. в г. Челябинске происходила закупка хлеба, производимого по всему уезду, предназначенного для снабжения им жителей горных заводов, а так же золотых приисков, находящихся в Челябинском и в соседних Троицком, Верхнеуральском уездах. Кроме того, хлеб везли также в г. Троицк, на продажу его казахам<sup>2</sup>. Здесь же закупалась продукция скотоводства. В городе работали скотобойни (с убоем скота, преимущественно баранов, до 80000 голов в год) и кожевенные заводы (выделывающие до 50 тыс. кож ежегодно)<sup>3</sup>. Не случайно среди курганских в начале XX в. башкир появилась категория людей, именуемых в документах как «скотопромышленники». Обычно они закупали по низкой цене скот, затем откармливали его и перепродавали по высокой цене. Статистические данные за 1908 г. показывают, что особенно много было скотопромышленников в Сарт-Калмакской волости – 40. В то же время для сравнения, в Султанаевской волости было всего 4, а в соседней Карасевской волости 1 скотопромышленников<sup>4</sup>.

Существовавшие в прошлом сезонные ярмарки продолжали свою работу и в начале XX в. В 1916 г. в д. Абдульменево прошло 4 ярмарки: Иоанно-Богословская (с 24 февраля), Георгиевская (с 23 апреля), Успенская (с 15 октября) и Покровская (с 1 октября). Однако они постепенно начали терять свое значение, им на смену пришли постоянно действующие торговые лавки. В том же году в 41 башкирской деревни работали 31 торговых лавок, в том числе по три лавки в дд. Абдульменево, Бакаево и Аптыкаево Сапрт-Калмакской волости<sup>5</sup>.

Вырученные от продажи части урожая деньги уходили, прежде всего, на оплату налогов и приобретение необходимого товара одежду, продукты, чай, сахар и т.д.<sup>6</sup>. В конце XIX – начале XX в башкиры стали закупать сельхозтехнику – заводские плуги, сеялки и т.д. за которой ездили в Челябинск, в котором в начале XX в. «имелось много складов земледельческих машин и орудий»<sup>7</sup>. Развитие торговли во второй половине XIX в. и особенно в начале XX в. так же обеспечивало население чайной посудой, гончарными изделиями, металлической утварью кустарного и фабрично-заводского производства.

---

<sup>1</sup> Бикбулатов Н.В., Мурзабулатов М.В. Земледелие зауральских башкир в XIX – начале XX в. // Этнография Башкирии. Уфа, 1976. С. 106.

<sup>2</sup> Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Т. 8. Ч. 2. СПб., 1901. С. 165-167.

<sup>3</sup> Россия: Полное географическое описание нашего Отечества. С. 491.

<sup>4</sup> Янгузин Р.З. Хозяйство башкир дореволюционной России. Уфа, 1989. С. 146.

<sup>5</sup> Список населенных мест Челябинского уезда. Челябинск, 1916. С. 56-60, 123-131.

<sup>6</sup> Абрамовских Н.В. Указ. соч. С. 243.

<sup>7</sup> Россия: Полное географическое описание нашего Отечества. С. 490.

Покупались так же среднеазиатская посуда: кумганы, медные подносы и та-зы, чайники и многое другое<sup>1</sup>.

Таким образом, развитие торговых отношений башкирского населения современной территории Курганской области в XIX – начале XX вв. проходило в общем русле со всем башкирским населением, однако имело свою определенную специфику, связанную с особенностями развития их хозяйства. Поскольку до середины XIX в. в хозяйственном комплексе курганских башкир скотоводческая отрасль хозяйства доминировала на протяжении длительного периода времени и отсутствовали подсобные отрасли хозяйства – пчеловодство и деревообработка, долгое время они торговали, прежде всего животноводческой и охотничьей продукцией. По мере развития земледельческой отрасли хозяйства среди курганских башкир с середины XIX в. в общем объеме товаров торговли все большее значение приобретает зерновая продукция.

© Ахатов А.Т., 2012

УДК 002+39(4/9)

Баянова А.Т.,  
Меняев Б.В.

### **Книга как сакральный предмет в духовной культуре калмыков\***

Проблема сохранения книжной культуры – одна из наиболее актуальных в последние десятилетия. Книга – едва ли не самый яркий выразитель достижения любой нации в процессе ее социально-экономического и культурного развития. Именно книга фиксирует наличие языка, историю, традиции народа. Будучи одним из основополагающих факторов развития национального самосознания, книга в то же время является и продуктом проявления национального самосознания.

Осмысливая книжную культуру калмыков, необходимо отметить его многовековую историю, полную замечательных традиций. С принятием буддизма в середине XVII века калмыки создали национальную письменность, известную как «ясное письмо». В ходе активной деятельности национальной монашеской общины по переводу многочисленных буддийских сочинений был создан особый литературный язык. Духовная словесность того времени имела одну важную особенность. Письменность сама по себе не имела определяющей коммуникативной значимости, поскольку широко известные и распространенные произведения в большинстве своем не читались, а слушались. Тем не менее, книга воспринималась калмыками как вотивный предмет, обладающий защитной силой.

Цель данной статьи – культурологическое исследование процессов сакрализации книги. Прежде всего, уясним, что же понимается под словом «сакральный» и что может быть объектом сакрализации.

---

<sup>1</sup> Курганские башкиры: Историко-этнографические очерки. Уфа, 2002. С. 135.

\* Работа выполнена по проекту РГНФ №12-34-01343 «Книга в культуре калмыков: от рукописной сутры до современной книги».

В социологическом словаре слово «сакральный» (от лат. «sacred») трактуется как «нечто, внушающее чувство благоговейного страха или почтения верующим, придерживающимся одного набора религиозных положений», в философском энциклопедическом словаре (от лат. «sacrum» - «священное») – наделение предметов, вещей, явлений «священным» (в религиозном понимании) содержанием, подчинение политических институтов, социальной и научной мысли, культуры и искусства, бытовых отношений религиозному влиянию<sup>1</sup>.

У многих кочевых народов вплоть до настоящего времени сохранилось отношение к горам, пещерам, огню, воде как к сакральным местам и предметам. Объектами сакрализации выступали не только природные объекты и силы, сверхъестественным качеством наделялись вещи и явления, с которыми они сталкивались в повседневном бытии.

Истоки сакрализации книги уходят своими корнями в глубину столетий, когда зародилось религиозное сознание. С появлением первых рукописей наблюдается наделение человеком книги сверхъестественными качествами. Она становится объектом исключительной значимости и непреходящей ценности, и на этом основании требовала благоговейного к себе отношения с присущими ему символами и ритуальными действиями.

Магическая сила книги заключалась в том, что ею можно было излечиться, получить благословение и помощь в трудные моменты жизни. «У них есть такие чудные книги, силою которых и беззаконники освобождаются от достойного истязания, если они только в жизни своей прилежно читали, или списывали, или с собою носили. Одна из таких книг называется «Непоклётое откровение» (Дордже Джодбо) или Джобдово таинство. Хотя содержание сей книги мне неизвестно, однако рассказывали мне ее чудеса, что она прогоняет болезни, продолжает жизнь, сокращает духов и освобождает от тягчайшего адского мучения», – отмечал П.-С. Палас, описывая свои наблюдения во время путешествия по Калмыцкой степи<sup>2</sup>. Приписывание чудодейственных сил книге характерно именно для кочевых народов, исповедующих буддизм. Как пишет монгольский историк Ш. Бира, верующим внушали, что книга «обладает чудесным свойством по отношению к тому, кто ею владеет, неважно, умеет человек читать или нет»<sup>3</sup>.

Наделение книги свойством святости требовало соответственно и особого отношения к ней как к сакральному предмету. Прикосновение книги к голове или лбу воспринималось человеком актом почитания и уважения религиозного содержания книги – «ном», но при этом книгопочитание отличалось от богопочитания («...перед богом... молились, а перед книгой – благоговели»<sup>4</sup>. Человек, берущий книгу в руки, обычно «целует и прикладывает ее к голове»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 564-565.

<sup>2</sup> Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч.1. СПб., 1778. С. 514.

<sup>3</sup> Бира Ш. Из истории монгольской культуры // Альманах библиофила. Вып. 24. Книга Монголии. М., 1988. С. 22.

<sup>4</sup> Гудэв Л. Старые и новые друзья книги в Монголии // Альманах библиофила. Вып. 24. Книга Монголии. М., 1988. С. 78.

<sup>5</sup> Терещенко А. В. Улус хошотский или хошоутовский // Московитянин. Т. 1. №1-2. Отд. VII. М., 1854. С. 62.

Значимость книги для калмыков подтверждает и тот факт, что во многих эпических произведениях герои изъявляют желание родиться в будущем «листом святого писания». Книга для кочевников никогда не была объектом продажи. Ее могли преподнести в дар. Книгу никогда не оставляли открытой. А. Павлов, путешествовавший по России в первой половине XIX века, писал: «Тщательно скрывают свои книги, писаныя на тангутском языке; никогда не читают их при посторонних людях и не обнаруживают пред ними своих суждений»<sup>1</sup>. Особо почетным и благим деянием считалась переписка религиозных книг. Считалось, что таким образом человек зарабатывает позитивную карму, улучшает свою судьбу.

Кочевой образ жизни, традиционный для монголоязычных народов, предполагал постоянную смену места обитания. Сезонная миграция кочевников сопровождалась перевозкой домашнего скарба. Книги как предмет особо почитаемый перевозились только на белых верблюдах. Для калмыков белый цвет тоже является сакральным, божественным. Он символизирует чистоту помыслов, благополучие, привлекает добрых богов и отпугивает злые силы. Об этом П.-С. Паллас пишет: «...Одногорбые белые верблюды, коих они бурхарскими называют, употребляют только для возки духовных книг, истуканов, то есть бурханов и прочих по их закону священных вещей. Все такие вещи укладываются в телегу, которые ведут белые верблюды»<sup>2</sup>.

Особо следует остановиться на том, где и как хранились книги. В кибитке у калмыка книге отводилось самое почетное место – на северной стороне стены в сундуке или на комодке, на котором располагался домашний алтарь. «Около алтаря хранятся священные книги, писанные золотом; они состоят из длинных и узких листов, по краям коих изображения святых»<sup>3</sup>.

Книгу хранили в матерчатой обертке, представляющую собой обычно прямоугольный кусок ткани, в хурульных библиотеках предпочтительно желтого или оранжевого цвета (кстати, эти цвета тоже носят элемент сакральности у калмыков). К одному из уголков ткани пришивали тесьму для завязывания. Обертывали книгу определенным образом: ложили по диагонали, заворачивали с трех углов и обматывали тесьмой «четвертого уголка». На домашнем алтаре книги могли заворачивать в несколько разноцветных тканей, и чем более их, тем «более выражается усердие, и оно ценится наравне с жертвоприношением»<sup>4</sup>.

У монголов такую обертку книги называли «баримтаг», что означает «святая одежда». Книги можно было хранить и между двумя дощечками, которые тоже завязывали тесьмой или веревкой. Нередко книги хранили в деревянных ящиках из тонких досок, которые обычно лакировали или раскрашивали краской, расписывали различными орнаментами. В крупных монастырях с большой библиотекой книгам отводили отдельные здания или же они хранились в центральной части храма. У А. М. Позднеева об этом говорится так:

---

<sup>1</sup> О калмыках, кочующих по Астраханской степи. Сочинение путешествовавшего по России с 1824 по 1835 год А. Павлова. СПб, 1845. С. 45.

<sup>2</sup> Паллас П.С. Указ. соч. С. 482.

<sup>3</sup> Терещенко А. В. Указ. соч. С. 62.

<sup>4</sup> Терещенко А. В. Указ. соч. С. 62.

«...и только по стенам располагаются иногда в шкафах, а иногда в особого рода поставцах, имеющих форму наших этажерок, священные книги»<sup>1</sup>.

Книги в хуральных библиотеках складывались одна на другую, или клали на полках так, чтобы была видна та сторона, где можно было прочесть название книги. Особую традицию составляли не только способы хранения, но и так называемое «оживление» книги. Буддийские священнослужители периодически приглашались в дом для чтения вслух молитвенных книг. Считалось, что таким образом происходит «пробуждение» содержания книги, которое приносит в свою очередь благо, счастье и покой для семьи.

Буддийские религиозные книги составляли особую и значительную часть книжного репертуара. Морально-этическая концепция буддизма выражалась в основных произведениях канона – сутрах и шастрах, которые хранились в монастырских библиотеках. Там же находились сочинения по истории буддизма, жизнеописания монахов, образцы духовной поэзии и т.д. На домашних алтарях находились в основном молитвы. Огромной популярностью среди калмыков пользовалась молитва принятия обета Прибежища («Иткл»). По мнению А. М. Позднеева, текст молитвы «можно слышать при каждом богослужении», и он имелся «не только у каждого ламы, но и почти в доме каждого простолюдина»<sup>2</sup>.

Ее предписывалось читать трижды в светлое и трижды в темное время суток. Магическую силу книги ощущали верующие и при отправлении церковных служб. Буддийские священники пользовались рукописными молитвенниками, в которых были особые заклинания («...они имеют особливые обряды и...заклинания, тарни называемая, которые ...имеют силу исцелять от всякой болезни»)<sup>3</sup>. Как и во многих странах Востока, у калмыков были и собственно магические и гадательные тексты: «Ни один жрец ламайской веры не может быть без звездочетных книг, из коих должен он предсказывать счастливые дни и часы для всякого дела. ...Сказывают, что они имеют такую книгу, из которой предвещают, смотря по полету некоторых птиц»<sup>4</sup>. Так называемые зурхачи-астрологи по своим рукописным книгам определяли даты свадеб, похорон, толковали сны.

Таким образом, сакрализация книги, смысл и назначение культового действия которой заключается в наделении ее свойством святости и сверхценности, была и есть одна из основных черт книжной культуры калмыков.

© Баянова А.Т., 2012

© Меняев Б.В., 2012

---

<sup>1</sup> Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Элиста, 1993. С. 101.

<sup>2</sup> Там же. С. 310.

<sup>3</sup> Паллас П.С. Указ соч. С. 518.

<sup>4</sup> Там же. С. 519.

**Анализ пространственных данных в современной археологии:  
некрополи эпохи раннего средневековья южной части  
уфимского полуострова**

*Введение.* На современном этапе развития археологической науки наблюдается тенденция широкого применения информационных технологий при решении различного рода исследовательских задач. Их синтез с традиционными археологическими методами исследования, позволяет получить более полную информацию о содержании и специфике археологического материала. Одним из наиболее динамичных направлений в археологической науке последних лет стало развитие метода компьютерного картографирования археологических объектов. Это способствовало возникновению исторической геоинформатики, абсолютно новой области прикладной исторической информатики<sup>1</sup>. Помимо картографирования, данное направление предусматривает решение более сложных задач, базирующихся на системе пространственно-временного моделирования (граф гравитационного анализа). Успешное решение таких задач непосредственно связано с использованием технологий географических информационных систем (ГИС-технологий).

Применение ГИС-технологий в процессе изучения археологических памятников Уфимского полуострова приобретает большую значимость, в силу расположения большинства объектов археологического наследия на территории современного мегаполиса. Настоящий проект является первой попыткой использования ГИС-технологий при изучении археологических объектов расположенных на территории Республики Башкортостан.

В пределах Уфимского полуострова известно о расположении более 50 памятников археологии. Среди них ярко выделяются крупнейшие древние некрополи – Ново-Уфимский могильник, «уфимские погребения», могильник «Правая Белая», Глумилинские, Дежневские курганы и др., а также поселенческие комплексы – Дудкинское I селище, Ручейное I селище, селище Воронки, «Чертово городище», городища Уфа I, II, III, IV и др. Преобладающая доля археологических памятников, зафиксированных на территории Уфимского полуострова, представлена погребальными комплексами (курганные и грунтовые могильники).

По мере накопления материалов и сведений о памятниках археологии, возникает ряд проблем связанных с привязкой поселенческих и погребальных комплексов, их культурно-хронологической атрибуцией и пространственном распределении. Другой проблемой выступает определение границ

---

<sup>1</sup> Владимирова В.Н. Историческая геоинформатика: геоинформационные системы в исторических исследованиях. Барнаул, 2005.

объектов в пределах плотной городской застройки и переход от точечного учета находок к площадному. Последнее приобретает немаловажное значение при ведении градостроительного планирования городской черты города Уфа.

Первые попытки картографирования памятников археологии в масштабах Уфимского полуострова были предприняты Р.Б. Ахмеровым<sup>1</sup>. На схематическую карту полуострова, без учета топографической ситуации и имеющейся городской застройки, были позиционированы все известные, на тот момент, археологические объекты. В итоге Р.Б. Ахмерову удалось выделить в черте города два крупных могильника. Следующим опытом картирования археологических объектов Уфы стала карта культурного и природного наследия города Уфа<sup>2</sup>, несущая в себе справочную и иллюстративную нагрузку.

*Методика.* На первоначальном этапе нами была проанализирована имеющаяся в научной и научно-справочной литературе, а также источниках информация о точном позиционировании объектов в пределах Уфимского полуострова. Для каждого типа памятников археологии была разработана система условных знаков, которые четко выделяются на карте. В связи с отсутствием, для большинства объектов, географических координат позиционирование носило условный характер. В то же время, за счет использования адресного плана и схемы рельефа участка, точность позиционирования, в некоторых случаях, удалось довести до 10 м.

Далее все собранные сведения были перенесены на электронную топографическую карту города. Картографирование произведено в геоинформационной системе «Историко-культурное наследие Республики Башкортостан» (ГИС ИКН РБ), представляющей собой электронную, векторную топографическую карту масштаба 1:25 000 со слоями, характеризующими топографическую ситуацию. Система позволяет видеть на карте, как по отдельности, так и в совокупности слои, определяющие рельеф, отметки высот, строения, адресный план, гидрографию и пр. Такого рода визуализация позволяет, например, видеть памятники города Уфы в пределах современной застройки (слои строения, адресный план и т.д.), оценивать топографическую ситуацию (слой рельеф и гидрография) или видеть совмещенную ситуацию.

Для каждого памятника археологии заполнялась семантическая таблица, включающая в себя название памятника или порядковый номер погребения, тип памятника, датировка, культурная принадлежность, ориентировка погребения. Каждая таблица с признаками сводилась к единой базе данных памятников археологии Уфимского полуострова.

Картографирование и заполнение семантических таблиц позволило нам совместить археологическую и географическую информацию в единую

---

<sup>1</sup> Ахмеров Р.Б. Уфимские погребения IV-VII вв. н.э. и их место в древней истории Башкирии // Древности Башкирии. М., 1970. С. 161-193.

<sup>2</sup> Карта «Уфа. Культурное и природное наследие». Масштаб 1:28 000. М.: Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева; Научно-производственный центр по охране и использованию недвижимых объектов культурного наследия РБ, 2006. 1 л., многокрасочная.

структуру. Путем построения общих пространственных запросов в системе ГИС ИКН РБ нами были получены предварительные сведения о распределении объектов культурного наследия в пределах изучаемой территории.

*Общая характеристика по результатам картографирования.* Проанализировав полученную географическую и археологическую информацию, южную часть Уфимского полуострова можно условно разделить на две части – западную и восточную, границей между которыми проводим по руслу р. Сутолока. В западной части полуострова располагается двенадцать поселенческих памятников, учитывая городища, селища и отдельные участки местонахождения культурного слоя, а также тридцать объектов, относящихся к погребальным объектам (курганные, грунтовые могильники, одиночные и парные погребения).

Восточная часть полуострова менее насыщена. В этой части полуострова располагается пять поселенческих памятников (городища и селища) и четыре погребальных объекта<sup>1</sup>.

*Результаты.* Работы по картографированию и позиционированию единичных и групповых погребений на территории западной части Уфимского полуострова позволяет прийти к выводу о существовании здесь в древности нескольких могильников (рис. 1, 2).

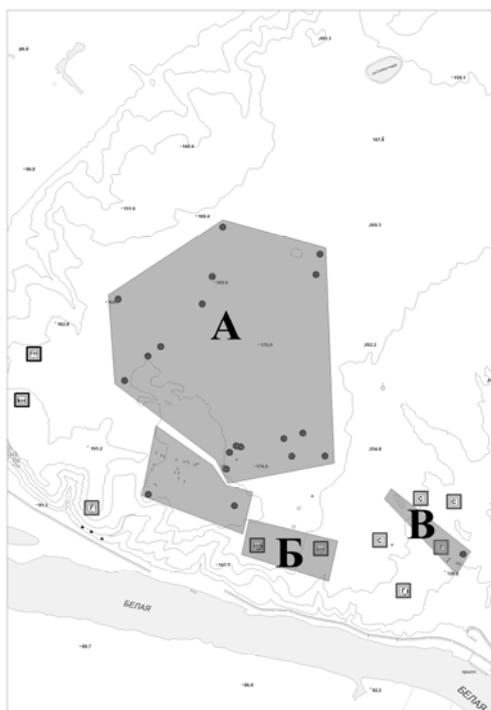


Рис. 1. Ландшафтная карта-схема расположения раннесредневековых некрополей в южной части Уфимского полуострова



Рис. 2. Карта-схема расположения раннесредневековых некрополей в южной части Уфимского полуострова (с учетом современной городской застройки)

<sup>1</sup> На данной стадии реализации проекта, внимание акцентируется на раннесредневековых погребальных комплексах западной части Уфимского полуострова.

Первый и наиболее крупный могильник «А» (рис. 1, 2; А) выделяется на основании картирования более 38 погребений, соотносимых, в большинстве своем, с носителями турбаслинской археологической культуры. Данные захоронения выявлены в ходе городской застройки в исторической части города Уфа. Предварительные границы курганно-грунтового могильника очерчены и проведены по самым крайним погребениям, – от ул. Пушкина до ул. Аксакова. Примечательно, что границы раннесредневекового могильника, занимая тыльную, относительно ровную часть полуострова, вплотную подступают, но не нарушают контуры Новоуфимского грунтового могильника эпохи раннего железного века (контуры Новоуфимского грунтового могильника были выделены еще Р.Б. Ахмеровым – *авт.*)<sup>1</sup>.

Отдельно выделен некрополь «Б», где в разные годы фиксировались богатые захоронения, совершенные под курганными насыпями (рис. 1, 2; Б) – участок от входа в парк Салавата Юлаева, далее по ул. Тукая до Дома Правительства Республики Башкортостан. Курганы в древности занимали край высокой террасы правого берега р. Белой. Обнаруженный здесь богатый сопроводительный инвентарь, вероятно, указывает на расположение здесь некрополя родоплеменной знати, функционирующий параллельно, но отдельно от курганно-грунтового «рядового» могильника «А».

Кроме того, отдельно выделен участок территории городища Уфа-II и нынешнего парка культуры и отдыха им. С.Т. Аксакова (рис. 1, 2; В). В 50-х гг. XX в. на данной территории было выявлено до 18 погребений. Отметим, что большая часть погребений совершенны в культурном слое городища Уфа-II. Данный факт, вероятно, свидетельствует о временном затухании жизни на городище, когда территория цитадели и прилегающая зона превратилась в составную часть крупного курганно-грунтового раннесредневекового могильника «В», который ранее сосуществовал с городищем. Более того, скудные сведения об особенностях погребального обряда и наборе сопроводительного инвентаря, позволяют прийти к заключению о наличии на данной территории смешанного турбаслинско-бахмутинского некрополя<sup>2</sup>. Возникновение и функционирование в эпоху раннего средневековья крупных могильников в южной части Уфимского полуострова, необходимо связывать с близко расположенными поселенческими комплексами, – городища Уфа II–III. Мощность культурного слоя на этих памятниках достигает 3-4 м, что указывает на длительный период жизни городищ и густонаселенность рассматриваемого района.

---

<sup>1</sup> Ахмеров Р.Б. Новый Уфимский могильник ананьинско-пьяноборского времени (По данным исследований 1952-1956 гг.) // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. Вып. XVIII. М., 1952. С. 156-167.

<sup>2</sup> Бахшиев И.И., Насретдинов Р.Р. Погребения на территории городища Уфа II: к вопросу о «длинной» хронологии памятника // Феномен Евразийства в материальной и духовной культуре, этнологии и антропологии башкирского народа. Материалы Всероссийской научно-практической конференции, проводимой в рамках разработки 7-томного издания «История башкирского народа» (Уфа-Сибай, 27-29 мая 2009 г.). Уфа, 2009. С. 33-37.

Таким образом, геоинформационный анализ позволил предварительно выделить и очертить контуры раннесредневековых некрополей южной части Уфимского полуострова, что, в перспективе позволит наметить основные направления градостроительного планирования исторического центра города Уфа. Кроме того, становится очевидным, что реальная структура и свойства различных составляющих древнего культурного ландшафта Уфимского полуострова значительно сложнее, чем это предполагалось ранее.

© Бахшиев И.И., 2012

© Насретдинов Р.Р., 2012

© Бахшиев Р.И., 2012

УДК 930

Бубнель Е.В.

### **Сведения средневековых западноевропейских письменных источников о «Magna Hungaria» («Великой Венгрии»)\***

Средневековые европейские авторы о происхождении мадьяр сообщают достаточно скудные сведения. Первый из собственно венгерских источников, который содержит сведения о происхождении мадьяр – Геста Венгерского Анонима или Магистра П., представляющая собою анонимное повествование на латинском языке. Создано данное произведение было в XIII веке, автор которого именуется нотариусом венгерского короля Белы. Большая часть исследователей считает его секретарем короля Белы III<sup>1</sup>.

Данный источник был создан с целью обоснования прав венгерской элиты на владение занимаемыми ими землями в Паннонии. Сам автор Гесты Венгерского Анонима не скрывал своего стремления написать историю элиты<sup>2</sup>. В источнике прослеживается эта линия обоснования роли аристократии в венгерском обществе и доказательство, что венгерский монарх является первым среди равных. Источник в своем повествовании охватывает период конец IX – вторая половина XI века. Геста (Хроника) Венгерского Анонима, согласно мнению большинства исследователей датируется концом XII – началом XIII веков. Она содержит 57 глав, десять из них посвящены истории мадьяр до «обретения родины»<sup>3</sup>.

---

\* Публикация статьи проведена при финансовой поддержке Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009-2013 годы – «Проведение научных исследований коллективами научно-образовательных центров в области гуманитарных наук». Тема НИР: «Этноконфессиональная история и языковое наследие народов Урала» (Государственный контракт от 30 ноября 2010 г. № 14.740.11.0772)

<sup>1</sup> Габор Д., Овчинникова Б. Протовенгры на Урале в трудах венгерских и российских ученых. Екатеринбург, 2008. С. 12; Эрдели И. Извлечения из хроники Венгерского Анонима // Вопросы Археологии Урала, Ижевск, 1967. С. 167.

<sup>2</sup> *Scriptores Rerum hungaricum.* (SRH)Tempore ducum regumque Stirpis Arpadinae Gestarum. Edendo operi praefuit Emericus Szentpetery V I-II. Вр. 1999. V. II. P. 34

<sup>3</sup> Ibid.

В седьмой главе Хроники Венгерского Анонима («Книга магистра П., нотариуса короля Белы о делах хунгаров»), переведенной В.П. Шушариным на русский язык сообщается, что «в 884 году от воплощения господина, как написано в летописях, семь старейшин, которые называются «Хентумогер» двинулись со скифской земли к западу, среди них был предводитель Алмуш, сын Угека из рода короля Магога, муж доброй памяти, господин и советник их со своей женой и сыном Арпадом... вместе с великим множеством союзных народов... перешли реку Этил на бурдюках по способу языческому и не нашли никаких городов или населённых мест...»<sup>1</sup>. В данном случае упоминается сюжет о восточном происхождении мадьяр. Восточную прародину мадьяр автор именует словом «Хентумогер», называет и имя вождя мадьяр<sup>2</sup>. Геста Венгерского Анонима не использует термин «Magna Hungaria», в нем восточная прародина именуется «Дентумогер»<sup>3</sup>.

В другом источнике, составленном примерно в 1285-1290 гг. – Хроника Шимона Кезаи, подробно излагается сюжет о родстве мадьяр с гуннами в первой части данного труда, которая называется «Гуннская история». Автор ее – нотариус венгерского короля Ласло IV (1272-1290 гг.). Во второй главе данного труда «Скифия», используются топонимы «Денту» и «Могор» – согласно источнику Barsatia, Dencia et Magoria.<sup>4</sup> Возможно Barsatia – это Башкирия, а Dencia et Magoria – скорее всего тождественный Дентумогеру термин – как и в Гесте Анонима<sup>5</sup>. Еще один источник «Композиции венгерских хроник» также выделяет три части так называемой «Скифии»: Bascardia, Bencia et Magorica<sup>6</sup>.

Таким образом, ранние венгерские источники, сохранили сведения о более ранней территории проживания венгров далеко на Востоке – «Великой Венгрии», которая в соответствии с данными сведениями и явилась их прародиной. Но часть соплеменников, согласно этой легенде осталась на Востоке. В XIII веке с целью найти этих оставшихся на территории далекой прародины, и обратить их в христианство была отправлена миссия, которую возглавил доминиканский монах Юлиан.

В Венгрии 1220 года, одной из главных своих задач Орден доминиканцев ставил миссионерскую деятельность среди язычников. Однако точно неизвестно, какой фактор здесь сыграл решающую роль: вышеуказанная цель или то, что монарх Венгрии и Папская курия хотели исследовать удаленные восточные районы, из которых в это время пришли очень тревожные вести. Известия о вторжении ранее неизвестных европейцам монголо-татарских орд, одержавших победу над объединенным войском русских и половцев, стало для папского престола и венгерского герцога, а позднее короля Белы IV, владения которого граничили с русскими княжествами неприятным сигналом. Таким образом,

---

<sup>1</sup> Шушарин В.П. Русско-венгерские отношения в IX в. // Международные связи России до XVII в. М., 1961. С. 136

<sup>2</sup> Габор Д., Овчинникова Б. Указ. соч. С. 23

<sup>3</sup> SRH.

<sup>4</sup> SRH I. С. 146.

<sup>5</sup> Габор Д., Овчинникова Б. Указ. соч. С. 23

<sup>6</sup> SRH I. P. 253.

миссия монаха Юлиана преследовала целью помимо религиозных и торговых причин, выяснение военно-политической атмосферы в регионе.

Из дошедших до нас материалов известно, что еще до экспедиции Юлиана в 1232 году состоялась миссия монаха-доминиканца Отто с тремя братьями с целью поиска восточных венгров, но вернулся только он. Он сказал, что венгры были найдены на Кавказе. По поручению короля Андраша II Юлиан и его спутники отправились в путь. По поручению герцога Белы следуя инструкциям Отто, в мае 1235 со своими спутниками, Юлиан на лошадях, отправился в путь. В течение месяца они через Секешфехервар, Печ, Белград, Софию, Филиппополь и Адрианополь, добрались до Константинополя. Через Константинополь они отправились в Крым, а оттуда добрались до страны алан, находившейся к северу от Кавказа. После шестимесячного простоя Юлиан и его помощник Герхард продолжали путешествие только вдвоем. Более одного месяца продолжался их путь на север через пустыню, когда, наконец, они прибыли в город под названием Bundas. Оттуда они пошли в другой город, где Герхард скончался.

После этого Юлиан поехал к волжским болгарам и однажды в большом их городе встретился с одной венгерской женщиной, которая сообщила ему долгожданные сведения. В двух дневках (4-5 дней пешком), он нашел восточных венгров на берегу реки Итиль. Язык их он понял и основательно расспрашивал их. После того, как Юлиану стало известно, что татары, находившиеся поблизости, готовятся к новому военному походу, целью которого было завоевание немецкой земли, он решил немедленно возвратиться домой. По совету восточных венгров, более коротким путем, затрагивая землю мордвин, Руси и Польши, Юлиан вернулся в Венгрию.

Отчет о первом путешествии Юлиана подготовил в письменном виде его брат по ордену и начальник Рихард. Отчет этот послали в Рим, а потом в 1236 году был направлен в Рим и Юлиан. В 1237 году он вновь отправился к восточным венграм через Русь, но дошел только до Суздаля; дело в том, что татары между тем уже разрушили поселение восточных венгров, часть которых, спасаясь бегством на запад, сообщила сведения Юлиану об опустошении страны и о том, что татары готовятся к нападению на русские княжества<sup>1</sup>.

От суздальского князя ему стало известно, что татары готовятся покорить и завоевать Венгрию и территорию, находящуюся за Римом. Этот план подтвердило перехваченное князем татарское письмо, которое адресовалось венгерскому королю и в котором те требовали от Белы IV, чтобы он покорился татарскому князю. Это письмо получил Юлиан и отправился на родину, чтобы известить своего короля о надвигающейся опасности.

О втором своем путешествии Юлиан сам сделал отчет под заглавием «Письмо о жизни татар». Кроме отчета Юлиана имеется и отчет Рихарда, в котором приводятся сведения в первую очередь религиозного плана: в особенности верования народов, проживающих на пройденных за время путеше-

---

<sup>1</sup> Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII-XIV вв. о татарах и восточной Европе // Исторический архив. 1940. С. 77-78.

ствия территориях, перспективы распространения христианства. Оба данных источника были переведены на венгерский язык L. Bendefy. На русский язык перевод осуществил Л. Аннинский. Географическое определение «Magna Hungaria» на основе отчета Рихарда неоднозначно. Из него выясняется, что Юлиан в одном большом городе волжских болгар нашел женщину-венгерку, которая рассказала, что отсюда в двух дневках пути, на берегу большой реки есть поселение восточных венгров, и по соседству с ними живут татары.<sup>1</sup>

Письмо Юлиана относительно татарских завоеваний повествует о том, что татары после победы над «Magna Hungaria», продвигаясь на запад, одержали победу над волжскими болгарами, мордвинами. На основе этого утверждения можно предположить, что территория «Magna Hungaria» располагалась, очевидно, только на востоке от Волги. И хотя в западноевропейские и венгерские географы предполагали, что поселения восточных венгров были на западе от Волги, – ведь в донесении Рихарда нет сведений о том, что Юлиан переправился через Волгу, – эта точка зрения едва ли имеет силу: в донесении Рихарда не упоминается переправа ни через какую реку. Данные известия не сохранились в Венгрии, они известны были только в Риме и стали частью западноевропейской историографии.

Суммируя вышесказанное, согласно сведениям венгерских путешественников «Magna Hungaria» нужно искать непременно к востоку от Волги. После нашествия на Восточную и Центральную Европу монгольской орды (1236-1241 году) в пространственном восприятии западной письменной традиции изменилось географическое местоположение «Великой Венгрии»: она была перемещена в Волжско-Уральский регион (в Башкирию). Это первое упоминание «Великой Венгрии» относительно Приуралья еще прослеживается в отчете Рихарда. Вскоре версия о местонахождении «Magna Hungaria» в Приуралье из венгерской письменной традиции попала в западноевропейскую литературу и стала распространяться во второй половине XIII века.

Плано Карпини, посол Папы Римского Иннокентия IV, упоминает о баскартах (башкирах), то есть Великой Венгрии: «С севера же к Комании, непосредственно за Руссией, Мордвинами и Билерами, то есть великой Булгарией, прилегают Баскарты, то есть великая Венгрия; за Баскартами Пароситы»<sup>2</sup>, жившие от них «дальше к северу»<sup>3</sup>. Великая Венгрия помещена между булгарами и обитателями степного Заволжья.

Гильом де Рубрук, фламандский монах-франсисканец, по поручению французского короля Людовика IX в 1253 г. проезжавший через Волго-Уральские степи в ставку Великого хана сообщает: «Проехав 12 дней от Этилии, мы нашли большую реку, именуемую Ягак; она течет с севера из земли Паскатири и впадает в вышеупомянутое море. Язык Паскатири и Венгров – один и тот же; это – пастухи, не имеющие никакого города; страна их

---

<sup>1</sup> Шушарин В.П. Ранний этап этнической истории венгров. М. 1997. С. 159

<sup>2</sup> Плано Карпини. История монголов. Путешествие в Восточные страны. Перевод А.И. Малеева. М., 1957. С. 25.

<sup>3</sup> Там же. С. 50

соприкасается с запада с Великой Булгарией. От этой земли к востоку по упомянутой северной стороне нет более никакого города. Поэтому Великая Булгария – последняя страна, имеющая город ... То, что я сказал о земле Паскатири, я знаю через братьев проповедников, которые ходили туда до прибытия Татар, и с того времени жители ее были покорены соседними Булгарами и Саррацинами, и многие из них стали Саррацинами»<sup>1</sup>.

Рубрук называет Моксель, великую Булгарию и Паскатири, т. е. великую Венгрию, в числе стран северной стороны, которые повинуются татарам. Страна Паскатири «соприкасается с запада с Великой Булгарией»<sup>2</sup>. В то же время некие бедные народы, живущие в северной стороне, соприкасаются на западе «с землю Паскатири, а это – Великая Венгрия»<sup>3</sup>. Что важно заметить, ни Плано Карпини, ни Рубрук не интересовались особенно географическими реалиями территорий, через которые они проезжали. Поэтому единственными координатами, указывающими на то, что речь идет об Урало-Поволжье, в их сочинениях являются Волга (Итиль) и Урал (Яик). Соответственно, и расселение приуральских народов (в данном случае - башкир) привязано к этим рекам<sup>4</sup>.

Итак, в венгерской исторической традиции сюжет восточной прародины мадьяр и информация об оставшихся на востоке соплеменниках проявляется у Гесты Венгерского Анонима, Хроники Шимона Кезаи и в Композициях венгерских хроник. Сам термин «*Magna Hungaria*» появился в венгерских источниках достаточно поздно и освещается в отчете Рикарда о путешествии монаха Юлиана (1236-1237), в письме самого Юлиана (1237). В венгерских хрониках или Гесте анонима этого выражения нет.

© Бубнель Е.В., 2012

УДК 39(4/9)

Воробьева С.Л.

### Шейно-нагрудные украшения кара-абызской культуры

Кара-абызская культура сложилась, с одной стороны, на основе местного, ананьинского компонента, с другой, на основе пришлого – кочевнического компонента (т.н. «гафурийский тип» или «гафурийский культурный комплекс»<sup>5</sup>). Процесс смешения одного населения с другим отразился на материальной культуре и способствовал появлению нового костюма. Именно поэтому, изучение костюма кара-абызского населения позволяет выявить традиции и новации в области убранства костюма и на основе этого прояс-

---

<sup>1</sup> *Гильом де Рубрук*. Путешествие в Восточные страны. Перевод А.И. Малеина. М., 1957. С. 101.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> *Иванов В.А.* Аксиомы и альтернативы ранней средневековой истории Южного Урала // Народы Урало-Поволжья: история, культура, этничность. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 2003. С. 179

<sup>5</sup> *Пшеничнюк А.Х.* Шиповский комплекс памятников. Уфа, 1976. С. 126; *Савельев Н.С.* Месягутовская лесостепь в эпоху раннего железа. Уфа, 2007. С. 34.

нить многие культурные и социальные моменты истории Южного Приуралья, являющегося зоной этнокультурного взаимодействия лесостепного и степного населения. В данной работе рассмотрен вопрос об интерпретации и происхождении шейно-нагрудных украшений кара-абызской культуры.

Кара-абызские украшения, состоящие из широких ремней с круглыми бляшками и обоймами (преимущественно, гофрированными) были определены А.Х. Пшеничнюком как «портупей»<sup>1</sup>.

А.А. Красноперов придерживается другой точки зрения и считает, что кара-абызские «портупей» были накосниками<sup>2</sup>.

Кара-абызские изделия находят в Охлебнинском могильнике в составе костюмного набора в ногах умершего. Они полностью повторяют нагрудные украшения, лежащие *insitu* на костяках в Биктимировском, Охлебнинском и Шиповском курганном и грунтовом могильниках. В Старшем Ахмыловском могильнике ананьинской культуры найдены накосные украшения, сложенные в ногах погребенного<sup>3</sup>. Поэтому традицию сворачивания шейно-нагрудных украшений в ногах умершего в кара-абызской культуре можно считать преемственной из ананьинской культуры.

Сами же кара-абызские украшения, по всей вероятности, нельзя считать накосниками или «портупеями», т.к. наиболее близкой аналогией им являются нагрудные украшения калмезских женщин конца XIX – начала XX вв.<sup>4</sup>. Кроме того, в марийском и чувашском костюмах известны различные типы нагрудных украшений, спускающихся от плеч к поясу: из одной полоски, перекинутой через шею и соединенных на поясе подвеской<sup>5</sup>; из двух полосок, перекинутых крест-накрест через шею<sup>6</sup>.

Так же чувашки в XVIII в. носили украшения в виде расшитой ленты, идущей за спиной от шапочки к поясу и заправленной за пояс. Видимо так называемые кара-абызские «портупей» были не накосниками, а именно нагрудными украшениями и способствовали появлению подобных украшений у удмуртского племени калмез.

Наиболее ранние украшения найдены в Шиповском курганном могильнике, где уже в их состав входили гофрированные обоймы, а в Биктимировском и Охлебнинском могильниках появляются обоймы с двумя перекрестиями на обороте, имеющие прямые аналогии в кулайской культуре<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Пшеничнюк А.Х. Кара-абызская культура (население центральной Башкирии на рубеже нашей эры) // Археология и этнография Башкирии. Т. V. Уфа, 1973. С. 183.

<sup>2</sup> Красноперов А.А. О функциональном назначении «портупей» из кара-абызских погребений // Урал-Алтай: через века в будущее. Мат-лы IV Всерос. науч. конф., посвящ. III Всемирному курултаю башкир (25-27 марта 2010 г.). Т. II. История. Уфа, 2010. С. 127.

<sup>3</sup> Патрушев В.С. Костюм Волжских финнов как этнический показатель (по данным раскопок Старшего Ахмыловского могильника) // Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр. Ч. I. Казань, 2010. С. 220.

<sup>4</sup> Атаманов-Эграпи М.Г. Происхождение удмуртского народа. Ижевск, 2010. Рис. 3. С. 149.

<sup>5</sup> Николаев В.В., Иванов-Орков Г.Н., Иванов В.П. Чувашский костюм от древности до современности. М.-Чебоксары-Оренбург, 2002. С. 29; Молотова Т.Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола, 1992. С. 45.

<sup>6</sup> Молотова Т.Л. Указ. соч. С. 61.

<sup>7</sup> Троицкая Т.Н. Кулайская культура в Новосибирском Приобье. Новосибирск, 1979. С. 13.

Среди шейно-нагрудных украшений кара-абызской культуры можно выделить несколько типов.

**Тип 1.** Украшения, состоящие из двух полосок гофрированных обойм, оканчивающихся иногда трапециевидными подвесками (рис. 1: 9).

**Тип 2.** Украшения, состоящие из двух полосок гофрированных обойм с круглыми бляшками с ушком на обороте и оканчивающиеся, как правило, лировидными подвесками (рис. 1: 3, 5).

**Тип 3.** Многосоставные украшения из двух и более полос с обоймами (рис. 1: 1, 2, 5).

**Тип 4.** Украшения, состоящие из полосок обойм, оканчивающихся различными привесками. Выделяются 2 варианта.

*Вариант а* – состоят из несмыкающихся штампованных обойм (рис. 90: 3). Они происходят из Шиповского курганного и грунтового, Охлебининского, Кара-абызского могильников. Погребения датируются IV-II вв. до н. э.

*Вариант б* – состоят из литых мелких обойм (рис. 1: 8-14). Датируются IV-III вв. до н. э.

**Тип 5.** Украшения, состоящие из четырех рядов гофрированных длинных обойм, оканчивающихся трапециевидными подвесками (рис. 1: 2). На верхней части таких изделий, как правило, имеется либо нашивная бляшка, либо бляшка с несколькими ушками на обороте. Украшения происходят из Биктимировского и Шиповского курганного могильника.

**Тип 6.** Украшения, состоящие из двух рядов мелких обойм, соединенных между собой либо нашивными бляшками, либо с ушком на обороте. Выделяются 2 варианта.

*Вариант а* – состоят из мелких цельнолитых обойм (рис. 1: 4). Украшения найдены в Биктимировском могильнике, где они, как правило, оканчиваются трапециевидными подвесками. Погребения датируются III-II вв. до н. э.

*Вариант б* – состоят из гофрированных мелких обойм с несмыкающимися концами (рис. 1: 5). Украшения происходят из Охлебининского могильника. Они, как правило, оканчиваются лировидными подвесками. Погребения датируются II в. до н. э. – II в. н. э.

Украшения, оканчивающиеся привесками или колокольчиками, были широко распространены в финно-пермском средневековом костюме в качестве привесок, идущих от пояса<sup>1</sup>, а в марийском костюме они встречены в составе головного убора<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Крыласова Н.Б. История прикамского костюма. Костюм средневекового населения Пермского Предуралья. Пермь, 2001. Рис. 40: 16. С. 117.

<sup>2</sup> Молотова Т.Л. Там же. Рис. 21, С. 43.

Анализ шейно-нагрудных украшений кара-абызской культуры показал, что они имеют прямые аналогии, как в ананьинской, так и в кулайской культурах. Они появляются в costume кара-абызского населения в IV в. до н. э. и наибольшее развитие получают в так называемом «портупейном наборе». Нагрудники, аналогичные пьяноборским, здесь не имели столь широкой популярности, что, вероятнее всего, связано со значительным влиянием кочевнических традиций на лесостепное население на стадии формирования кара-абызской культуры.

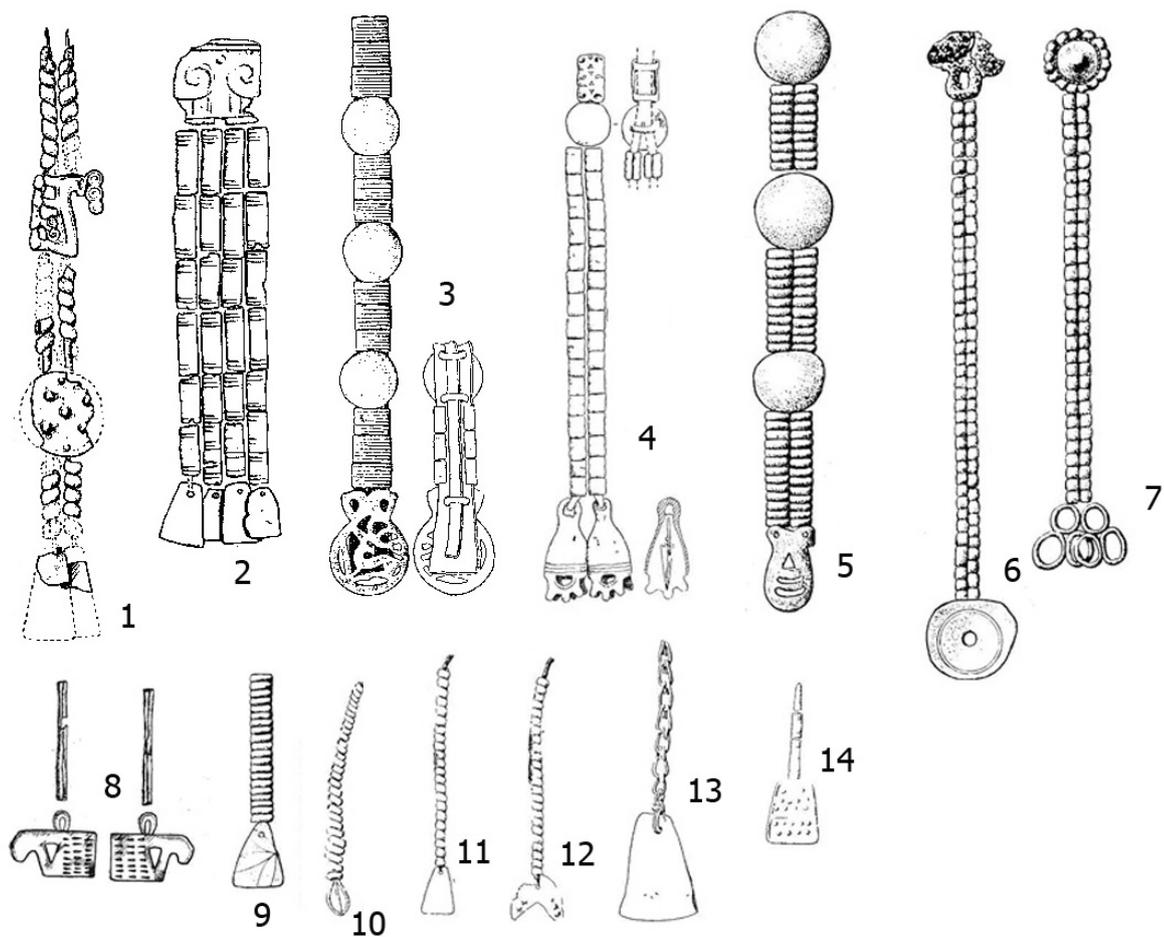


Рис. 1. Портупейные наборы и нагосники кара-абызской культуры (по А.Х. Пшеничнюку) 1-4, 10-14 – Биктимировский мог.; 5-9 – Охлебининский мог.<sup>1</sup>

© Воробьева С.Л., 2012

<sup>1</sup> Пшеничнюк А. Х. Биктимировский могильник // АЭБ. Т. II. Уфа, 1964. Рис. 4; *Он же*, Охлебининский могильник // Археология и этнография Башкирии. Т. III. Уфа, 1968, Рис. 10, 11; *Он же*, Хронология и периодизация погребальных комплексов Охлебининского могильника // Хронология памятников Южного Урала: Сб. ст. Уфа, 1993. Рис. 7, 9.

### **Пимокатное производство на территории Центральной России и на Урале в конце XIX – начале XXI в.**

Валенки, также как шапка-ушанка и матрешка – это один из символов России, доказывающий талантливость русского народа и богатую самобытную культуру нашей страны. Приведем несколько определений:

Валенки – теплые войлочные сапоги из свалянной овечьей шерсти; чаще делают твердыми, но бывают и мягкими под другую обувь<sup>1</sup>.

Валенки – это парный теплый сапог, свалянный из овечьей шерсти<sup>2</sup>.

Валенки (валенцы, валенки, выходки, катанки, пимы, сапоги валяные) – мужская, женская, детская обувь для зимы, катаная из овечьей шерсти, с высоким голенищем, круглым носком, плоской подошвой без каблука<sup>3</sup>.

История валенок начинается с IV века до нашей эры – именно к этому времени археологи относят изделия из шерсти, обнаруженные при раскопках Пазырыкского кургана на Алтае<sup>4</sup>. Самые древние изделия из валянной овечьей шерсти – ковры и чепраки. Этот метод обработки шерсти был хорошо известен кочевым племенам евразийских степей. А также горным скотоводам Тибета, Памира, Кавказа и Карпат.

Считается, что валенки исконно русская обувь и впервые они появились в Сибири. Это была низкая обувь, голенища которой валяли отдельно, то есть, со швом. Родиной настоящих валенок принято считать город Мышкин Ярославской губернии, умельцы которого в XVIII веке стали первыми валять валенки целиком с голенищем.

Если проследить источники, то валенки или «коты», «катанки», оказываются не такими уж русскими. Историки считают, что приоритет в изобретении валяльной обуви принадлежит степным кочевым народам. Именно они первыми придумали скатывать шерсть животных и делать из нее обувь, которая не только противостояла бы холоду степей зимой. Но и защищала стопу от жестких колючек и острых камней. От кочевников этот вид обуви распространился на Русь.<sup>5</sup>

Изначально валенки, или по-сибирски, пимы, были коротенькими, а их голенища суконными. Например, Петр I предпочитал исконную, русскую. Наутро после пирушки государь первым делом приказывал принести шей и сапоги из войлока – теплая обувь улучшала циркуляцию крови, и похмельные муки проходили, как ни бывало. Именно во время его правления пимокатное производство в России приобрело широкое распространение. Екате-

---

<sup>1</sup> Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1999. С. 32.

<sup>2</sup> Даль В.И. Толковый словарь русского языка. Современная версия. М., 2000. С. 30.

<sup>3</sup> Русский традиционный костюм: Иллюстрированная энциклопедия / Авт.: Н. Соснина, И Шангина. СПб. 2006. С. 39-40.

<sup>4</sup> Пимокаты Алтая / И.В. Октябрьская, И. Лагунов // Археология, этнография и антропология Евразии. 2009 № 4 (40) С. 114-124.

<sup>5</sup> Валенки русские / Д. Чаликова // Наука и жизнь. 2005. № 12. С. 110-113.

рина Великая имела первые пимы, которая она носила под кринолиновым платьем на своих больных ногах. Для нее специально изобрели мягкие чешанки из тонкой черной шерсти. А российская императрица Анна Иоанновна разрешала надевать валенки придворным дамам к парадному платью<sup>1</sup>.

Материалом для изготовления валенок используется шерсть, поэтому валенки предназначены для ходьбы по сухому снегу, поэтому сначала на подошву надевали кожаные, а позднее резиновые галоши<sup>2</sup>.

До революции главное производство валенок было сосредоточено в Семеновском уезде Нижегородской губернии. Существовало производство валенок и рядом с Москвой. Более 150 лет назад с южной стороны города Москвы были освоены земли крестьянами и построены деревни Аннино и Качалово. Примерно через 50 лет местным жителем крестьянином Капустинным Петром Владимировичем в бывшей Московской губернии деревне Аннино Зюзинской волости была организована артель по выпуску валяной обуви. В 1898 году она называлась «Паровая Фабрика пуховой и фетровой обуви Петра Владимировича Капустина». Продукция фабрики была отмечена высокими наградами и золотыми медалями на выставках в Москве (1908 г.), Генуе (1908 г.), Париже (1919 г.).

В 20-х годах Битцевская фетрообувная фабрика была национализирована и с этого момента началась ее реконструкция и расширение. Объем выпускаемой обуви увеличился в 100 раз. Перед Второй Мировой войной 1941–1945 г.г. фабрика уже выпускала фетровую мужскую, женскую, школьную обувь и ботинки. В декабре 1941 г. фабрика была частично эвакуирована в г. Казань, но с изменением обстановки на фронте, с отступлением немцев от Москвы – дальнейшая эвакуация была приостановлена. Быстро провели монтаж оборудования и уже в феврале месяце начали выпускать теплую обувь для фронта.

Процесс изготовления такой обуви достаточно длительный и требует определенных навыков. В начале было это кустарное производство, в каждой избе своя валяная «фабрика». Валяльщик днями просиживал в тесной каморке, составляя «полуфабрикат», смешивая с шерстью мыло, соду, добавляя слабый раствор серной кислоты. Этот труд был тяжелым ручным, но выгодным<sup>3</sup>. По данным 1901 года из кустарных промыслов Ярославской губернии самый распространенный – производство валяной обуви. Причем эти производства были сосредоточены в основном за Волгой. Этот промысел существовал в 17 волостях Ярославского уезда и охватывал 146 семей с 533 хозяевами-кустарями<sup>4</sup>.

В настоящее время в России всего лишь два музея валенок: в Москве и Мышкине. Мышкин – небольшой приволжский городок в Ярославской области. Здесь нет многоэтажных домов, шумных улиц, а после шести часов

---

<sup>1</sup> Мушкатерова Н. Как бы валенок свалить?: Обувь, покорившая Петра I и Сергея Есенина // Отечество. 2008. № 1. С. 28-31.

<sup>2</sup> Руденко Е. Не просто валенки : [искусство вышивки и декора валенок] / Е. Руденко, Е. Веприцкая, О. Бузова // Нар. творчество. 2010. № 6 (78). С. 44-48 .

<sup>3</sup> Покатаем валенки / Г. Круглова // Народное творчество. 2004. №6. С. 34-37: ил. (Студия)

<sup>4</sup> Полонникова Н. Не подшиты, стареньки...»: шерстобитный промысел в Росси конца XIX – начала XX века // Родина. 2012. № 2. С. 126-129.

вечера, когда уже закрыты магазины и лавки, город полностью засыпает, погружаясь в тишину. Зато летом каждый день к скромной мышкинской пристани причаливает большой теплоход с туристами. Дело в том, что в маленьком Мышкине с населением всего в шесть с половиной тысяч человек есть несколько интересных музеев, а один – Музей «Русские Валенки» – даже упоминается среди дюжины самых оригинальных музеев мира<sup>1</sup>.

Музей «Русские валенки» открылся в Мышкине в 2006 г., после того как в День города устроители праздника организовали выставку продажу «Русские валенки». Выставка так понравилась гостям и жителям города, что через некоторое время появился одноименный музей.

Есть свои особенности и у мышкинских валенок. Во-первых, они всегда серые, потому что их делают только из шерсти романовской овцы, которую издавна разводят в этой местности. Во-вторых, все валенки – ручной работы. На весь город их валяют восемь женщин, и труд этот не легкий, а делают мышкинские валенки так. После того как овечку остригли, шерсть моют, вычесывают, потом прогоняют через шерстобитную машину – в результате получается тонкое мягкое полотно. Затем его долго сглаживают пальцами, чтобы шерсть слиплась, словно из пластилина вылепляют форму валенка, и вываривают заготовку в кипящей воде, чтобы шерсть свалялась еще плотнее. Эта заготовка уже отдалено напоминает по форме валенок, только очень большого размера. Потом заготовку натягивают на колодку и старательно отбивают со всех сторон деревянной колотушкой, пока изделие не примет обычного для валенка размера.

Надо сказать, что технология изготовления за последние триста лет совсем не изменилась. Точно так же поступали и деды, и прадеды современных мастеров. Процесс несложный только на словах, на деле же здесь нужна физическая сила и много терпения, на которое способны не многие. По завершении всех этих процедур валенок отправляют сушиться, и его остается только побрить, чтобы он сделался гладким и блестящим.

В мышкинском музее не все валенки на один цвет – здесь есть обувь самых разнообразных расцветок и фасонов, и даже модельные валенки, над которыми трудилась умелая дизайнерская рука. Туристов позабавят молодежные валенки в стиле «диско» – со шнуровкой и на платформе. Есть валенки – бутсы с шипами на подошве для футболистов, валенки-коньки. А еще можно к обычным валенкам пришить глаза уши и усы, и тогда получаются смешные игрушки. Словом валенки не обязательно должны быть неуклюжими и серыми – их можно раскрасить во все цвета радуги, украсить вышивкой, аппликациями. От этого свои качества они не потеряют, зато подарят хорошее настроение их владельцу. Привлекает внимание туристов и еще один необычный экспонат: пара валенок с надписью: «от тюрьмы не зарекайся». И, наконец, самый почтенный обитатель экспозиции – валенок конца

---

<sup>1</sup> <http://www.mirvalenok.ru/posts/istoriya-russkix-valenok>

XIX века, который, несмотря на свой возраст, очень хорошо сохранился, что еще раз доказывает, насколько это прочная и долговечная обувь.

Экспозиция мышкинского музея не постоянная и обновляется довольно часто. Потому что некоторые экспонаты свободно продаются. Бывает даже, что экскурсовод собирается показать посетителям необычные валенки, а их уже нет – куплены и увезены гостями. Впрочем, модельная валяная обувь больше привлекает приезжих покупателей, в Мышкине же все ходят в привычных серых катанках.

Но и больших городах валенки пользуются немалым спросом, который в последние годы только возрастает: их держат для прогулок в лес, для поездок дачу. До сих пор валенки с удовольствием покупают для детей; считается, что это очень полезно для профилактики простудных заболеваний, да и практично. Делают из овечьей шерсти и домашние валенки – тапочки. Конечно же не такие высокие и толстые, как для улицы. Несмотря на обилие различной зимней обуви, отыскать валенки все еще не слишком сложно. Можно купить валенки на рынке. Причем попадаются как фабричные, так и кустарного производства, так называемые самовалки.

Сегодня на территории города Верхнеуральска, к большому сожалению, работает лишь несколько пимокатов. Один из них Подкорытов Владимир Николаевич (1942 г.р.) пимокатством занимается с 1961 года. Катать валенки его научил отец. В роду Подкорытовых валенки катали все: и прапрадед, и прадед, и дед. В год Владимир Николаевич катает примерно 50–60 пар валенок. Его руками скатано около 3 тысяч валенок. Об одном жалеет пимокат: рад бы передать свое мастерство, да никто не хочет, говорят трудно и времени нет.

Мастер представил следующую технологию изготовления валенок:

1. Отобрать качественную шерсть (шерсть с овец должна быть сострижена осенью, т.к. она лучше поддается валянию).
2. Расчесать шерсть до такого состояния, чтобы она была похожа на пух.
3. Затем тщательно катать на суховалке.
4. После этого нужно купоросить шерсть в серной кислоте.
5. Шерсть должна пролежать в купоросе не менее 4 часов.
6. Затем нужно вытащить из серной кислоты и обмакивать в кипяток для того, чтобы валенок садился. Обмакивать нужно по несколько раз, после охлаждения.
7. Вручную раскатывать на верстаке, сначала просто руками, потом специальным валиком.
8. Придание формы с помощью колодок и отбивание деревянной клюшкой.
9. Насаживание валенок на колодки для сохранения приданной формы.
10. Заключительный этап, не менее важный – сушка в русской печи, причем на затылочной стороне валенка (т.е. полулежа на пятке)

Валенки это явление не устаревшее, а совсем наоборот, набирающее популярность с каждым годом все больше и больше. Об этом свидетельствует опрос, проводимый в городе Верхнеуральске на базе Верхнеуральского агротехнологического техникума и МОУ СОШ № 2. Респондентам было задано всего два вопроса:

1. Носят ли они валенки?
2. По какому случаю надевают?

Всего было опрошено 17 человек. На вопрос носят ли они валенки – 13 человек ответили положительно, и только 4 отрицательно.

Исследование показало, что валенки сейчас носят основная часть населения. Люди считают их очень теплыми, удобными и комфортными. И надевают их практически везде: и в магазин, и на каток, и для работы во дворе, и на зимние прогулки (см. приложение). Валенки не только модны в настоящее время, но, как и раньше, очень полезны с медицинской точки зрения.

Медицина подтверждает огромное благотворное влияние валенок на здоровье человека. Овечья шерсть способна поглощать и испарять влагу, аккумулировать тепло и, таким образом, помогает при простуде, ревматизме, радикулите и прочих заболеваниях мышц и суставов. Также ее рекомендуют людям с нарушенной системой кровообращения, при аллергии, заболеваниях дыхательных путей. Валенки очень полезны при болезнях опорно-двигательной системы, потому что стопа в такой обуви не деформируется, к тому же, валяная обувь пропускает воздух. Что препятствует развитию грибковых заболеваний. А еще валенки способны снять нервное напряжение, чувство усталости и тяжести в ногах, боли в спине. Улучшению циркуляции крови способствует носка валенок на босые ноги.

«Нет ничего более исконно русского, чем валенки. Сохранять их – значит сохранять русскую культуру». Эти слова написал посетитель музея «Русские валенки» в г. Мышкине. Таким образом делаем вывод, что эти слова очень верны, потому что в настоящее время этот промысел забывается, и его можно считать почти исчезнувшим, т.к. молодежь не хочет учиться у стариков этому замечательному и нужному промыслу, хотя на данный тип продукции пользуется хорошим спросом.

© Гаврилькова К.Е., 2012

УДК 94(470.57)

Григорьев Н.Н.

### **Изучение менгиров в республике Башкортостан: общий обзор проблемы**

Ритуально-культурные памятники археологии сложнейшая с позиции изучения разновидность исторических источников. Интерпретация теорий направленности религиозных представлений древнего общества, в научной литературе издавна имела условный характер. При этом необходимость формирования, по меньшей мере, обобщенного представления о сфере духовной жизни архаичных культур, всегда виделась ученым одной из важнейших задач в деле теоретической реконструкции исторических явлений и процессов.

По мере развития тенденций к расширению освоения историко-культурного потенциала регионов России численность памятников археологии, относимых исследователями к ритуально-культовым значительно возросла. Для восточных областей страны стало характерным выявление каменных культовых сооружений различных типов (антропоморфные изваяния, «обо», дольмены и др.).

Одной из разновидностей подобного рода сооружений широко распространенных на территории Южного Урала являются вертикально установленные каменные плиты или блоки, названные по отдаленной аналогии с западноевропейскими памятниками (более крупными в габаритах) менгирами. В рамках данной статьи хотелось бы обобщить сведения о менгирах известных в пределах Республики Башкортостан. Всего на территории Республики Башкортостан, в период с 50-х годов XX века по сегодняшний день выявлено 23 группы и 14 одиночных каменных стел обозначенных в научных отчетах и археологической литературе термином менгиры. Общая численность зафиксированных менгиров составляет около 116 единиц (цифра условна, поскольку в отдельных описаниях даны лишь словесные обозначения множественности выявленных стел).

Наиболее раннее применение термина «менгир» отмечено в «Археологической карте Башкирии» (Биккуловские менгиры) со ссылкой на научный отчет В.И. Фоминой за 1952 год<sup>1</sup>. Археологическая карта Башкирии являлась первым фундаментальным научно-справочным изданием, включившим в свой состав информацию обо всех известных памятниках археологии выявленных в период с XVIII в. по 70-е гг. XX в. В частности в этой книге можно найти информацию о 4-х объектах археологического наследия имеющих в составе названия термин менгир («Юлдыбаевский менгир», «Муллагаевский менгир», «Иткуловские менгиры», «Биккуловские менгиры»)<sup>2</sup>.

Выпускаемая в дальнейшем справочная археологическая литература является единственным источником, содержащим публикацию сведений об имеющихся в регионе менгирах<sup>3</sup>, вплоть до начала 2004 года когда менгиры Башкортостана были упомянуты в сборнике «Аркаим»<sup>4</sup>. Характерно, что большая часть опубликованного материала входит в «Свод археологических памятников Республики Башкортостан, выявленных в 1987 – 2000 гг.»<sup>5</sup>. В период с начала 2000-х годов автором статьи открыто еще 5 новых объектов, к настоящему времени полная информация о них еще не опубликована.

---

<sup>1</sup> Археологическая карта Башкирии / отв. ред. О.Н. Бадер. М., 1976. С. 207-208.

<sup>2</sup> Там же. С. 179, 188, 189, 207-208.

<sup>3</sup> История культуры Башкортостана (Комплект научных и учебных материалов). Выпуск 6. Археологические памятники Башкортостана. Уфа, 1996; Каталог памятников археологии Башкортостана (открытых в 1971–1980 гг.) / сост. М.Ф. Обыденнов, В.А. Банников. Уфа, 1982.

<sup>4</sup> Полякова Е.Л. Аллея менгиров в историческом парке музея заповедника Аркаим и другие памятники мегалитического культа Южного Зауралья // Аркаим. По страницам древней истории Южного Урала / науч. ред. Г.Б. Зданович. Челябинск, 2004. С. 196.

<sup>5</sup> Свод археологических памятников Республики Башкортостан, выявленных в 1987–2000 годах / авт. сост. Н.С. Савельев. Уфа, 2004.

Наиболее крупным памятником рассматриваемого типа в регионе является «Ахуновский мегалитический комплекс», включающий в свой состав 13 менгиров<sup>1</sup>. Судя по описанию ближайшей аналогией ему, мог являться памятник археологии, фигурирующий в «Археологической карте Башкирии» – «Иткуловские менгиры».

Сообщения о последнем носят расплывчатый характер, ссылка дана на информацию полученную редакцией газеты «Совет Башкортостана» от некого Ш.Ш. Габдиева, выявившего комплекс круговой планировки, состоящий из 13 менгиров, около населенного пункта 2-е Иткулово Баймакского района<sup>2</sup>. Данный памятник с момента выявления не осматривался, однако уже в сообщении информатора говорилось о частичном разрушении группы менгиров в хозяйственных целях.

Уникальная по структуре планировка «Ахуновского мегалитического комплекса» привлекла интерес челябинских археологов. Исследования были проведены в 2003 году Ф.Н. Петровым. Памятник был уверенно датирован эпохой бронзы<sup>3</sup>.

Немногим ранее в зауральской части Башкортостана исследованию подвергся другой памятник – «Макан-5, стоянка». В комплекс поселенческого памятника входил менгир с расположенной близ него каменной оградкой неправильной овальной формы. Объект был полностью исследован в 1996 году Г.Н. Гарустовичем<sup>4</sup> в ходе проведения охранных археологических мероприятий в зоне затопления строящегося водохранилища. Автор раскопок предположительно интерпретировал исследованную конструкцию, как ступенчатую мечеть и датировал её, опираясь на этнографические данные XVII-XVIII вв., временем функционирования в этом месте башкирской летовки<sup>5</sup>.

Каменные конструкции схожие с последней, состоящие из менгира с расположенной в комплексе каменной кладкой или оградкой в границах урочищ или «священных мест», встречаются еще в четырех случаях: «Рафиково-2, каменные оградки», «Улак-1, укрепленное поселение»<sup>6</sup>, «Карьян-2, менгиры», «Альмухамедово-2, менгиры»<sup>7</sup>. В отдельную группу выделяются менгиры, расположенные на вершинах курганов и межкурганном пространстве древних некрополей («Туркменево-3, курганный могильник»<sup>8</sup>, «Кашкаровский курганный могильник»<sup>9</sup>, «Абдулкаримовские менгиры»<sup>10</sup>).

---

<sup>1</sup> Петров Ф.Н., Кириллов А.К. Исследования мегалитического комплекса Ахуново в 2003 г. // Уфимский археологический вестник. 2007. Выпуск 6-7. С. 19-23.

<sup>2</sup> Археологическая карта Башкирии. С. 189.

<sup>3</sup> Петров Ф.Н., Кириллов А.К. Указ. соч. 19-23.

<sup>4</sup> Гарустович Г.Н. Научный отчет об археологических работах в Хайбуллинском районе Республики Башкортостан на р. Макан в 1996 году. Уфа. 1997.

<sup>5</sup> Свод археологических памятников Республики Башкортостан, выявленных в 1987 – 2000 годах / авт. сост. Н.С. Савельев. Уфа, 2004. С. 148.

<sup>6</sup> Там же. С. 50-51, 146.

<sup>7</sup> Григорьев Н.Н. Полевые чертежи. 2008-2011 г.

<sup>8</sup> Свод археологических памятников Республики Башкортостан. С. 40.

<sup>9</sup> Бахшиев И.И. Научный отчет об итогах охранных раскопок Кашкаровского курганного могильника (курганы 5 и 13) в Зилаирском районе Республики Башкортостан в 2007 году. Уфа, 2008.

<sup>10</sup> Григорьев Н.Н. Полевые чертежи. 2008-2011 г.

Существенные различия в датировке исследованных памятников демонстрируют культурную многокомпонентность рассматриваемых культурных объектов. Следует отметить что, в отношении трех памятников выявленных в последние годы, удалось получить относительную датировку.

В ходе сбора информации о выявленных артефактах, среди местного населения было установлено, что хронология времени их установки определена этнографическим периодом XX начала XXI в.: «Старомунасиповский I менгир», «Старомунасиповский II менгир»<sup>1</sup>, «Байгужинский I менгир»<sup>2</sup>. Данное обстоятельство свидетельствует о том, что менгиры, для археологической науки сегодня представляют собой неординарный тип памятников, не имеющий выраженной культурной и/или хронологической принадлежности.

Основная масса памятников сконцентрировалась в предгорьях хребта Ирндык (юго-восток республики, лесостепная часть Башкирского Зауралья). Значительное скопление менгиров фиксируется на территории ИАЛМЗ «Ирндык», что вероятно связано с проведением здесь сплошных археологических разведок. Другое скопление менгиров наблюдается в среднем течении р. Сакмара. Между тем отметим, что выделенные участки концентрации менгиров связаны, в первую очередь, с неравномерностью проведения археологических разведок.

В то же время, картографирование известных памятников позволяет сделать определенное заключение о концентрации менгиров в пределах Башкирского Зауралья. Лишь два памятника (Кундрякские менгиры, Кабакушевские менгиры) расположены обособленно на территории Стерлибашевского района республики.

Таким образом, территория Башкирского Зауралья характеризуется массовым распространением каменных стел – менгиров. История археологического изучения данного типа памятников в регионе, насчитывает более половины столетия. За это время основным направлением исследований являлось выявление объектов, непосредственно археологическим раскопкам подверглось лишь два памятника. Проведенный обзор свидетельствует о необходимости выработки определенных концептуальных позиций и методологических оснований, направленных на формирование процесса их более целенаправленного выявления, изучения, систематизации, атрибуции, и решения проблемы сохранения и дальнейшего использования в качестве объектов историко-культурного наследия.

© Григорьев Н.Н., 2012

---

<sup>1</sup> Кувандыкова С. Информатор. Республика Башкортостан, Бурзянский район, с. Старомунасипово. 2011 г.; Мухаметов Д. Информатор. Республика Башкортостан, Бурзянский район, с. Старомунасипово. 2011 г.

<sup>2</sup> Туляшев (Тулябаев) У. Информатор Республика Башкортостан, Зилаирский район, с. Байгуза. 2010 г.

### Рыболовство в традиционном мировоззрении коми-пермяков

Человек в своей активной деятельности постоянно соприкасается с миром природы. Хозяйственные занятия часто формируют направление творческой народной мысли, развитие и трансформацию мифологических представлений. В этнокультурной традиции деятельность общества складывается из ряда норм и ритуалов, примет и запретов, а также из своеобразного диалога с мифологическими персонажами.

Коми-пермяки с XV в. – православные христиане, однако образы низшей мифологии (лешие, водяные, домовые) в отличие от языческих божеств высшего ранга сумели сохранить свое первоначальное естество, они продолжали нести у коми-пермяцкого промыслового населения древнюю функцию духов – хозяев мест.

Результативность рыбного промысла коми-пермяки связывали с настроениями водяного духа – *вакуля*. *Куль* по отношению к рыбакам выступает в разных ролях: он может быть их помощником, одаривающим рыбой, регулятором количества улова и злобным существом, пугающим рыбаков, портящим их снасти. В большинстве случаев та или иная функция духа зависит от действий самого человека.

Судя по опубликованным источникам и рассказам старожилов, Водяной показывался из воды в виде огромного человека с большой головой, с темно-зелеными глазами илистыми волосами, одетого в зеленый кафтан. Крупных старых щук часто принимали за живое воплощение этого духа, особенно тогда, когда щуки стояли в воде головой по течению, а не против, как обычно стоят рыбы. Таких щук остерегались бить острогой, так как верили, что они в силах обратить острогу против самого рыбака. У коми-пермяков было зафиксировано поверье, что в оз. Адты (Гайнский район) обитает огромная щука – хозяин всех рыб. Она позволяет рыбачить на озере всем желающим, но время от времени взамен забирает то лодку, то сеть, то собаку, а иногда и человеческое дитя<sup>1</sup>. Встреча с *кулем* всегда представлялась предупреждением о грозящем несчастье. И, чтобы *куль* и *кульпияны* не вышли из воды, на берегу ставили крест или звонили в колокол.

Учитывая свои сложные отношения с Водяным, коми-пермяки приурочивали к началу рыболовства обряд жертвоприношения воде – *далили воду*: задабривали водяного яйцами, блинами, хлебом и даже деньгами и кусками ситца<sup>2</sup>. В качестве дара оставляли сигареты, а также пойманную рыбу. При строительстве запруды для промысловых целей один из рыболовов, слышущий в народе знающим *түдись*, признался, что обещал человечью «голову»

---

<sup>1</sup> Климов В.В. О чем говорят названия Пармы. Кудымкар, 1971. С. 124.

<sup>2</sup> Смирнов И.Н. Пермяки: историко-этнографический очерк. Казань, 1891. Т. IX. Вып. 2. С. 289.

водяному взамен на ее прочность<sup>1</sup>. Вера в необходимость и эффективность приношения жертвы бытует и в настоящее время.

Другим выражением почитания водоемов и *вакуля* является устная форма благодарения, произносимая после удачного улова. Для подчинения себе водяных и «приманивания» рыбы коми-пермяки использовали «наговоры». В День Св. Петра и Павла они обращались к Петру с молитвами об успешном лове рыбы. Провожая мужа на промысел, хозяйка приговаривала: «*Сет, Петр-Павел, чери*». («Дай, Петр-Павел, рыбу»)<sup>2</sup>.

Перед самым рыболовным процессом «наговаривали»: «Ловись рыбка большая и маленькая». Если первый клев был удачным, вновь наживали на крючок приманку и говорили: «Дай бог не последнюю»<sup>3</sup>. Для того чтобы рыболовный процесс прошел успешно, в Великий четверг было принято бросать мерёжу посреди двора. Спустя некоторое время рыболовы мерёжу убрали, клали на место, показав, что порыбачили<sup>4</sup>. Ильин день (2.08) считался благоприятным днем для ловли рыбы. Тогда применялся один из самых распространенных способов рыболовства – лучение рыбы<sup>5</sup>. Рыболовы округа особое внимание обращали на время года и погоду. Когда цвели черемуха и рябина хорошей добычей рыболова были окунь, лещ, красноперики. А когда цвела рожь – пескари, аргыши, караси. Если цвел шиповник – шаклей<sup>6</sup>.

Когда цвел шиповник, *ар* (красноперик) становился красным. Цветение миновало – он принимает обыкновенный вид, не красный<sup>7</sup>. Рыбу ловили круглый год, но основной промысел падал на летние и первые осенние месяцы. Использовали *невод*, применяли *ветель*. Тихая солнечная погода считалась наиболее удачной для клева. Дождь мешал удачной рыбалке. Зимой ставили морды (*или по течению, или напротив ставилась: если рыба вверх поднимается, по течению, тогда морду кверху надо ставить, и наоборот. В ноябре вверх идет налим и хариусы*).

Уяснение причинной связи между подготовкой к рыбалке и результатами лова приводило к появлению многих поверий и примет. Юсьвинские рыболовы готовились к дождливой погоде, если вылавливали кровянистую рыбу, а к солнечной – вёдру, если пойманная рыба не кровила<sup>8</sup>.

Бытовало поверье, что в «капризные» озера, в которых нельзя было ловить рыбу в грязной и сырой одежде, употреблять сети, не просохшие еще после лова в другом месте, бросать мусор в воду или на берегу, воспрещались ссоры или вражда между участниками рыбной ловли. При не соблюде-

---

<sup>1</sup> Голева Т.Г. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб., 2011. С. 86.

<sup>2</sup> Кирьянов И.К., Коренюк С. Н., Чагин Г.Н. Рыболовство в Пермском крае в стародавние времена. Пермь, 2007. С. 127-130.

<sup>3</sup> ПМА. Записано у Хомякова Михаила Андреевича 1949 г.р., Хомяковой Тамары Ивановны 1952 г.р. Кочевский район, д. Кузьмино. 2007 г.

<sup>4</sup> ПМА. Записано у Ошмариной Евдокии Филипповны 1926 г.р., Юсьвинский район, д. Б. Они. 2004 г.

<sup>5</sup> ПМА. Записано у Колеговой Марии Трофимовны 1925 г.р., Косинский район, д. Кривцы. 2006 г.

<sup>6</sup> ПМА. Записано у Климовой Александры Алексеевны 1935 г.р., Юсьвинский район, д. Андронов. 2003 г.

<sup>7</sup> ПМА. Записано у Рыбьякова Николая Матвеевича 1930 г.р., Кудымкарский район, д. Балкачи. 2006 г.

<sup>8</sup> Кирьянов И.К., Коренюк С. Н., Чагин Г.Н. Указ. соч. С. 143.

нии правила вместо рыбы в сети попался конский навоз или же под «*нечистым*» рыбаком лодка вдруг начинала погружаться в воду.

Рыбаки Косинского района перед уходом на промысел, подкидывали вверх рукавицы, при этом произносили: «ну-ка, рыба попадет или нет мне?» Если рукавица падала пальцем вниз – попадет, и наоборот (если пальцем вверх – не попадет). Если человека наполняли злые мысли, он предпочитал не ходить на рыбную ловлю<sup>1</sup>. Информанты рассказывали, что утром перед рыболовством не рекомендовалось топить печь, труба должна была оставаться закрытой, чтобы несчастья не было.<sup>2</sup> Бытовало и такое поверье: когда рыба начинала метать икру (*об этом свидетельствовали птицы, растения: шиповник зацветает, значит окунь нереститься начинает. Кукушка начинает куковать, плотва начинает нереститься*), колокола не звенели, чтобы не испугать рыбу<sup>3</sup>.

Было принято уважительно относиться к пойманной рыбе. Нельзя было ее оскорблять, мять руками, отдавать собакам, позволять детям играть с ней. Особенно оскорбительным для рыбы считалось выбросить ее на улицу<sup>4</sup>.

В запретных действиях можно проследить остатки бытового полового табуирования. Поскольку, промысловая деятельность считалась мужским занятием, прикосновение женщин к орудиям промысла могло повлечь за собой неудачу на промысле. Перед рыбной ловлей, после интимного общения с женщиной, необходимо было пройти очищение путём омовения тела. Во время критических дней женщинам не позволяли ловить рыбу сетями, иначе вода и сеть становились «нечистыми»; запрещалось срезать удочки вблизи муравейника, чтобы не ловить одну мелочь; нельзя было плевать или наступать на сети и удочки, перешагивать через них женщинам; не вырезалось удилище из дерева, наклонившегося на полдень, чтобы рыба не срывалась с крючка; нельзя было брать на рыбалку еду из рыбы, не мели полы и не выносили мусор из дома, если кто-то уходил на рыбную ловлю; было запрещено курить, когда идёшь на рыбалку, считалось, что рыба чует запах<sup>5</sup>.

Важное место в традиционном рыболовстве занимали магические действия и предметы, наделяемые сверхъестественными силами. Например, дыму приписывалась очистительная сила. Этот обряд получил название *окуривание*. Рыбаки на Иньве, если рыба переставала попадаться в невод, верили, что подействовала сверхъестественная сила. В этом случае поступали следующим образом: вытаскивали невод на берег, разводили костер и забрасывали его травой, направляя дым на невод. Потом и сами рыбаки очищались, проходя через дым. Большое магическое значение придавали зубам щуки. В деревне Чажегово Гайнского района рыбаки обрезывали из бересты щучью

---

<sup>1</sup> ПМА. Записано у Голевой Ирины Александровны 1928 г.р., Косинский район, с. Пуксиб. 2006 г.

<sup>2</sup> ПМА. Записано у Голевой Ирины Александровны 1928 г.р., Косинский район, с. Пуксиб. 2006 г.

<sup>3</sup> ПМА. Записано у Хомякова Михаила Андреевича 1949 г.р., Хомяковой Тамары Ивановны 1952 г.р., Кочевский район, д. Кузьмино. 2007 г.

<sup>4</sup> *Конаков Н.Д.* Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в. Москва, 1983. С. 184-210.

<sup>5</sup> *Там же.* С. 213.

челюсть, объясняя это тем, что щука – рыба святая, и любит, когда ее поминуют, это означало – рыбалка будет удачной.<sup>1</sup>

В Коми-Пермяцком округе рыба входила в состав не только будничных, но и праздничных, и поминальных блюд. Важную роль играл рыбный пирог, включавшийся, коми-пермяками в различные обрядовые действия. Обоснование подобной значимости рыбного пирога можно найти в одном из коми-пермяцких преданий, согласно которому чудские люди для того, чтобы ублажить *Висела*, лесного царя у леших, стряпали рыбный пирог из окуней, любимое его кушанье<sup>2</sup>.

Связывая щуку с *кулем*, коми-пермяки избегали выпекать поминальные пироги с этой рыбой, подчас и вовсе отказывались употреблять ее в пищу. Рыбным пирогом обязательно угощались во время трапезы, которой отмечалась установка матицы – важной конструкции потолка жилища. Перед тем как поднять матицу, коми-пермяки поясами привязывали к ней рыбный пирог, завернутый в белый холст как символ будущего довольства хозяина дома. Рыбный пирог выпекался на здоровье людям и для благополучной жизни в новом доме.<sup>3</sup> Такой пирог был существенной частью родильного обряда. Навещая роженицу, как русские, так и коми-пермяцкие женщины обязательно приносили рыбный пирог, игравший важную роль в ритуалах, направленных на благополучие семьи.

Итак, рыболовство коми-пермяцкого народа в значительной мере зависело от природного фактора, а также от своеобразного диалога с мифологическими персонажами, что способствовало формированию творческой народной мысли, развитию и трансформации мифических представлений.

© Евдокимова О.В., 2012

УДК 316+378

Загидуллина В.Ф.,  
Каримова Л.М.

### **Особенности коммуникативной толерантности студентов разных национальностей**

Осознание взаимодействия и взаимозависимости людей во всем мире требует изменения сложившихся отношений. Уважение прав другого человека, осознание важности сохранения возможности жить вместе, не нанося друг другу ущерба, – все это связано с понятием «толерантность». Социальные проблемы в современном российском обществе, полиэтнический и поликонфессиональный состав населения страны и возрастные психологические особенности подталкивают молодежь к национальной нетерпимости, ксенофобии и экстремизму.

---

<sup>1</sup> *Кирьянов И.К., Коренюк С. Н., Чагин Г.Н. Указ. соч. С. 140.*

<sup>2</sup> *Заветный клад: Избранная коми-пермяцкая народная проза и поэзия. Кудымкар, 1997. С. 219.*

<sup>3</sup> *Кирьянов И.К., Коренюк С. Н., Чагин Г.Н. Указ. соч. С. 164.*

В разных языках в зависимости от исторического опыта народов общее содержание понятия толерантности имеет различные смысловые оттенки:

- в английском языке толерантность – «готовность и способность без протеста воспринимать личность или вещь»;

- в китайском – быть толерантным значит «позволять, допускать, проявлять великодушие в отношении других»;

- в арабском толерантность – это «прощение, снисхождение, мягкость, снисходительность, сострадание, благосклонность, терпение, расположенность к другим».

Наиболее часто в литературе встречается позиция рассмотрения толерантности как социального отношения или социальной установки. «Толерантность представляет собой определенное качество взаимодействия между субъектом и объектом толерантности, характеризующее готовностью субъекта принимать социокультурные отличия объекта, включающие в себя внешние признаки, высказывания, особенности поведения и т.д.»<sup>1</sup>. «...Толерантность рассматривается как социальная установка в аспекте трех компонентов её структуры (поведенческого, эмоционального, когнитивного)»<sup>2</sup>.

«Толерантность... характеризует отношения личности, группы, общества друг к другу и может проявляться в смирении или принятии»<sup>3</sup>.

Коммуникативная толерантность одна из важнейших и очень информативных черт человека, поскольку в ней отражаются факторы его воспитания, опыт общения, культура, ценности, потребности, установки, характер, привычки, особенности мышления и, конечно, эмоциональный стереотип поведения. Данная характеристика личности относится к стержневым, т.к. определяет ее жизненный путь, положение в ближайшем окружении, продвижение в карьере и исполнение профессиональных обязанностей. Особенности коммуникативной толерантности могут свидетельствовать о психическом здоровье, внутренней гармонии или дисгармонии.

В условиях диалога культур важной задачей становится изучение иностранного языка как средства межкультурного взаимодействия. Знание иностранного языка является реальной необходимостью и обязательным условием развития коммуникативной толерантности, которая, в свою очередь, выступает основой успешной профессиональной деятельности. В связи со сказанным наше исследование коммуникативной толерантности было проведено со студентами факультета иностранных языков.

Целью нашего курсового исследования было сравнение особенностей коммуникативной толерантности студентов разной национальной принадлежности. В качестве методов исследования использовались методика диагностики общей коммуникативной толерантности В.В. Бойко и методика диагностики терпимости. Исследование, в котором приняли участие студенты

---

<sup>1</sup> *Мацковский М.С.* Толерантность как объект социологического исследования // Межкультурный диалог: исследования и практика. М., 2004. С. 143.

<sup>2</sup> *Недорезова Н.В.* Толерантность в межличностном общении старшеклассников. М., 2005. С. 5.

<sup>3</sup> *Харламова О.Ю.* Воспитание у студентов вузов профессиональной толерантности в ходе обучения иностранному языку. СПб., 2004. С. 9.

четырёх национальностей (башкиры, татары, мари и русские), проводилось на базе факультета иностранных языков Бирского филиала БашГУ.

Методика диагностики общей коммуникативной толерантности, предложенная В.В. Бойко, позволяет диагностировать толерантные и интолерантные установки личности, проявляющиеся в процессе общения.

По уровню терпимости студенты экспериментальной выборки разделились следующим образом: с высоким – 31 %, со средним – 69 %, с низким уровнем терпимости не выявлено вообще.

Наиболее высокий уровень коммуникативной толерантности был выявлен у студентов-башкир, при этом студенты других национальностей (татары, мари, русские) проявили средний уровень этой характеристики. Сравнение студентов разных национальностей по результатам шкал теста по В.Бойко также выявило некоторые различия: представителям башкирской национальности в большей степени присуще умение принимать индивидуальность других людей, прощать другим ошибки, а также терпимость, хорошая приспособляемость к характерам и привычкам других. Категоричность в оценке других, неумение скрывать неприятные чувства, стремление перевоспитать, иногда излишняя резкость и неуважение к собеседнику в нашем исследовании в большей степени оказались характерными для студентов русской национальности. Можно предположить, что представителю каждой национальности присущ определенный уровень терпимости, складывающийся в течение продолжительного периода времени в соответствии с обычаями, традициями и религией.

Проявления коммуникативной толерантности многообразны: одни студенты очень терпимы к окружающим, другие умеют хорошо скрывать неприязнь к партнерам, третьи способны силой убеждения заставить себя не замечать неприятные свойства другого. Точно так, в широком диапазоне дает о себе знать та или иная степень снижения коммуникативной толерантности: черты другого могут вызвать частичное, существенное или полное осуждение, раздражение либо неприятие.

Таким образом, гипотеза нашего исследования о том, что уровень коммуникативной толерантности в юношеском возрасте зависит от национальной принадлежности студентов, подтвердилась. Анализ результатов проведенных методик показал, что студенты с высоким уровнем терпимости критически относятся к своему мнению и способны отнестись с уважением к собеседнику, отказаться от решений или взглядов, которые были ошибочны. Тогда как, студенты со средним уровнем терпимости не всегда толерантны к мнению других людей.

© Загидуллина В.Ф., 2012

© Каримова Л.М., 2012

### **Основные тенденции динамики рождаемости у восточнославянских и тюркских народов в 1990-2002 гг. в Башкортостане\***

Демографический кризис в России принял характер общенациональной проблемы. Однако его протекание в разных регионах было разным. В частности, в Башкортостане убыль населения началась на год позже, чем в России в целом, и наблюдались более благоприятные показатели. В 1990-е гг. в Республике Башкортостан также произошло резкое падение численности новорожденных. Это было одной из причин, наряду с повышением смертности, начала естественной убыли населения в 1993 г. Мы предполагаем, что на это влиял этнический фактор. Именно к его дифференцирующей роли в процессах рождаемости на примере Башкортостан мы и обратимся, в течение межпереписного периода 1990-2002 гг. Мы проследим и сравним изменение абсолютной численности новорожденных и относительные демографические показатели восточнославянских (русских, украинцев, белорусов) и тюркских народов (татар, башкир, чувашей), которые представляют большинство населения Башкортостана.

Для этого нами использованы данные текущей статистики, где зафиксированы данные о новорожденных по национальности матери, а также итоги Всесоюзной переписи 1989 г. и Всероссийской переписи 2002 г.

В течение 1990-2002 гг. немного более трети новорожденных появилось у русских, украинок и белорусок (31,9%). Представительницы тюркских народов произвели на свет 62,9% новорожденных в 1991 г., в 2001 г. значительно меньше – 56,0%. В 2002 г. принёс более резкое падение доли – до 48,8%. Башкирки и татарки в 1990 г. произвели на свет 59,1%, в 2002 г. – 46,5% новорожденных.

Доля башкир, татар, чувашей в сельской местности среди младенцев 1991 г. рождения составляла 76,9%, в 2002 г. – 69,1%. В городе они были представлены в меньшей степени – 53,0% и 36,3% в соответствующие годы. Всего за 1990-2002 гг. башкирки и татарки родили 350,8 тыс. младенцев (56,6%). Если считать вместе с чувашами, за 1991–2002 г. у представительниц тюркских народов появилось 331,2 тыс. младенцев (59,6%).

В 2002 гг. у башкирок и татарок родилось примерно вдвое меньше детей, чем в 1989 г. У чувашек – во столько же раз по сравнению с 1991 г. Матери восточнославянского происхождения в 1991 г. родили 31,2% младенцев республики. Их совокупная доля в 1990-е гг. держалась на уровне 30–33%, к 2002 г. упала до 28,0%. Доля рожденных в сельской местности детей у русских, украинок, белорусок составляла в 1990 г. 14,7%, в 1991 г. – 14,9%, в 2002 г. – 16,8%.

В городских поселениях их совокупная доля в те же годы была в размере 42,0%, 42,7% и 34,9%. В 1991 г. из-за того, что темпы падения рождаемости всего городского населения были немного выше, чем у русских, их до-

---

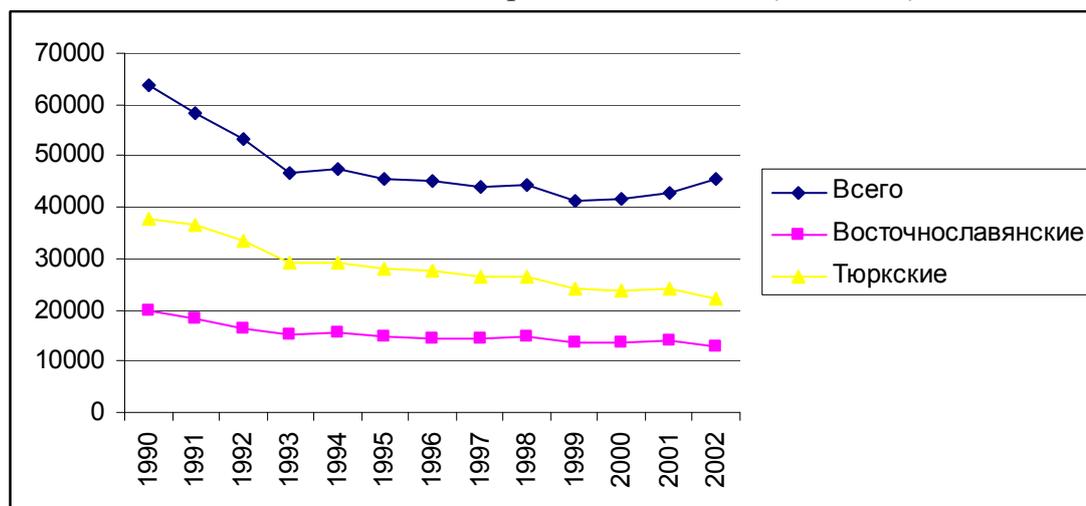
\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Демографические процессы в Башкортостане в 1970-х-2002 гг.»), проект № 11-31-00343а2.

ля среди новорожденных незначительно выросла до 42,7%<sup>1</sup>. Всего за 1990-2002 гг. русские, украинки, белоруски произвели на свет 197,7 тыс. младенцев (31,9% от общего числа).

До 1994 г. падение количества младенцев было очень резким. Причем у тюркских народов – в особенности. В 1994-1998 г. снижение стало более постепенным. 1999 г. принес резкое снижение численности новорожденных: женщины отложили рождение детей в условиях последствий дефолта 1998 г.<sup>2</sup>. Социально-экономический кризис сильно повлиял на планы жителей республики о рождении детей.

Диаграмма 1

Динамика численности новорожденных по национальности матери, 1990-2002 гг. (тыс. чел.)



**Источник:** составлено по данным текущей статистики Башкортостанстата.

Темпы падения численности новорожденных у тюркских народов оказались более высокими. Самую большую роль в динамике рождаемости играют русские, татары, башкиры, поэтому ее мы рассмотрим отдельно. На долю башкирок и татарок пришлось 56,6% детей 1990-2002 гг. рождения. Русские стали матерями в 29,6% случаев в 1991 г. и в 27,0% в 2002 г.

Численность новорожденных у русских, татар, башкир в 1990 г. была почти одинаковой, затем ненадолго начали опережать башкиры, с 1993 г. впереди русские. За ними следовали башкиры, затем татары. К 2001 г. ситуация начала стабилизироваться, но уровень 1998 г. не был достигнут. 2002 г. принес новое снижение численности новорожденных. Указанные колебания относятся и к другим народам, но они вследствие их малочисленности менее ощутимы. С 1999 г. в республике повысилась общая численность новорожденных, но названные нами народы в этом не играли роли. Большую долю стали составлять младенцы, рождённые матерями других национальностей.

Общий коэффициент рождаемости представляет собой отношение числа рождённых к численности населения за определённый год.

<sup>1</sup> Текущий архив Башкортостанстата. Ф.Р-472. Оп. 11. Дело № 20-22. Сводные итоги по естественному движению населения за 1991 г. Т. 1. Л. 10.

<sup>2</sup> Захарова О., Сигарева Е. История и развитие демографического кризиса в России. М., 2000. С. 31.

## Общий коэффициент рождаемости в 2002 г.

Татары	10,0
Башкиры	9,2
Русские	8,3
Украинцы	6,7
Белорусы	4,1
Чуваши	8,9

**Источник:** Текущий архив Башкортостанстатата. Ф.Р-472. Оп.19. Д. № 07-20. Л. 3. Население Республики Башкортостан (по данным Всероссийской переписи населения 2002 года). Статистический сборник. Уфа, 2006. С. 95.

Общий коэффициент рождаемости у восточнославянских народов был изначально ниже. К 1991 г. общий коэффициент рождаемости у русских составлял 12,2‰<sup>1</sup>. К 2002 г. он снизился до 8,3‰<sup>2</sup>. С этого времени новорожденных родилось у русских меньше почти в 2 раза (с 21,2 тыс. до 12,3 тыс.). Общая их численность снизилась на 3,7%. У украинцев количество рождений на каждую 1000 населения с 1989 г. снизилось в 2 раза и составило в 2002 г. 6,7‰.

У белорусов показатель 2002 г. (4,7‰) был в 3 раза меньше аналогичного в 1989 г. – ровно на столько же, на сколько снизилось количество новорожденных. Белорусы с 1989 по 2002 гг. значительно увеличили свою численность в сельской местности (на 67,1%), одновременно у них уменьшилось количество новорожденных. Поэтому с 1989 г. к 2002 г. общий коэффициент рождаемости упал с 16 до 1,7‰.

Общий коэффициент рождаемости тюркских народов снизился с 1989 к 2002 г. почти в 2 раза. Татары в 2002 г. были первыми по показателю (10,0‰), после них шли башкиры (9,2‰), затем чувашаи (8,9‰). В сельской местности чувашаи были вторыми. Снижение общего коэффициента рождаемости с 1989 г. в городских поселениях у башкир и татар с 1989 г. выглядит более резким. Более значительная доля рождений тюркских народов в сельской местности по сравнению с восточнославянскими связана с тем, что у первых ниже уровень урбанизации. Судя по данным, больше всего на 1000 соответствующей национальности в 2002 г. у татар, за ними следовали башкиры, от них немного отставали чувашаи и русские. Замыкали список украинцы и белорусы.

Специальный коэффициент рождаемости, представляющий собой показатель числа младенцев на каждую тысячу женщин репродуктивного возраста, несомненно, точнее покажет нам динамику изменения рождаемости по отдельным национальностям.

<sup>1</sup> Галин Р.А. Население Республики Башкортостан: тенденции и особенности развития на пороге тысячелетия. Уфа, 1998. С. 58.

<sup>2</sup> Текущий архив Башкортостанстатата. Ф.Р-472. Госкомстат РБ. Оп.19. Д. №07-20. Л.3. Население Республики Башкортостан (по данным Всероссийской переписи населения 2002 года). Статистический сборник. Уфа, 2006. С. 95.

## Специальный коэффициент рождаемости в 2002 г.

Всего	40,0
Татары	40,8
Башкиры	39,8
Чуваши	37,5
Русские	35,8
Украинцы	33,1

Представительницы тюркских народов в возрасте 15-49 лет чаще становились матерями, чем восточнославянские, поскольку предпочитают иметь больше детей в семье. Поэтому их количество на каждую тысячу женщин у них оставалось разным. Всероссийская перепись 2002 г. у чувашек зафиксирован один из самых высоких показателей (после мариек), от них немного отставали башкирки. За ними следовали татарки, русские замыкали список. Женщины всех перечисленных национальностей, проживающие в Республике Башкортостан, произвели на свет в среднем больше детей, чем по всей Российской Федерации.

Среднее число рожденных детей (на 1000 женщин) по национальности<sup>1</sup>

Года	1970			2002	
	всего	село	город	Всего (по России)	Всего (по РБ)
башкирки	2829	3010	2101	1969	2035
русские	1885	2273	1744	1446	1531
татарки	2402	2744	1988	1711	1723
чувашки	2617	2831	2010	1884	2078

Рождаемость населения складывается в результате работы системы «действий и отношений, опосредующих рождение или отказ от рождения ребенка в браке или вне брака», что называют репродуктивным поведением<sup>2</sup>. Для характеристики репродуктивного поведения обратимся к показателям желаемого и ожидаемого числа детей, т.е. количества детей, которые могут появиться при всех благоприятных обстоятельствах и реально планируемого в существующих обстоятельствах. Согласно итогам микропереписи населения 1994 г., среднее желаемое число детей в Башкортостане на 1000 женщин (2135) было выше, чем по России (1913). В Башкортостане в целом и показатель ожидаемого (планируемого) числа детей был выше, чем общероссийский. У башкирок он был самым высоким среди самых крупных по численности народов в России<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Башкортостан и башкиры в зеркале статистики. Уфа, 1995. С. 48-49; Итоги Всероссийской переписи населения. Т. 12. Рождаемость. Всероссийская перепись населения 2002 г.: [Электронный ресурс]: Официальный сайт Федеральной службы государственной статистики. Режим доступа: <http://www.perepis2002.ru/index.html?id=30>. Дата обращения: 06.04.2012.

<sup>2</sup> Борисов В.А. Демография. М., 1999. С. 175.

<sup>3</sup> Микроперепись охватила 5% населения.

Показатели фиксировались в основном по трем наиболее многочисленным народам республики – русским, башкирам, татарам.

Таблица 4

Среднее ожидаемое число детей на 1000 женщин в возрасте 15-44 лет

	Башкиры	Татары	Русские	Всего
Российская Федерация	2141	1899	1699	1767
Республика Башкортостан	2220	-	1807	1981

**Источник:** Состояние в браке и рождаемость в России. По данным микропереписи населения 1994 г. Статистический сборник / Госкомстат России. М., 1995. С. 168, 274.

Из каждых 100 новорожденных в 1990 г. 46 производили на свет представительницы восточнославянских народов и 45 – тюркских, а в 2002 40 и 46 соответственно. В 1989 г. каждый из 100 жителей республики 53 были представителями тюркских народов, а 42 – восточнославянских. К 2002 г. эти значения составили 57 и 38.

Таким образом, на социально-экономические трудности 1990-2002 гг. население Башкортостана ответило сильным снижением рождаемости. Однако представительницы тюркских народов планировали больше детей и за всю жизнь становились матерями чаще. Вероятнее всего, это способствовало сохранению более благоприятной ситуации в сфере рождаемости в регионе, чем в целом в России.

© Илишева Н.К., 2012

УДК 398(470.57)

Исянгулов Ш.Н.

### Сюжет заточения царских дочерей у древних башкир по фольклорным материалам

Как показал знаменитый английский этнограф Д.Д. Фрэнгер в древности многим народам и племенам был известен обычай заточения царских особ. Он писал, что «священным» правителям у многих народов и племен запрещалось покидать свое жилище, их не должны были видеть подданные, за исключением религиозных праздников. Например, народ моссинойков в Понте держал своего царя в заточении на вершине высокой башни, с которой ему после избрания не разрешалось спускаться<sup>1</sup>.

Д.Д. Фрэнгер писал, что на определенной стадии развития общества нередко считается, что царь или жрец наделен сверхъестественными способностями или является воплощением божества, и в соответствии с этим верованием предполагается, что ход природных явлений в большей или меньшей мере находится под его контролем. На царя возлагалась ответственность за плохую погоду, плохой урожай и другие стихийные бедствия. При этом исхо-

<sup>1</sup> Фрэнгер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. Пер. с англ. 2-е изд. М., 1983. С. 194-195.

дили из того, что власть царя над природой, как и его власть над подданными и рабами, осуществляется посредством волевых актов. Поэтому, если имели место засухи, голод, эпидемии, бури, то народ приписывал эти напасти небрежности или преступному поведению своего властителя. За это его нередко наказывают, а то и убивали. Царь являлся такой особой, на котором держалось равновесие мира. В связи с этим жизнь таких «священных царей» была строго отрегулирована<sup>1</sup>. Д.Д. Фрэзер описал данный обычай на многочисленных примерах.

Таковыми же «священными» царями, как показывают китайские, арабские источники были древнетюркские и хазарские каганы. Например, по словам Ибн Фадлана, хазарский каган показывался народу лишь «[раз] в каждые четыре месяца, [появляясь] в [почетном] отдалении». Во дворец кагана, кроме первых четырех высших чинов, никого не пускали. Подданные также не должны были видеть лицо кагана<sup>2</sup>. Хазарский каган эпохи расцвета каганата жил в полной изоляции от людей, и практически потерял реальную власть в стране. Фактическим правителем Хазарии был второй человек в государстве – каган-бек или царь. Фигура хазарского кагана – наиболее типичный пример существования так называемых «священных» царей в государстве, созданного тюрками (как уже было сказано, фигура «священных царей» у различных народов красочно была описана Фрэзером в книге «Золотая ветвь»).

О существовании «священных» правителей у древних башкир свидетельствуют, по нашему мнению, многочисленные версии эпоса «Бабсак и Кусяк», в которых фигура хана Масима напоминает хазарского кагана. Несмотря на то, что Масим является верховным собственником земли, верховным главнокомандующим, верховным судьей и жрецом, власть его ограничена, основана лишь на харизме, сакральной силе, тогда как реальная политическая инициатива принадлежит биям племен и родов<sup>3</sup>.

В предании «Бограхан (Карахан)» описывается ритуал вступления на престол башкирского хана. В нем также хан занимает пассивную позицию, подчиняется «народу» и (скорее всего) жрецам, «как ребенок». В данном описании можно косвенно усмотреть элементы древнетюркского обряда удушения при возведении на престол хана. Сам обряд удушения правителя, существовавший в Древнетюркском и Хазарском каганатах, свидетельствовал о вере в божественную силу кагана<sup>4</sup>. То есть в ряде преданий, сюжет которых основан, несомненно, на реальных исторических событиях, присутствует фигура древнебашкирского правителя с явными элементами «священного царя» (по Фрэзеру).

Описанные Д.Д. Фрэзером ограничения жизни и быта «священных царей» касались и их семей. Священные правители и их дети обладали сверхъ-

---

<sup>1</sup> Фрэзер Д.Д. Указ. соч. С. 165.

<sup>2</sup> Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Статьи, переводы и комментарии. Харьков, 1956. С. 146-147.

<sup>3</sup> Подробнее: Исянгулов Ш.Н. Башкирский хан в эпосе «Бабсак и Кусяк» // Духовная культура народов России: Материалы заочной Всероссийской научной конференции, приуроченной 75-летию доктора филологических наук Ф.А. Надршиной. Уфа, 2011. С. 81-84.

<sup>4</sup> Подробнее см.: Исянгулов Ш.Н. Башкирский хан в домонгольский период: ритуал возведения на престол // Вестник ВЭГУ. 2012. № 2. С. 95-101.

естественными способностями или вообще являлись воплощением божества. Следовательно, жизнь природы и ее процессы зависели от них. Поэтому их оберегали от опасностей, держали взаперти. По мысли В.Я. Проппа, древнейшим религиозным субстратом мотива заточения правителей и их детей являлся страх перед невидимыми силами, окружающими человека. Заслугой советского фольклориста В.Я. Проппа является то, что он описанные Фрэзером обычаи распространил также на семьи правителей, царей и жрецов<sup>1</sup>.

Данную идею можно усилить и на материале башкирских сказок. Например, в сказке «Исмай» говорится, что у одного царя дети рождались и вскоре умирали. Он обратился к гадалке, которая дала царю совет до 20 лет держать новорожденного под землей. Царь так и поступил, когда у него родилась дочь. В 17 лет ее вывели на землю. Однако внезапно поднялась буря, ветер подхватил и унес девушку<sup>2</sup>. В сказке «Тан-батыр» царские дочери воспитываются в изоляции от людей во дворце. Когда им исполнилось 17 лет, отец разрешает вывести их на лодке в море. Однако поднялся шторм, после которого девушек на лодке не оказалось<sup>3</sup>. Также царевны воспитываются под землей в сказках «Храбрый солдат», «Джигит-охотник», «Молниеносный меч»<sup>4</sup>. В.Я. Пропп на материале русских сказок показал, что исторической основой мотива «заточения царских дочерей» являлся тот самый описанный Фрэзером обычай, по которому царским особам нельзя было показываться простому народу. По мысли В.Я. Проппа, отмеченные мотивы сказок восходят к переходному периоду от матриархата к патриархату.

Однако обычай заточения царских дочерей мы видим и в более позднее время у ряда тюркских народов, в том числе судя по фольклорным и письменным источникам у древних башкир.

Вначале следует отметить, что у предков уйгуров, которых китайцы называли гаогюй или гаоцзюй, сохранилась легенда о первопредке: «Рассказывают, что у хуннуского Шаньюя родились две дочери чрезвычайной красоты. Вельможи считали их богинями. Шаньюй сказал: можно ли мне таких дочерей выдать за людей? Я предоставлю их Небу. И так на север от столицы в необитаемом месте построил высокий терем, и, поместив там обеих дочерей, сказал: молю Небо принять их. По прошествии трех лет мать пожелала взять их. Шаньюй сказал: не возможно: еще не пришло время. Чрез год после сего один старый волк стал денно и ночно стеречь терем, производя вой: почему вырыл себе нору под теремом, и не выходил из нее. Меньшая дочь сказала: наш родитель поместил нас здесь, желая предоставить Небу; а ныне пришел волк; может быть, его прибытие имеет счастливое предзнаменование. Она только что хотела сойти к нему, как старшая ее сестра в чрезвычайном испуге сказала: это животное: не посрамляй родителей. Меньшая сестра не послушала ее, сошла к волку, вышла замуж и родила сына. Потомство от них

---

<sup>1</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 22-34.

<sup>2</sup> Башкирское народное творчество. Кн. 3. Сказки. Уфа, 1978. С. 56-57. На башк. яз.

<sup>3</sup> Там же. С. 53.

<sup>4</sup> Зарипов Н.Т. Башкирские богатырские сказки: Эстетика жанра. Уфа, 2008. С. 152-153.

размножилось и составило государство: посему-то люди здесь любят продолжительное пение, или воют подобно волкам»<sup>1</sup>.

Как известно, в других тюркских вариантах волк является не отцом, а матерью предка, основоположника династии. Исследователи отмечают три линии в этой легенде: 1) прямая связь первопредка с хуннами; 2) шаньюй отдает своих дочерей Небу, верховному божеству, посадив их на высокой террасе, насыпанной, очевидно, из земли и камней (приносят их в жертву на сооруженном для этого алтаре); 3) волк и есть представитель Неба, что и понимает младшая дочь<sup>2</sup>.

М. Элиаде пишет, что аналогичные легенды были у сюнну, древних тюрок, киргизов (у тунгусов, алтайцев принцесса соединяется с собакой)<sup>3</sup>. Близкие к уйгурской легенде предания сохранились и у башкир (Кстати, башкирский историк С. Мирасов писал, что башкирские племена катый, табын, кудей, кувакан, тамьян, тунгаур считают себя выходцами из уйгур)<sup>4</sup>.

В одном из вариантов эпоса «Бабсак и Кусьяк», наиболее архаичном из них, говорится следующее: однажды на государство Масим-хана напал какой-то дракон, после чего хан собрал своих богатырей и объявил им: кто победит дракона, тому отдам свою дочь и полцарства. Хан до этого свою дочь никому не показывал, она не видела ни солнца, ни луны, получала отдельное воспитание. После победы над драконом, хан выдал свою дочь за победителя<sup>5</sup>. Таким образом, дочь Масим-хана до возникновения чрезвычайного обстоятельства также была посвящена богу. Эти сюжеты в уйгурской легенде и варианте башкирского эпоса имеют удивительную параллель в анонимном сочинении XVII в. «Дафтар-и Чингиз-наме».

То, что в «Чингиз-наме» действуют башкирские бии, дает основание исследователям считать его башкирским историком. Один из фрагментов первого дастана в переводе А.В. Васильева и Г.Г. Балгимбаева звучит следующим образом: «В то время на берегу Белого моря был город Малтаба, в нем был хан Алтынхан; жену его звали Курлуяш, от которой родилась дочь, прозванная Гулямалик-Курукти. Дочь эту воспитывали в совершенно темном 40-саженном дворце, куда не доходили ни лучи солнца, ни лучи месяца... Тогда Уртхан (воспитательница – И. Ш.) открыла окно. Лучи солнца проникли в комнату и Гулямалик лишилась чувств... Гулямалик ответила: «От виденного мною света солнечного образовалось у меня дитя. Что вы скажете теперь родителям моим!»<sup>6</sup>. Перевод, сделанный по списку Британского музея

---

<sup>1</sup> Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. М.; Л., 1950. 214-215.

<sup>2</sup> Кычанов Е.И. История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров). 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2010. С. 290.

<sup>3</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 3. От Магомета до Реформации. Перев. с фр. М., 2002. С. 260-261.

<sup>4</sup> Мирасов С. Башкиры: кто они, откуда пришли? // Башкорт аймагы. 1925. № 1. С. 51. На башк. яз.

<sup>5</sup> Давлетшин Г. Масим-хан // Башкорт аймагы. 1929. № 7. С. 73. На башк. яз.

<sup>6</sup> История Чингисхана и Тамерлана // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Вып. XIX. Оренбург, 1907. С. 119–121. Перевод был сделан по рукописи, а не по изданию 1882 г.

и по изданию 1882 г., практически не отличаются от вышеприведенного<sup>1</sup>. Чтобы избежать позора, родители снарядили корабль, посадили дочь с подругами и пустили в море. Корабль был обнаружен, а ханская дочь вышла замуж за Тумакул-мергена. Тумакул и Гулямалик – это родители Дуюн-Баяна, женившегося впоследствии на Алангу. Перед смертью Дуюн-Баян собрал свой народ и сказал следующее: «Я умру, а вы останетесь. Вот мое слово к вам: все три сына моих недостойны править народом после смерти моей. Моя жена останется вдовой, но я приду, и у нее родится хороший мальчик. Мой народ, подчинись ему! Знаками моего прихода будут: после смерти я буду гореть, как солнце, выйду в виде волка»<sup>2</sup>.

Старшие сыновья Алангу не поверили матери и начали сторожить ее. «И вот, однажды, с неба сошел свет; они с испуга лишились чувств; но, опаматовавшись через некоторое время, спрашивали друг у друга: «куда девался тот свет?». Никто не знал. «Будем, говорили они, внимательнее наблюдать: должен же он выйти волком?!». И действительно, чрез некоторое время серый волк, величиною с лошадь, вышел наружу, посмотрел назад и ушел в лес»<sup>3</sup>. Вскоре родился Чингис-хан. Данный сюжет анонимного сочинения о рождении будущего завоевателя близок к «Сокровенному сказанию». Алангоа старшим своим детям в «Сокровенном сказании» говорит следующее: «Но каждую ночь, бывало, через дымник юрты, в час, когда светило внутри (погасло), входит, бывало, ко мне светлорусый человек; он поглаживает мне чрево, и свет его проникает мне в чрево. А уходит так: в час, когда солнце с луной сходится, процарапываясь, уходит, словно желтый пес. Что ж болтаете всякий вздор? Ведь если уразуметь все это, то и выйдет, что эти сыновья отмечены печатью небесного происхождения»<sup>4</sup>.

В китайской передаче светло-русый человек назван человеком «желто-белого цвета» или «духом золотого цвета». Имеются варианты легенды, где виновником беременности Алан-Гоа стал «цвет», «белый цвет», который превратился в мужчину<sup>5</sup>. Данное предание имеется также в вышеупомянутой книге Д.Д. Фрэзера «Золотая ветвь»: «Сходное предание (имеется в виду древнегреческий миф о Данае – И.Ш.) о своих предках рассказывают сибирские киргизы<sup>6</sup>. У некоего хана была красавица дочь, которую он держал в темном железном доме, чтобы ее не видел ни один человек. Ей прислуживала старуха. Когда дочь хана достигла девического возраста, она спросила слу-

---

<sup>1</sup> Автобиография Тимура. Богатырские сказания о Чингис-хане и Аксак-Темире. Перевод с тюркского и джагатайского языков. Вступ. статья и комментарий В.А. Панова. М., 1934. С. 244–245. Список Британского музея; Антология башкирской литературы. Т. 1. XIII–XVIII века. Уфа, 1999. С. 256. На башк. яз; Дафтар-и Чингиз-наме. Казань, 2000. На тат. яз. С. 5–6. В двух последних изданиях перевод на современную графику сделан по изданию 1882 г.

<sup>2</sup> Автобиография Тимура. С. 250.

<sup>3</sup> История Чингисхана и Тамерлана // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Вып. XIX. Оренбург, 1907. С. 128; См. также: Автобиография Тимура. С. 255; Антология башкирской литературы. С. 262.

<sup>4</sup> Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Юань чао би ши. Монгольский обыденный сборник. Т. I. М.; Л., 1941. С. 81.

<sup>5</sup> Кычанов Е.И. История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров). 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2010. С. 291.

<sup>6</sup> Речь идет о казахах.

жанку: «Куда это ты так часто ходишь?» – «Дитя мое, – ответствовала ей служанка, – существует светлый мир, где живут твой отец и твоя мать и много других людей». – «Будь добра, – сказала тогда девушка, – покажи мне этот мир, я никому об этом не скажу». И старая служанка вывела девушку из дому. Увидев светлый мир, девушка зашаталась и упала без чувств. Тут-то бог устремил на нее свой взор, и она зачала. Разгневавшись, отец посадил дочь в золотой сундук и пустил его по волнам бурного моря (в сказочной стране и золото может плавать)»<sup>1</sup>. В башкирской фольклористике отмеченные мотивы заточения ханской дочери и чудесного зачатия в «Дафтар-и Чингиз-наме» были проанализированы А.М. Сулеймановым<sup>2</sup>.

У башкир-тангаурцев также сохранилось предание о том, что у хана, жившего на берегу Белого (Аральского) моря была дочь Кулямялек-Курклык, которую отец держал в темнице. Однако она забеременела от солнечных лучей. Хан посадил ее в серебряную лодку и пустил в море. Бурзянцы и тангауровцы поймали лодку и поделили между собой добычу. Ханская дочь досталась батыру тангауров, и от них пошло племя тангауров<sup>3</sup>. Тем самым в предании, наверное, утверждается родство тангаурцев с самим Чингис-ханом. В данном предании повторяется сюжет «Дафтар-и Чингиз-наме». Генеалогия тангаурцев восходила к Дингауру – сыну Кунграт-бия<sup>4</sup>. Племя кунграт (кунгират, унгират) относилось к так называемым дарлекинам. Представители рода Чингис-хана в основном брали жен из этого племени, и сами своих дочерей отдавали за кунгратцев. В частности, любимая жена Чингис-хана Борте была из племени кунграт.

В предании «Акташ – гора Белая» дочь хана Алтынсэс – златовласая красавица, одна ее щека – как луна, другая – как солнце. Она ответила отказом выйти замуж за правителя восточного государства. Город на горе Акташ был взят врагами, она же скрылась в пещере<sup>5</sup>. Вполне возможно, что дочь хана Алтынсэс была посвященной богу и поэтому не захотела выйти замуж.

Таким образом, можно сделать вывод, что в древности у тюркских народов, в том числе и у древних башкир, существовал обычай посвящать дочерей правителей Небу. Вполне возможно, что еще в более отдаленные времена их приносили в жертву. Связано ли это с неприкосновенностью, святостью самой фигуры монарха, который показывался народу нечасто, сказать трудно.

Если волк символизирует само Небо, бога, то по идеи в эпосе «Бабсак и Кусяк» царской дочери должен был добиваться змей-дракон, вторгшийся в пределы царства Масим-хана. Однако дракон причинил большие страдания народу, он является олицетворением непобедимого врага. Победа над ним стала

---

<sup>1</sup> Фрэзер Д.Д. Указ. соч. С. 563.

<sup>2</sup> Сулейманов А.М. Наши эпические памятники. Уфа, 2010. С. 119-122. На башк. яз.

<sup>3</sup> Башкирское народное творчество. Т. 2. Предания, легенды. Уфа, 1987. С. 122; Башкирское народное творчество. Т. 2. Предания легенды. Уфа, 1997. С. 119. На башк. яз; Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. Уфа, 2010. С. 127.

<sup>4</sup> Кузеев Р.Г. Указ. соч. С. 136; Назаров П. К этнографии башкир // Этнографическое обозрение. 1890. № 1. С. 170.

<sup>5</sup> Башкирское народное творчество. Т. 2. Уфа, 1987. С. 45-47; Башкирское народное творчество. Т. 7. Письменные киссы и дастаны. Уфа, 2004. С. 77-78. На башк. яз.

вопросом жизни и смерти ханства. Поэтому дочь хана досталась, в конце концов, победителю дракона. То же самое можно сказать об Алтынсэс. Несчастье, постигшее родное царство, поражение отца – все это стало поводом для того, чтобы Алтынсэс принесла себя в жертву, обрекла себя на одиночество. Ведь в несчастьях, по мысли Д. Фрэзера, были повинны члены царской семьи.

Таким образом, существование в прошлом у башкир священных ханов и священных царских дочерей, наличия обычая их заточения зафиксировано в ряде фольклорных произведений и в вариантах литературного сочинения «Дафтар-и Чингиз-наме». Все это позволяет утверждать, что в древности и у башкир были священные ханы, положение которого возможно напоминало положение хазарского кагана в описании арабских историков. Существовал, скорее всего, и обычай заточения царских дочерей. Однако заточение, наверное, не могло быть для них на всю жизнь. В заточении царские дочери находились в большинстве случаев до замужества.

© Исянгулов Ш.Н., 2012

УДК 39(4/9)

Камалеев Э.В.

### **Институт посаженных родителей в свадебной обрядности**

Институт посаженных родителей, помимо социального фактора, имеет глубокое семиотическое значение, связанное с изменением статуса молодых, переходом («перерождением») из девочек и мальчиков в жены (килен) и мужа (кияу). Роль посаженных родителей, по мнению А. К. Байбурина, состоит в том: «что в это «безвременье» (период между сватовством и переездом в дом жениха – Э.К.) жених и невеста наиболее уязвимы... Они лишены всех тех атрибутов «нормального» человека, которые обеспечивают его «социальную защищенность». ...Именно этим обстоятельством во многом определяется роль «дружины» в свадьбе»<sup>1</sup>.

С момента сватовства невеста у многих народов находится в постоянном окружении подруг и родственников, либо специально назначенных людей. Как указывает А. К. Байбурин, девушка утрачивает способности, присущие живому человеку – она «обезножела», «теряет» способности видеть, говорить, слышать. Таким образом, девушка «умирает» в своем предыдущем статусе незамужней девушки и находится в уязвимом промежутке времени, в котором она еще не обрела статус жены. Именно в момент переезда невесты в дом жениха возникает необходимость в функции посаженных родителей, которые являются посредниками и проводниками невесты в локус жениха, защищая невесту от влияния внешних сил.

Данный вывод подтверждается наличием образа хайматләх атте (посаженный отец) и хайматләх арәмё (посаженная мать) у чувашей: «он был дове-

---

<sup>1</sup> Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Спб., 1993. С. 76.

ренным отцом, которому поручалось в целостности и сохранности доставить невесту в дом жениха. После их встречи в доме родителей хайматлӑх и хайматлӑх арӑмӑ (его супруга) находились неотлучно при ней, ехали в повозке при переезде в дом жениха, были вместе с ней при выходе и входе в любое помещение. Посаженный отец на *руках выносил невесту* из дома ее родителей и усаживал в повозку»<sup>1</sup>.

Ту же функцию имели посаженные родители (кыяматлык) у татар-нагайбаков: «После окончания торжественного обеда молодые вместе с посаженными родителями – кыяматлык отправлялись в их дом, где им была приготовлена комната. Там они жили неделю, месяц, вплоть до начала свадьбы в доме новобрачного»<sup>2</sup>.

Во время венчания у русских основную роль отводили тысяцкому, который чаще всего был крестным жениха, либо посаженным отцом: «Тысяцкий среди поезжан являлся как бы представителем семейно-родственного коллектива жениха, был его опекуном и наставником на свадьбе. ... Во время движения поезда тысяцкий ехал вместе с женихом, находясь по его правую руку. ... Таким образом, тысяцкий являлся лицом, заменяющим отца жениха во время его поездки за невестой и венчания, где согласно существующим брачным нормам родители присутствовать не могли»<sup>3</sup>.

В свадебном обряде различных европейских народов существуют свадебные чины, роль которых сходна с функцией посаженных родителей и раскрывается во время проведения венчания и переезда невесты в дом жениха. К примеру, у словаков такая роль принадлежит «старейшим»: «Считалось, что молодая, покинув родительскую семью, на пути в дом своего мужа оказывается беззащитной, так как ее больше не охраняют духи родного дома, а к дому мужа она еще не принадлежит. Старейший с женихом обходили повозку три раза, кропили святой водой и били бичом по земле»<sup>4</sup>.

У сербов и хорватов известны такие чины как *деверь* и *кумовья*: «Особое положение среди сватов занимал *девер* («деверь»). ... С момента приезда сватов за невестой она находилась под наблюдением и опекой деверя. И даже ночи, до тех пор, пока не сводили молодых, он проводил в одном помещении с невестой»<sup>5</sup>. Иная роль и значение посаженных родителей усматривается в свадебном обряде у румын: «Посаженные родители или или великий(ая) кум(а) назывались ... («кумэтрул мааре», «нунул маре», «кумэтра маре», «нуна маре»). В качестве посаженных родителей молодые приглашали, создавая искусственное родство (кумовство), посторонних – супружескую пару. Число таких пар на некоторых свадьбах исчисляется десятками. Посаженные родители становились наставниками и старшими друзьями вновь созданной семьи, крестными воспитателями детей, в жизни которых посаженный отец

---

<sup>1</sup> Осипов А. А. Чувашская свадьба. Чебоксары, 2007. С. 20.

<sup>2</sup> Шарифуллина Ф. Л. Традиционная свадебная обрядность нагайбаков в конце XIX – начале XX вв. // Нагайбаки (комплексное исследование группы крещеных татар казаков). Казань, 1995. С. 122.

<sup>3</sup> Зорин Н. В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Изд-во Казанского университета, 1981. С. 137.

<sup>4</sup> Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988. С. 47-48.

<sup>5</sup> Там же. С. 109.

играл настолько важную роль, что при заболевании ребенка иногда меняли этого отца в поисках более здорового»<sup>1</sup>.

Важную роль в свадебном обряде марийцев играют *пуртым* *ава-ача*: «В XIX – начале XX вв. у посаженных родителей невеста жила месяцами. Все это время она выполняла трудоемкую работу.... Тут же готовилась к свадьбе: готовила приданое (обязательно в сундуке), вышивала полотенца, шила рубашки и «шовыр» (бешмет)». ...В настоящее время невеста у посаженных родителей живет три дня. Она для них является «родной дочерью» («пуртым *удыр*»). Вместе с посаженной матерью невеста ходит в гости к соседям»<sup>2</sup>.

Таким образом, у указанных народов мы наблюдаем предохранительную функцию посаженных родителей, основной задачей которых является защитить молодых от влияния внешних сил в период между сватовством и переездом невесты в дом мужа. Данные представления имеют дохристианское происхождение и, очевидно, соотносясь с функцией посаженных родителей и не имея противоречий с православной и католической религиями, они сохраняются в качестве верований у многих народов.

Иное значение посаженных родителей мы усматриваем у большинства тюркоязычных, мусульманских народов. У башкир на северо-востоке Башкирии, в Челябинской и Курганской областях функцию посаженных родителей выполняют *морондок инэй*, *морондок инэ*, в юго-восточных и южных районах – *кыяматлык эсэй/инэй*, *кыяматлык атай*. «Невесту вводила в дом одна из женщин по выбору родителей жениха <...>, развязывали пояс на ее талии и тем поясом перетягивали талию ближайшей младшей сестры или племянницы жениха. С этого момента женщина становилась *инэ*, *морондок инэ* (посаженная мать), а девушка – *хылыу*, *каныш*. Теперь *инэ* и *хылыу* считались самыми близкими людьми молодой женщины в деревне мужа. С ними можно делиться радостями и горем, советоваться, а в случае необходимости – передавать просьбы к родителям мужа»<sup>3</sup>.

Та же роль отводилась *мурундук эне* и *мурундук ата*: «У порога дома невесту встречали родители жениха или посаженная мать, угощавшая ее молоком с сахаром <...>. Также перед чимилликом происходило угощение *мурундук-ошем* (обедом, приготовленным посаженной матерью). Состояло оно из разрезанной на куски бараньей грудинки, преподносимой посаженной матерью, в то время как посаженный отец одаривал присутствующих подарками»<sup>4</sup>.

Явление *морондок* отмечено у каракалпаков: «Женге жениха, обычно сестра его двоюродного брата или более дальнего родственника, выступала в качестве посаженной матери молодой – *мурындык эне*. Она тоже встречала молодую, впервые надевала на нее киймешек и закрывала ее лицо платком. С момента введения новобрачной в дом *мурындык эне* считалась для молодой пары родной ма-

<sup>1</sup> Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988. С. 170-171.

<sup>2</sup> *Бабенко В. Я., Гимаев Р. Н., Ковязин С. А.* Семейные праздники и обряды марийцев Башкирской АССР. Уфа, 1990. С. 15.

<sup>3</sup> *Бикбулатов Н. В., Фатыхова Ф. Ф.* Семейный быт башкир XIX–XX вв. М., 1991. С. 76.

<sup>4</sup> *Лобачева Н. П.* Формирование новой обрядности узбеков. М., 1975. С. 37.

терью; ее муж становился для них *мурындык ага* (посаженым отцом)<sup>1</sup>. Функция *борондок этий* и *борондок эний* (посаженные родители) у татар на северо-востоке Республики Башкортостан и неизвестная другим территориальным группам татар основана на поддержке молодой семьи в сложный период их совместной жизни.

Очевидно, что у перечисленных народов, у которых непосредственная роль посаженных родителей связана со встречей молодой в доме жениха и в ее дальнейшем покровительстве в локусе жениха имеет функцию замещения. Другими словами, архаичные представления о роли посаженных родителей у тюркских народов, по мнению автора, были вытеснены жесткими нормами и основами ислама. В результате у некоторых народов в функции посаженных родителей усматривается симбиоз религиозных представлений и семиотических верований, в то время как у тюркских народов произошел переход к более практической роли посаженных родителей в качестве замещенных родителей в первую очередь для невесты, которая после выплаты калыма становилась частью семьи жениха и нуждалась в поддержке.

© Камалеев Э.В., 2012

УДК 39(4/9)

Махмутов З.А.

### **Семейная обрядность татар Северо-Казахстанской области Республики Казахстан**

Существенной сферой духовной культуры этноса является семейная обрядность. Выступая как элемент национальной культуры, воспроизводимый в каждом последующем поколении, она является важным компонентом этнической идентификации и значительным фактором ее развития. Говоря о функциях традиций, ритуалов и обрядов, Э.С. Маркарян отмечает, что «они поддерживают и определяют иерархию социальных статусов, способствуют интериоризации групповых норм и ценностей, устанавливают групповую солидарность, слияние эмоциональных напряжений, утверждению основных жизненных состояний, таких, как рождение человека, наступление полной зрелости, вступление в брак и смерть»<sup>2</sup>. «Освоение традиции каждым представителем этноса обеспечивает стабильность функционирования его внутренних связей», – замечает О.В. Борисова<sup>3</sup>.

Национальные обряды татарского населения Северо-Казахстанской области неразделимо связаны с традиционно религиозными ритуалами, а именно: с «*исем кушу*» – при рождении ребенка, с «*никахом*» – при заключении брака, с полным комплексом исламской обрядности – при погребении. Ши-

---

<sup>1</sup> Кисляков Н.А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969. С. 124.

<sup>2</sup> Маркарян Э.С. Проблемы культуры традиций // Советская Этнография 1981. № 2. С. 17.

<sup>3</sup> Борисова О.В. Категория этничности как эпистемологический феномен // Общественные науки и современность. 2003. № 3. С. 125.

роко отмечаются в Северо-Казахстанской области и поминальные обряды, на которые приглашаются уважаемые люди старшего возраста и мулла для чтения молитв. Высокую религиозную составляющую в традиционных обрядах местного татарского населения особо подчеркивал и городской врач Ц.А. Белиловский, описывая жизнь и быт жителей г. Петропавловска более века назад<sup>1</sup>.

На вопрос «Соблюдаются ли в Вашей семье национальные обычаи, обряды и традиции?» нами были получены следующие ответы:

Таблица 1

Соблюдение традиционных обрядов

	Город			Село			Область		
	Рождение ребенка	Свадьба	Похороны	Рождение ребенка	Свадьба	Похороны	Рождение ребенка	Свадьба	Похороны
Полностью	73%	65%	90%	50%	41%	88%	62%	41%	88%
Частично	19%	22%	6%	39%	50%	11%	29%	36%	9%
Не соблюдается	9%	12%	4%	9%	9%	1%	9%	11%	2%

Учитывая тот факт, что изучаемая нами малая этническая группа находится в иноэтничном окружении, следует констатировать, что декларируемая ею степень соблюдения обрядов достаточно высока. Однако необходимо учитывать, что данные ответы отражают субъективную оценку респондентами своей компетенции. Метод включенного наблюдения позволил установить, что даже те татары, которые считали, что они полностью придерживаются семейной обрядности, далеко не всецело соблюдали ее. Так, при рождении ребенка в Северо-Казахстанской области практически не совершается, например, обряд «авызландыру», «кочек кулмяге», не используются различные обереги и заговоры. Нивелировались многие свадебные обряды: *кинеш* (обсуждение предложенной кандидатуры жениха), *кыз курендеру* (смотрины невесты), *аклашу* (сговор-помолвка), и т.д.

Из интервью: «На никахе мы с мужем не присутствовали, а прятались в соседних комнатах. В первую брачную ночь постель нам стелила жинги (тетя мужа), на утро простынь она обязательно должна была вывесить на улице для доказательства своей невинности. Муж, как и требовалось по традиции, подарил наутро своей тете серебряную брошку. Прошло со дня свадьбы чуть больше 50 лет, а такого сейчас уже не делается» (жен. 1931 г.р.).

«Через неделю после чтения никаха и свадьбы отдельным ритуалом был переезд жены в дом мужа. В этот дом приходила обычно жинги (тетя невестки - прим. М.З) и наводила порядок: мыла посуду, полы, после чего родственники мужа угощали ее различными сладостями» (жен. 1932 г.р.).

«Мы раньше (в 1970-е годы - прим. М.З.) были с мужем сватами. Вся многочисленная родня обращалась к нам. Наша задача была с родителями невесты от имени родителей жениха обсудить мельчайшие детали

<sup>1</sup> Белиловский Ц.А. Медико-статистический очерк города Петропавловска Акмолинской области. Годичный отчет за 1886 год. Томск, 1887. С. 12.

свадьбы: дату проведения никаха, количество гостей, материальные затраты. На сватство родня жениха и невесты готовили “сип” - подарки молодоженам, которыми обменивались на сватовстве. Каких-то отличительных элементов в одежде, характерных для сватов, в то время уже не было» (жен. 1928 г.р.).

«Часто устраивали «каз омесе»: собирались женщины на чистку гуся, а вечером приходили мужчины за женами и устраивали веселые посиделки» (жен. 1932 г.р.).

Многие обряды претерпевают существенные видоизменения: в сватовстве участвует жених; никах проводится в мечети в присутствии молодожен; сноха угощает медом и маслом молодожен при входе в ресторан; в погребальной церемонии посещение кладбища разрешено и женщинам; входит в традицию отмечать 52 день со дня смерти покойного. Отметим, однако, что подобные процессы в сфере духовной культуры в целом достаточно характерны и для всех татар<sup>1</sup>.

Наиболее консервативным из традиционных обрядов у местных татар является похороны. У пожилых татар Северо-Казахстанской области обычно до сих пор имеются «улемтекке» (вещи, необходимые при похоронах), хранятся они, как правило, в чемоданах, в сундуках. В «улемтекке» входят: кафенлек (белая хлопчатобумажная ткань для погребального облачения), одеяло, два новых и два подержанных полотенца (необходимы для обтирания тела покойного, когда обмоют), одно полотенце (простынь) 9-метровое (для опускания тела в могилу), вещи для раздачи садака. Стараются хоронить в день смерти, исключение делается в случае, если ждут близких родственников издалека. До похорон покойника одного не оставляют, на ночное бдение улем саклау собираются пожилые люди, не обязательно родственники, при погребении совершается жиназ (намаз для покойника), раздается садака. Принадлежности, необходимые для погребального обряда, например, табут (специальные носилки в виде ящика с невысоким бортом), лотки для обмывания покойников хранятся в мечети. Но постепенно и традиции погребальной обрядности начинают утрачиваться.

Из интервью: «Сейчас у нас даже нет бабушек, которые бы знали «от» и «до» всю похоронную обрядность. У меня мама недавно умерла, как мыть ее, никто из бабушек толком не знает. Одна говорит одно, другая – другое. Чуть ли не ссорятся там. Раньше такого никогда не было» (жен. 1953 г.р.).

«Если сравнивать, как выполняли многие обряды наши родители и мы, сейчас многое очень сильно изменилось. Когда ночью умерла моя бабушка, ее похоронили в тот же день: нельзя было ждать. А сейчас иногда человек умирает, а вещи для похорон не готовы, потом начинают родственников всех ждать. Иногда хоронят на третий день после смерти, как у русских. Помню еще, что нам, женщинам, запрещали посещать кладбище, только мужчины хоронили» (жен. 1928 г.р.).

---

<sup>1</sup> См. напр.: Уразманова Р.К. Ислам в семейно-бытовой обрядности татар: традиции и современность // Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире. М., 1998.

*«К 7 дню поминания обязательно было необходимо сделать дома генеральную уборку, сейчас даже это не соблюдается» (жен. 1931 г.р.).*

В похоронной церемонии татар Северо-Казахстанской области нами зафиксирована особенность, нехарактерная для татарской национальной обрядности. Так, сейчас при погребении с телом умершего принято класть тряпки и полотенца, которые использовали при омовении усопшего. Эта традиция не является нововведением.

Из интервью: *«У нас всегда тряпки, использованные при омовении, клали вместе с покойником. Это я еще запомнила, когда хоронили маму моей подруги в 1949 году» (жен. 1931 г.р.).*

Несмотря на то, что в основе похоронных обрядов как татар, так и казахов лежит традиционная мусульманская обрядность, некоторые обычаи у указанных этнических групп различаются: обряд сватовства у татар проходит без пышных подарков, несхож комплекс свадебных обрядов, в похоронных ритуалах у татар не принято принимать пищу в квартире, где находится покойник, в то время как у казахов это входит в обычный порядок вещей, существенные различия наблюдаются и в правилах омовения покойника.

В современных погребальных ритуалах отчетливо прослеживаются черты так называемой общей «советской» культуры: после посещения кладбища родные и близкие, как правило, собираются в столовой, чтобы помянуть покойного; на месте захоронения ставится памятник с фотографией, что раньше было запрещено. В советское время в силу атеистических воззрений не редко татар хоронили в гробу.

Как показывают глубинные интервью, процессы нивелировки татарских обрядов активно развернулись в области в 1930-е годы и были обусловлены борьбой с религиозностью и популизацией светской культуры. В это время перестали функционировать все мечети, муллы были арестованы, люди стали бояться совершать религиозные ритуалы.

Из интервью: *«Я помню, как в детстве бабушки тайком ходили на «коран ашы» по домам. Заходили строго по одной и также выходили. Очень боялись, что кто-то увидит и потом доложит в органы» (муж. 1928 г.р.).*

Обряды в то время совершали так называемые «бродячие муллы». Определенное послабление атеистического режима произошло в послевоенное время: в 1947 году мусульманам г. Петропавловска удалось открыть домовую мечеть<sup>1</sup>.

Наблюдения за современными традиционными татарскими обрядами в г. Петропавловске и в некоторых сельских населенных пунктах позволяют констатировать, что в сельской местности, где татары исторически проживают компактно, ритуалы сохранились в большей степени, чем в городе. Нами зафиксированы некоторые обряды, которые еще частично соблюдаются в сельской местности, в то время как в городе они практически полностью исчезли. К ним можно отнести, например, подготовку девушкой приданного, *сибен керу* (разбрасывание монет и конфет при въезде невесты в дом жени-

---

<sup>1</sup> Бикмухаметова Р.Г. Татары на Севере Казахстана. Петропавловск, 2004. С. 44.

ха), *бьяй мунчасы* (топка бани в честь новорожденного), ритуальный комплекс, связанный со встречей свекрови и невестки при въезде дом жениха. В Мамлютке, где издавна вместе проживали казахи и татары, некоторые казахские обряды получили широкое бытование у татар. К ним можно отнести обряд *тусау кесу* (когда малыш делает свой первый шаг, принято звать самого старого и уважаемого человека в ауле, чтобы он разрезал ножом специальные веревки, опутывающие ножки ребенка).

Помимо родильной, свадебной и погребальной обрядности среди татар региона бытует обряд *куз айтсен* (чаепитие в честь прибывшего гостя), когда приехавшего родственника обязательно необходимо пригласить на чаепитие к себе в дом. Относительно популярна традиция «*сиенше*» (сообщение о приятном событии, за которое необходимо заплатить).

Вертикальную трансмиссию обрядовых традиций можно проследить по следующей таблице и диаграмме.

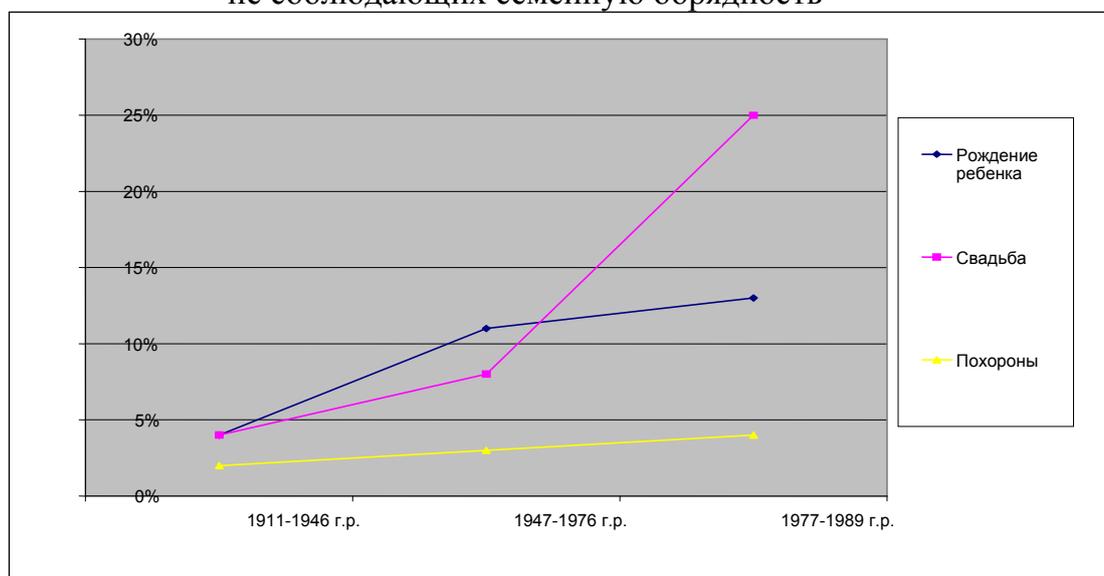
Таблица 2

Соблюдение традиционных обрядов (Возрастная специфика)

	1911-1946 г.р.			1947-1976 г.р.			1977-1989 г.р.		
	Рождение ребенка	Свадьба	Похороны	Рождение ребенка	Свадьба	Похороны	Рождение ребенка	Свадьба	Похороны
Полностью	73%	70%	96%	56%	50%	86%	67%	43%	84%
Частично	23%	27%	3%	34%	42%	11%	21%	32%	13%
Не соблюдается	4%	4%	2%	11%	8%	3%	13%	25%	4%

Диаграмма 1

Доля татар в разных возрастных группах, не соблюдающих семейную обрядность



Младшее поколение в меньшей степени соблюдает традиционную семейную обрядность. Среди молодых респондентов 25% заявили о том, не соблюдают национальные свадебные обряды, 13% – полностью не соблюдают обряды, связанные с рождением ребенка, 4% – похоронные обряды. Наибо-

лее подвержены нивелировке свадебные обряды. Некоторые из опрошенных нами респондентов связывают это с возрастанием межэтнических браков.

Из интервью:

*«Татарские обряды исчезают пропорционально возрастанию межэтнических браков. Вот смотрите, если татары вступили между собой в брак и не хотят соблюдать обряды, родители, родственники заставят. А если женился на русской, то все... Ни русских обычаев, ни татарских. Будет какая-то непонятная смесь, а, скорее всего, просто ничего не будет» (муж. 1958 г.р.).*

Сопоставим данные о несоблюдении национальных семейных обрядов в однонациональных и межнациональных семьях.

Таблица 3

Доля татар, не соблюдающих традиционную семейную обрядность

	Рождение ребенка	Свадьба	Похороны
Межнациональные семьи	27%	27%	9%
Однонациональные семьи	1%	1%	0%

Наиболее четко этнический состав семьи коррелирует с соблюдением брачных ритуалов  $r = 0,36$  («заметная» по шкале Чеддока, коэффициент корреляции статистически значим), менее с погребальными  $r = 0,22$  («слабая» по шкале Чеддока, коэффициент корреляции статистически значим).

Как справедливо считает Ю.В. Бромлей, однонациональные браки являются важнейшим каналом передачи традиционной культурной информации<sup>1</sup>, и нарушение эндогамии влечет за собой необратимую трансформацию культурно-языковой трансмиссии. «Именно семья, несмотря на все возрастающие воздействия таких факторов, как образование, средства массовой коммуникации, участие в массовом производстве, остается одной из наиболее значимых структур в системе воспроизводства и передачи этнической информации ее носителями», – отмечает Д.Г. Коровушкин<sup>2</sup>.

Тем не менее, постепенный отход от традиционных обрядов, свойственный большинству этносов, связан, на наш взгляд, в первую очередь, с урбанизацией и интеграцией культур, одним из элементов которой является увеличение межэтнических контактов и, как следствие, – межнациональных браков.

© Махмутов З.А., 2012

<sup>1</sup> Бромлей Ю.В. Этнос и эндогамия // Советская Этнография. 1969. № 6. С. 88.

<sup>2</sup> Коровушкин Д.Г. Чуваши Западной Сибири (этнодисперсная группа на современном этапе). Новосибирск, 1997. С. 72.

### Языковые процессы чувашей Среднего Урала в XXI в.

В Российской Федерации по предварительным итогам переписи 2010 г. проживает 1435872 чуваша. Расселены они, помимо Чувашской республики, в Башкортостане, Татарстане, Оренбургской, Ульяновской, Самарской областях, а также во многих других субъектах нашей страны. Одним из таких регионов является Свердловская область, в которой чувашей насчитывается 8304 чел.<sup>1</sup>.

Долгое время исследования по истории и этнографии разных народов проводились в пределах ареала их расселения, а также в местах компактного проживания наиболее крупных этнотерриториальных групп. Так, изучение чувашей за пределами исторической родины происходило в Башкортостане, Самарской, Оренбургской, Тюменской и пр. областях<sup>2</sup>. Сегодня возрастает интерес к анализу этнокультурного облика небольших групп, расселённых среди иноэтничного окружения и подвергшихся ассимиляции, которая ведёт к смене самосознания и идентичности.

Изучение подобных сообществ является одной из приоритетных задач группы этнографов Магнитогорского государственного университета. Летом 2012 г. была осуществлена поездка в сёла Талицкого района Свердловской области, в которых совместно с русским населением проживают чуваша. В с. Горбуновском и д. Первунова встречаются также украинские, башкирские, марийские, удмуртские семьи или отдельные представители этих народов. Во время пребывания группы был собран материал по истории переселения и этнокультуре чувашей данных населённых пунктов. Беседы со старожилами помогли выявить районы прежнего проживания чувашей (см. приложение). Совместными усилиями преподавателей и студентов-историков проведено анкетирование местных жителей. По сведениям управы на 1 января 2012 г. в Горбуновском насчитывается 810 чел., в Первунова – 50 чел.<sup>3</sup>.

Наименование групп	с. Горбуновское	д. Первунова
общее число жителей	810	50
мужчин	304	15
женщин	299	19
детей	207	16
не проживают	163	6
проживают	647	44

<sup>1</sup> <http://perepis-2010.ru>

<sup>2</sup> Например: Петров И.Г. Чуваша Башкортостана (Популярный очерк по истории и традиционной культуре). Уфа, 1994; Коровушкин Д.Г. Чуваша Западной Сибири (этнодисперсная группа на современном этапе). Новосибирск, 1997; Ягафова Е.А. Самарские чуваша (историко-этнографические очерки). Конец XVII – начало XX вв. Самара, 1998; Ягафова Е.А. Чуваша Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII – начало XX вв.). Чебоксары, 2007; Сухарева И.В. Чуваша Башкортостана в XVII–XIX веках: Экономическое развитие и социальная структура. Уфа, 2007; Коровушкин Д.Г. Чуваша в Западной Сибири: Расселение и численность в конце XIX – начале XXI века. Новосибирск, 2009.

<sup>3</sup> Социальная карта Горбуновской управы (на 01.01.2012 г.).

В процессе анкетирования вопросы были заданы 280 сельчанам, среди которых мужчин 121 чел., женщин 159 чел. Чувашей, согласившихся принять участие в опросе, оказалось всего 46 чел. (23 муж. и 23 жен.). Поскольку нас интересовало современное положение представителей данного этноса, то мы опубликуем материалы проведенной работы, которые затрагивают проблемы самоопределения чувашей и их самосознания.

В анкете целый блок вопросов был посвящен языковой ситуации среди чувашей Горбуновского и Первуновой. По общепризнанным определениям «... под термином «язык» мы понимаем систему знаков, организованных по определенным правилам, при помощи которых происходит мышление, общение и понимание людьми друг друга. Язык является специфическим социальным средством хранения, передачи информации, а также управления человеческим поведением»<sup>1</sup>.

Следующим положением можно считать утверждение о родном языке: «Родной язык – первоначально усвоенный человеком язык (материнский язык). Родной язык является одним из основных признаков этнической самоидентификации, поэтому в большинстве случаев национальность человека совпадает с родным языком»<sup>2</sup>.

Опираясь на данные формулировки, вполне можно считать, что чувашаи вышеуказанных селений должны владеть чувашским языком, являющимся средством для общения, как в семье, так и в публичных местах. На практике было доказано, что такое предположение не работает, поскольку разговорным является русский язык. Наши респонденты при опросе, свою принадлежность к этносу, даже в случае не знания родного языка, определяли как чувашаи. Особенно это характерно для представителей средней и младшей возрастных категорий.

В настоящее время такое явление не редкость, культурная ассимиляция со стороны окружающих этносов, при наличии небольшой этнокультурной единицы, носит повсеместный характер и способствует унификации в быту, а также в сознании людей. Например, среди мордвы известны каратаи, уже не использующие мордовского языка, но не утратившие самосознания, выделим и терюхан, которые сейчас уже не относятся к этносу, но имеют мордовское происхождение. Они подверглись ассимиляции со стороны русских соседей<sup>3</sup>.

Во время анкетирования один из вопросов по языковой ситуации среди чувашей Горбуновского и Первуновой был посвящен родному языку, его наличию и функционированию. Результаты ответов показаны в таблице № 1.

---

<sup>1</sup> Садохин А.П. Этнология: Учебный словарь. М., 2002. С. 204.

<sup>2</sup> Там же. С. 206.

<sup>3</sup> Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне, коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М., 2000. С. 337.

Таблица № 1. Родной язык  
1.1 по возрастным группам

Возрастные группы	русский	чувашский	другой	два языка (чувашский и русский)	Итого
80 и старше	0	2	0	1	3
75–79	0	2	0	1	3
70–74	3	2	0	0	5
65–69	2	0	0	0	2
60–64	5	1	0	0	6
55–59	5	1	0	0	6
50–54	5	0	0	1	6
45–49	2	2	0	0	4
40–44	1	0	0	1	2
35–39	0	0	0	0	0
30–34	3	0	0	2	5
25–29	1	0	0	0	1
20–24	2	1	0	0	3

1.2 в процентном соотношении

русский	чувашский	другой	два языка (чувашский и русский)	Итого
63,04	23,92	0	13,04	100

По итогам анкетирования, очевидно, что 63,04% респондентов своим родным языком признают русский. Доля чувашского языка составляет всего 23,92%. Двужычие характерно для 13,04% опрошенных. Можно утверждать о том, что приведённый тезис о родном языке на практике не соответствует своему содержанию. Взаимодействие с другими народами (в нашем случае с русскими) привело к потере чувашского языка в качестве средства общения.

Следующий вопрос посвящался степени владения чувашским языком. Перед респондентами была смоделирована проблема общения на чувашском языке (таблица № 2).

Таблица № 2. Знание чувашского языка  
1.1 по возрастным группам

Возрастные группы	свободно	с некоторыми затруднениями	со значительными затруднениями	не понимаю	Итого
80 и старше	3	0	0	0	3
75–79	3	0	0	0	3
70–74	3	2	0	0	5
65–69	2	0	0	0	2
60–64	1	1	1	3	6
55–59	1	2	2	1	6
50–54	0	1	2	3	6
45–49	1	3	0	0	4
40–44	0	1	0	1	2
35–39	0	0	0	0	0
30–34	0	0	3	2	5
25–29	0	0	1	0	1
20–24	1	0	0	2	3

## 1.2 в процентном соотношении

свободно	с некоторыми затруднениями	со значительными затруднениями	не понимаю	Итого
32,62	21,73	19,56	26,09	100

Большинство участников опроса свободно говорят и понимают родной язык (32,62%). В этой категории преобладает старшее поколение (от 55 лет) и единицы в других группах. С незначительными затруднениями на чувашском языке общаются 21,73%. Для 19,56% беседы на нём являются проблемными, а 26,09% совсем не понимают язык. Последнее встречается в среде младшей и средней возрастных групп.

Важным маркером использования родного языка выступает общение внутри семьи, в домашних условиях. Поэтому данный вопрос был озвучен в беседе нашим респондентам, а его итоги отражены в таблице № 3.

Таблица № 3. Язык домашнего общения  
1.1 по возрастным группам

Возрастные группы	чувашский	русский	другой	два языка (чувашский и русский)	Итого
80 и старше	0	1	0	2	3
75–79	0	1	0	2	3
70–74	0	3	0	2	5
65–69	0	2	0	0	2
60–64	1	5	0	0	6
55–59	0	6	0	0	6
50–54	0	6	0	0	6
45–49	0	4	0	0	4
40–44	0	2	0	0	2
35–39	0	0	0	0	0
30–34	0	5	0	0	5
25–29	0	1	0	0	1
20–24	0	2	0	1	3

## 1.2 в процентном соотношении

чувашский	русский	другой	два языка (чувашский и русский)	Итого
2,17	82,60	0	15,23	100

Языком внутрисемейного общения является русский – 82,60%, который используется всеми возрастными категориями. Несмотря на происхождение, чувашки активно применяют этот язык для домашнего общения. Билингвизм характерен для 15,23%, причем он практикуется в среде старшего поколения (от 70 лет). Чувашская речь в семейных диалогах звучит только у 2,17% (в возрастной группе 60–64 года). Такие показатели свидетельствуют о потере позиций чувашского языка среди более молодых представителей этноса и о культурном влиянии русского населения.

Выявить язык повседневного общения поможет таблица № 4, которая содержит ответы на вопрос о применении языка в общественных местах. При таких беседах должен использоваться язык, имеющий более высокий статус, чем язык общения внутри этноса.

Таблица № 4. Бытование языка в публичных местах  
1.1 по возрастным группам

Возрастные группы	чувашский	русский	другой	два языка (чувашский и русский)	Итого
80 и старше	0	1	0	2	3
75–79	0	2	0	1	3
70–74	0	5	0	0	5
65–69	0	2	0	0	2
60–64	0	5	0	1	6
55–59	0	6	0	0	6
50–54	0	6	0	0	6
45–49	0	4	0	0	4
40–44	0	2	0	0	2
35–39	0	0	0	0	0
30–34	0	5	0	0	5
25–29	0	1	0	0	1
20–24	0	2	0	1	3

1.2 в процентном соотношении

чувашский	русский	другой	два языка (чувашский и русский)	Итого
0	89,13	0	10,87	100

В беседах, происходящих на работе, рынках, в магазинах и т.д., жители используют русскую речь (89,13%). На чувашском языке не говорят, и только 10,87% применяют для общения смешанное чувашско-русское наречие, что является отличительной чертой старшего поколения.

В заключении респондентам предлагалось ответить на вопрос о чтении текстов на чувашском языке, знании литературных произведений чувашских авторов. Стоит упомянуть, что в Горбуновской сельской библиотеке имеется 78 книг на чувашском языке, разных жанров, изданных в Чебоксарах.

Тексты на чувашском языке свободно воспринимают всего 21,74% из числа всех опрошенных. С некоторыми затруднениями по-чувашски читают и переводят 4,34%. Со значительными трудностями тексты поддаются 8,69%. Большинство респондентов не читают на чувашском языке – 65,23%. (таблица № 5). Как и в случае с разговорной речью, чтением на чувашском владеют самые пожилые участники нашего опроса.

Таблица № 5. Чтение литературы на чувашском языке  
1.1 по возрастным группам

Возрастные группы	свободно	с некоторыми затруднениями	со значительными затруднениями	не понимаю	Итого
80 и старше	2	1	0	0	3
75–79	1	0	0	2	3
70–74	4	1	0	0	5
65–69	2	0	0	0	2
60–64	0	0	1	5	6
55–59	0	0	1	5	6
50–54	0	0	2	4	6
45–49	0	0	0	4	4
40–44	0	0	0	2	2
35–39	0	0	0	0	0
30–34	0	0	0	5	5
25–29	0	0	0	1	1
20–24	1	0	0	2	3

1.2 в процентном соотношении

свободно	с некоторыми затруднениями	со значительными затруднениями	не понимаю	Итого
21,74	4,34	8,69	65,23	100

Резюмируя все вышесказанное, можно с уверенностью констатировать, что степень бытования чувашского языка в качестве родного в Горбуновском и Первуновой в наши дни сведена к минимуму. Очень сильная культурная и языковая ассимиляция среди чувашей, практически вытеснила из общения родной язык и заменила его русским. Пожилое население еще использует в беседах между собой чувашский язык либо заменяет его чувашско-русской речью.

Среднее и младшее поколение, хотя и осознаёт себя частью единого этноса, но не знает языка, или использует отдельные слова и выражения. При сложившейся ситуации, можно прогнозировать исчезновение в поселениях в ближайшие годы разговорной чувашской речи, и применение языка лишь в культурно-образовательных целях, что возможно при условии сохранения самоидентификации жителей Горбуновского и Первунова как чувашей.

Здесь мы подразумеваем потомков первых чувашей-переселенцев, которые имеют представление о культуре и традициях чувашского народа. В случае отказа последующих поколений от своей принадлежности к чувашам, произойдет нивелировка не только языка, но и своеобразного этнокультурного облика.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

(список информаторов, предоставивших наиболее полные сведения)

Ф.И.О.	год рождения	место рождения	место проживания
Алексеева (Николаева) Людмила Моисеевна	1954	Чувашия, Ибресинский р-н, д. Савка	Свердловская обл., д. Первунова
Афанасьев Алексей Афанасьевич	1933	Чувашия, Вурнарский р-н, д. Эпшики	Свердловская обл., с. Горбуновское
Деревнина (Федорова) Альбина Федоровна	1945	Чувашия, Вурнарский р-н, д. Малдыкасы	Свердловская обл., с. Горбуновское
Иванов Петр Яковлевич	1942	Чувашия, Вурнарский р-н, д. Хора-Сирма	Свердловская обл., с. Горбуновское
Иванова (Петрова) Надежда Ефимовна	1946	Чувашия, Вурнарский р-н, с. Синькасы	Свердловская обл., с. Горбуновское
Константинов Геннадий Петрович	1959	Чувашия, Вурнарский р-н, д. Тузи-Сярмус	Свердловская обл., с. Горбуновское
Матвеева (Николаева) Анастасия Николаевна	1926	Чувашия, Ибресинский р-н, д. Савка	Свердловская обл., д. Первунова
Мефодьев Анатолий Мефодьевич	1950	Чувашия, Вурнарский р-н, д. Сугут-Торбиково	Свердловская обл., с. Горбуновское
Михайлов Петр Михайлович	1932	Чувашия, Вурнарский р-н, д. Ямбахино	Свердловская обл., с. Горбуновское
Михайлова (Иванова) Евдокия Емельяновна	1934	Чувашия, Аликский р-н, д. Вутланы	Свердловская обл., с. Горбуновское
Николаева (Иванова) Зоя Лаврентьевна	1939	Кемеровская обл., Беловский р-н, с. Багат	Свердловская обл., д. Первунова
Петров Василий Петрович	1927	Чувашия, Вурнарский р-н, д. Малдыкасы	Свердловская обл., с. Горбуновское
Пирожок (Парамонова) Валентина Федоровна	1939	Чувашия, Ибресинский р-н, д. Савка	Свердловская обл., с. Горбуновское
Семёнов Гурий Семёнович	1933	Чувашия, Чебоксарский р-н, д. Крымдарайкино	Свердловская обл., д. Первунова
Семёнова (Канюкова) Лидия Клементьевна	1928	Чувашия, Вурнарский р-н, с. Синькасы	Свердловская обл., д. Первунова
Стафеева (Денисова) Елизавета Денисовна	1936	Чувашия, Вурнарский р-н, с. Синькасы	Свердловская обл., с. Горбуновское
Христофорова Зоя Николаевна	1938	Чувашия, Вурнарский р-н, д. Малдыкасы	Свердловская обл., с. Горбуновское

© Медведев В.В., 2012

### Поселения, жилища и культовые здания немцев Башкортостана: история и современность\*

На территории Башкирии немцы селились хуторами и вели обособленный от местного населения образ жизни. Первый немецкий хутор под названием Шмотинский был основан переселившимися в 1893 году колонистами из Херсонской, Таврической и Екатеринославской губернии числом 7 человек во главе с Ф.И. Мумбергом. В том же году Ф.А. Классен и Я. И. Мартенс основали хутор Березовский. В 1894 году А.Я. Нейфельд и И.А. Браун основали Горчаковские хутора<sup>1</sup>. В основном переселившиеся были меннонитами. Меннониты – это протестанты, последователи учения Менно Симонса. В соответствии с основами своего вероисповедания меннониты не могли носить оружия и служить в армии. Они вообще были против разрешения конфликтов с помощью оружия. Ученые выделяют меннонитов в отдельную этноконфессиональную общность.

Основным местом расселения меннонитов был Белебеевский уезд (Альшеевская, Трунтаишевская и Казангуловская волости). Ныне это Давлекановский район республики.

Вторым крупным анклавом немецкого населения в Башкирии был Уфимский уезд. В 1904 г. у помещика Базилева в Уфимской губернии было куплено 12350 десятин земель. В 1906 году на этих землях было создано одиннадцать немецких поселений или колонии: Розенфельд (впоследствии Розовка, участок или колония № 1), Николайталь (Новоникольское, участок № 2), Годофельд (Александровка, колония № 3), Викторфельд (Викторовка, участок № 4), Нейдармштадт (Новиковка, участок № 5), Нейпришиб (Пришиб участок № 6), ставший центром Базилевской волости, Базилевка (участок № 7), Вольдгейм (Алексеевка участок № 8), Барбарштадт (Варваровка, участок № 9), Шенталь (Романовка, участок № 10), Обенфельд (Берёзовка, участок № 11)<sup>2</sup>.

По данным первой всеобщей переписи населения в 1897 г. в Уфимской губернии насчитывалось 1082 немца. Главным местом проживания немецких переселенцев был Белебеевский уезд – 451 человек, а также Уфа и Уфимский уезд – 331 чел.<sup>3</sup>. По материалам подворной переписи крестьянских хозяйств Уфимской губернии, которая проводилась в 1912-1913 гг., самый высокий процент немцев наблюдается в Уфимской уезде. Наиболее многочисленные группы переселенцев поселились в Новоселовской волости. В ней проживало более 50% всего немецкого населения Уфимской губернии<sup>4</sup>. Ныне это Благоварский район республики.

---

\* Статья написана при поддержке гранта РГНФ 12-11-02600 е/У «Материальная культура немцев Башкортостана (поселения, жилища, культовые здания)».

<sup>1</sup> Григорьев Д.В. Немцы Башкортостана в конце XIX–XX вв. Уфа, 2002. С. 28-29.

<sup>2</sup> Курбангулов Р.Г. Немецкие поселения // Благоварская земля: годы и люди. Уфа, 2005. С. 109-110.

<sup>3</sup> Григорьев Д.В. Указ. соч. С. 32.

<sup>4</sup> Там же.

В местах компактного проживания немцев образовались крупные земледельческие хозяйства. Своеобразной немецкой «столицей» края стало торговое село и станция Давлеканово. Давлеканово еще до 1917 г. получило статус города, но потеряла его во после гражданской войны. Здесь был менонитский квартал по одну сторону Самаро-Златоустовской железной дороги и пестрый смешанный деловой квартал с другой стороны железной дороги, где меннониты жили по-соседству с русскими, татарами и башкирами. Здесь размещались многочисленные конторы фирм, различные предприятия, лавным образом по переработке зерна, немецкие издательство, фотоателье и магазины. На фотографии 1915 г. запечатлевшей вид Давлеканово с северной стороны («горы Вязьмина») можно разглядеть, как рядом друг с другом расположены русская православная церковь и русская баптистская церковь, мусульманскую мечеть и менонитский молитвенный дом. Если с одной стороны от железной дороги целые улицы были населены исключительно меннонитами, то на другой стороне меннониты были разбросаны<sup>1</sup>.

Центром менонитского квартала была школа. Здание школы помимо подготовки учителей и священнослужителей выполняло и функцию церкви. Известно, что для строительства здания школы или центрального училища *Zentralschule* в Давлеканово был создан комитет из 6 человек, каждый из которого нес ответственность за строительство отдельной части здания. Так, Абрам Зиберт, член этого комитета, лично построил школьный зал, который одновременно служил церковью для меннонитов<sup>2</sup>.

Практически в каждом крупном немецком поселении имелась школа. Школьные здания в большинстве своем были построены на собственные средства. Они выделялись своей архитектурой, отражали благосостояние и самосознание немцев. В 1901 г. была открыта немецкая школа-интернат *Armenschule* (школа для бедных) на хуторе Березовский. Ее основателями были Франц Абрамович Классен и Яков Иоганнович Мартенс. Школа представляла собой деревянное здание, состоящее из большой классной комнаты, столовой, кухни, раздевалки. Здесь же находились жилые помещения для учителей и их семей. На мансарде располагались спальни для учащихся, мальчики спали в одном конце, девочки – в другом<sup>3</sup>.

Немцы отличались высоким уровнем зажиточности. Так, например, по данным за 1915 г. крупнейшими владельцами земли из числа меннонитов, и в целом немцев, были – Яков и Иоганн Тиссен (1789 дес. и 1047 дес.), Эпп (953 дес.), Дик (665 дес.) и другие (см. приложение № 1).

В фонде Уфимского губернского правления (И-9, ЦИА РБ) хранится письмо Департамента дел МВД Российской империи Уфимскому губернатору от 28 марта 1915 г., в котором сообщаются сведения «о числе менонитских округов, волостей и селений в пределах Уфимской губернии, с указани-

---

<sup>1</sup> Ufa. The Mennonite Settlements (Colonies) in Ufa 1894–1938. Winnipeg, 1977. P.16.

<sup>2</sup> Fast N. Schools and teachers in Davlekanovo // Ufa. The Mennonite Settlements (Colonies) in Ufa 1894–1938. Winnipeg, 1977. Pp. 26.

<sup>3</sup> Fast N. The beginning of the Ufa settlement and the Boarding School (Armenschule) in Berjosowka // Ufa. The Mennonite Settlements (Colonies) in Ufa 1894–1938. Winnipeg, 1977. Pp. 22-23.

ем уездов, в которых расположены менонитские поселения». Белебеевский уездный исправник представил в Уфимское губернское правление рапорт от 23 апреля 1915 г. № 939, в котором указывает: «доношу в Губернское правление, что находящиеся в Белебеевском уезде, в районе 2-го стана, менонитские поселения, преимущественно в Альшеевской, Трунтаишевской и Казангуловской волостях, не образуют из себя отдельных волостей и селений, а составляют лишь мелкие хутора, список владельцев которых, с показанием количества владеемой земли, при сем прилагается; фабричных и заводских предприятий (паровых мельниц), принадлежащих меннонитам и находящихся в селе Давлеканове имеется 5, с общим количеством рабочих в 158 человек. Население обоего пола меннонитов исчисляется в 857 человек; имеется три молитвенных здания с одним духовным старшиною и 10 проповедниками. <...> Больниц и других Богоугодных и благотворительных заведений, принадлежащим меннонитам, в пределах уезда не имеется»<sup>1</sup>.

В этом же документе говорится о меннонитах, проживающих в Бирском и Уфимском уездах. Так, «общее число меннонитов в Бирском уезде 195 чел., имеют 5828 десятин», в Уфимском уезде «общее число жителей 83 души, владеющие 2811 десятин земли»<sup>2</sup>.

Причины столь яркого процветания немцев очевидны: высокая культура в самом широком смысле (бытовая и трудовая, агротехническая, рыночная – легко ориентировались в условиях товарного, предпринимательского хозяйства, сплошная грамотность), помноженная на привезенный с собой первоначальный капитал, может не большой на прежней родине, но значительный для Уфимской губернии<sup>3</sup>.

В настоящее время немцы расселяются преимущественно в городах. В сельской местности немецкое население проживает немногочисленными, однако компактными группами в Благоварском районе (д. Пришиб, Алексеевка, Викторовка, Новоникольское), Давлекановском (д. Березовка, Сергиополь, г. Давлеканово), Стерлитамакском (д. Александровка-Волынка), Абзелиловском (п. Северный), Туймазинском (п. Первомайский) и других районах.

Согласно переписи населения 2010 г. в Башкирии проживает 5909 немцев, из них 4452 чел – городское население, 1457 – сельское ( в 1989 г. проживало 11023 чел., в 2002 – 8250 чел.)<sup>4</sup>.

*Жилище.* Жилой дом, хозяйственные постройки и земельный надел немцев Башкортостана представлял собой единый комплекс. Он был закрытый, жилище и хозяйственные постройки ставились под одной крышей друг с другом. На немецкой усадьбе располагалась летняя кухня, которая на современных усадьбах часто соседствует с мастерской или небольшим амбаром. В Благоварском районе

---

<sup>1</sup> ЦИА РБ. Ф. И-9. Оп. 1. Д. 1183. Л. 14.

<sup>2</sup> Там же. Л. 14 об.

<sup>3</sup> Роднов М.И. Крестьянство Уфимской губернии в начале XX века (1900-1917 гг.): социальная структура, социальные отношения. Уфа, 2002. С. 280.

<sup>4</sup> Национальный состав населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года. Статистический бюллетень. Уфа, 2012. С. 30.

сохранились дома с сараем до одной крыши. Баня, как правило, стоит отдельно. До появления бань немцы купались дома в бочке (*лохани*) высотой с полметра. Сначала купали детей, затем в этой же воде мылись взрослые. Эту же теплую воду использовали и для замачивания белья.

Для немцев Башкортостана характерно несколько типов жилых домов: 1) дома с линейным расположением помещений, поставленных узким фронтоном к улице; 2) дома, расположенные осью вдоль улицы, когда окнами на улицу выходят несколько помещений. В основном, строили дома из саманных кирпичей и бревен. Снаружи и изнутри стены обмазывали глиной и белили. Крыши были двух- или четырехскатными, из соломы, теса, иногда из черепицы и железа. Большинство крыш было из соломы, которую в военные годы использовали, в том числе, на прокорм скота. Дома построенные в послевоенные годы (1950–60-ые гг.) имели деревянный потолок и полы. До этого пол обычно был «мазанным» глиной. Один-два раза в год такой пол «освежали» водой смешанной с глиной. Дощатые полы красили, побеленные стены иногда украшали росписью (цветы, животные), нанесенной голубой краской по линейке или трафарет.

Дома отапливались дровами, кизяком, иногда поленом. В настоящее время во всех немецких домах для отопления используется газ.

*Интерьер немецкого дома.* Дома строились невысокими, обычно они состояли из 2-х комнат, кухня и передняя. Украшением в передней была высоко заправленная кровать, с самоткаными коврами на стене, большие подушки с узорчатой выбивкой, белое покрывало с кружевами вязаными крючком. Всё это делалось руками хозяйки. Поэтому старших дочерей вечерами обучали рукоделию: вязание крючком из тонких ниток, из шерстных ниток, плетение, работали на прялке и вышивали. Основными узорами, традиционными немецкими считались цветы. Над коврами вывешивались портреты родителей и хозяев дома. Семейные фотографии, фотографии родственников вывешивались в отдельной рамочке. Если в семье имелись музыкальные инструменты, то тоже вывешивались или хранились на самом почетном месте. Для того, что бы постель была заправлена ровно, использовали специальную палку, которой и равняли покрывало по всей длине кровати.

Резная деревянная мебель (кровать, столы, стулья, табуретки, скамейки, комоды, шкафы для белья, кухонные тумбочки и полочки для посуды) заказывали у местных столяров. Основными мастерами столярных дел, например, в с. Пришиб являлись: Пробст Г., Цейзер М. И., Зеель О., Фондис В. Кроме деревянной широкой кровати, шкафа для посуды ставили диван, который представлял собой закрытую лавку со спинкой. У такого дивана откидывалась спинка и выдвигалась передняя часть. На него укладывали детей, как правило, на соломенный матрас. Детские люльки изготавливались из дерева и стояли возле кровати родителей.

В середине дома стояла большая печь, которая использовалась как для приготовления пищи, так и для поддержания тепла в доме. В этой печи пекли хлеб, праздничные сладкие выпечки (*кухе, претцель*). Некоторая кухонная утварь сохранилась в ИКЦ «Алексеевский». Здесь изготовлен макет немец-

кой печи<sup>1</sup>. В настоящее время почти в каждом немецком доме имеются современная мебель и бытовая техника: хлебопечки, микроволновые печи, иногда стиральные машины-автомат импортного производства.

Фасад дома, ворота, заборы украшали резным или расписным часто многоцветным орнаментом. Подобная традиция сохраняется и сегодня.

*Культовые здания.* Согласно архивным данным, в 1915 г. в с. Давлеканово меннонитам принадлежало 3 молитвенных здания с одним духовным старшиною и 10 проповедниками, все они были с низшим образованием за исключением трех проповедников имевших по образованию звание народного учителя и одного звание домашнего учителя. В Бирском уезде меннониты Исмаиловской волости имели проповедника с низшим образованием, в Московской волости также одного проповедника, не имеющего никакого аттестата об образовании. У меннонитов Сафаровской волости Уфимского уезда духовных мирян и молитвенных зданий не имелось<sup>2</sup>.

В архивном документе за 1924 г. говорится, что давлекановская община немцев-меннонитов «живет совершенно замкнуто от остального мира. Она исключительно только поддерживает связь со своими братьями по религии, т.е. с меннонитами, разбросанными кое-где по СССР и за границей. У меннонитов нет абсолютно никакой связи с немцами католиками и лютеранами, живущими рядом с ними в той же Башкирии. Доступ в общину меннонитов разрешается только меннонитам, но не иноверцам»<sup>3</sup>.

Далее под отдельным пунктом «Религия» констатируется «по своим религиозным убеждениям меннониты делятся на две группы. 1 группа проповедует самый суровый аскетизм и не признает никаких религиозных послаблений. К этой группе относятся и Давлекановские меннониты. 2-я группа не так строго осуждает все людские слабости: танцы, курение табака и т.д., но все таки аскетизм и у них главная основа. Каждая группа имеет свои особые молитвенные дома»<sup>4</sup>.

В конце 1930-х гг. основная масса меннонитов эмигрировала в США, Канаду и др. страны. Часть была раскулачена и сослана в Сибирь. Меннониты, которые остались в Башкирии в 1966 г. объединились с Евангельскими-Христианами Баптистами.

В настоящее время в г. Давлеканово немцы в основной массе баптисты. Они посещают Дом молитвы, расположенный на ул. Московской. Здание было построено в начале 2000-х годов на средства верующих-прихожан. Сначала оно было небольших размеров, затем постепенно расширилось. В настоящее время представляет собой помещение на двух уровнях. На первом уровне расположен зал, где проводятся службы, детская комната и кухня. На втором уровне находятся балконы, где также располагаются прихожане во время службы.

---

<sup>1</sup> Архив Немецкого историко-культурного центра «Алексеевский» (С. Пришиб, Благоварский район).

<sup>2</sup> ЦИА РБ. Ф. И-9. Оп. 1. Д. 1183. Л. 14, 14 об.

<sup>3</sup> ЦИА РБ. Ф. Р-798. Оп. 1. Д. 838. Л. 22.

<sup>4</sup> Там же.

Что касается лютеранской общины с. Пришиб Благоварского района, то она в 1990-е гг. приобрела на улице Центральной бывший жилой дом, который до этого принадлежал немцам, выехавшим в Германию. Лютеранская церковь представляет собой двухэтажное здание.

На первом этаже расположен зал для богослужений, на втором этаже живет пастор. В зале для служб имеется алтарь, на котором помещены Библия и свечи, рядом с ним кафедра с которой читается проповедь. Напротив расположены ряды стульев для прихожан, а также полки с религиозной литературой. Во дворе установлен колокол на трех подпорках невысоко от земли.

Известно, что в селе Алексеевка существовал небольшой католический храм. Он был построен в 1914–1916 гг. Богослужения в нем совершал священник из Уфы, приезжавший 2-3 раза в год. После закрытия храма, в 1930-х гг. в его здании была устроена школа. Затем обветшавшее здание было снесено. Приход «Успения Девы Марии» был возрожден в 1996 г., когда в центре села была установлена типовая сборно-щитовая церковь-часовня, дар немецких католиков.

Строительством церкви занимался Отец Иоханесс, прибывший из Австрии. Это единственная католическая церковь в Башкортостане. В России таких церквей около двух десятков. В деревне также есть дом, где проживают священнослужители – «дом братьев и сестер», в народе называемый «дом монахов». На базе римско-католической церкви д.Алексеевка ежегодно работает летний детско-юношеский лагерь по изучению культуры обрядов и вероисповеданий. Лагерь размещается в отдельном специализированном здании при церкви. Возле церкви имеется спортивная площадка. В стадии строительства вторая спортивная площадка. Лагерь работает за счёт средств церкви.

Приложение № 1 .

## СПИСОК

землевладельцев меннонитов, владения которых расположены в пределах Альшеевской, Трунтайшевской и Казангуловской волостях, 2 стана, Белебеевского уезда. 1915 г.<sup>1</sup>

№ п/п	Имена, отчества и фамилии владельцев и место нахождения земли	Число десятин земли
Альшеевская волость		
1.	Гергард Гергардович Варкетин	346
2.	Яков Яковлев Нейфельд	377
3.	Яков Яковлевич Тиссен	1789
Трунтайшевская волость		
4.	Вильгельм Вильгельмов Берг	100

<sup>1</sup> ЦИА РБ. Ф. И-9. Оп. 1. Д. 1183. Л. 3, 3 об.

Казангуловская волость		
5.	Юлиус Францев Янцен	600
6.	Бергард Мартенс	
7.	Александра Готман	
8.	Братья Петр и Петр Винс	200
9.	Иоган Яковлевич Тиссен	1047
10.	Петр Паульс	103
11.	Корнилиус Корнилиусев Зименс	100
12.	Генрих Гергардович Борн	100
13.	Гергард Гергардович Фаст	219
14.	Герман Петрович Эпп	953
15.	Абрагам Иоганович Тевс	150
16.	Франц Петрович Паульс	110
17.	Яков Петрович Тевс	107
18.	Иоган Гергардович Дик	133
19.	Вильгельм Генрихович Дик	665
20.	Генрих Генрихов Фаст	300
21.	Вильгельм Гергардович Борн	100
22.	Гергард Иоганов Фризен	100
23.	Яков Яковлев Нейфельд	199
24.	Генрих Корнилиусов Зименс	
25.	Гертруда Петровна Зименс	
26.	Иоган Петрович Фризен	219
27.	Иоганн Францевич Классен	300
28.	Абрам Абрамович Гардер	188
29.	Яков Вильгельмович Мартенс	297
30.	Мария Корнилиусовна Винс	371
31.	Иоганн Иоганнович Винс	146
32.	Генрих Генрихович Герцен	100
33.	Петр Иванович Фризен	100
34.	Аарон Ааронов Реймер	101
35.	Корнилиус Францев Классен	100
36.	Иоган Корнелиусов Гейн	119
37.	Дитрих Иоганов Никкель	160
38.	Абрам Генрихович Гамм	190
39.	Гергард Иоганович Вибе	191
40.	Абрам Вильгельмов Вибе	150
41.	Яков Петрович Панкрац	108
42.	Генрих Мартьянов Вильмс	249
43.	Иоган иоганов Энс	400
44.	Иоган Генрихов Зиберт	400
45.	Петр Петров Мирау	305
46.	Корнилиус Петров Больдт	
47.	Генрих Корнилиусов Больдт	
Итого		12028

### **Вопросы социальной реконструкции древних обществ в археологии Прикамья и Приуралья в раннем железном веке**

Проблемы реконструкции социальной организации древних обществ, методики исследования общественных структур по археологическим данным относятся к числу наиболее сложных и актуальных. За большой срок изучения археологических культур эпохи раннего железного века в Прикамье и Приуралье накоплен огромный археологический материал, который в полной мере не интерпретирован археологами. Вскрываются большие площади поселений, могильников и селищ древних культур, реконструируются древние жилища, проводится анализ керамики, но лишь небольшое число исследователей занимались и занимаются вопросами социальной структуры древних обществ.

Особенностью источниковедческой базы данной эпохи является отсутствие письменных источников, связанных с населением региона. В связи с этим изучение социальных отношений возможно лишь на основе археологических данных, в частности на материалах погребальных памятников как наиболее социоинформативных, что неоднократно обосновывалась разными исследователями. В 20-х гг. XX в. в советской археологии господствовал формационный подход к изучению истории, согласно которому, всемирный исторический процесс представляется как процесс последовательной смены общественно-экономических формаций, различающихся между собой, прежде всего, по способу производства и соответствующей ему социально-классовой структуре.

Именно с этого времени начинается выработка методики социальной реконструкции в археологических исследованиях. Первым кто обратился, к этой проблеме в уральской археологии был А.В. Шмидт. Именно он в своих работах, выстроил строго научную методологию реконструкции социально-экономических и идеологических структур ископаемых обществ на основе социологической схемы К. Маркса.

На протяжении всей второй половины XX в. проходил процесс накопления археологического материала. И с начала 50-х гг. по конец 80-х гг. XX в. выходят работы, в которых давалась попытка детально изучить социальную структуру древних археологических культур. Эту работу начала А.В. Збруева, которая была первым исследователем попытавшимся воссоздать социальную структуру ананьинского общества, опираясь только на существующий, на тот момент, археологический материал. Исследователь, основываясь на погребальном инвентаре погребений (с одинаковыми основными орудиями труда и оружием), выделяет 7 групп погребений у мужчин и 4 группы женских погребений. Все типы погребений существовали как в самых ранних, так и в самих поздних ананьинских могильниках<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Генинг В. Ф. Формализовано-статистические методы в археологии (анализ погребальных памятников). Киев, 1990. С. 8-11.

<sup>2</sup> Збруева А. В. История населения Прикамья в ананьинскую эпоху // МИА. № 30. М., 1952. № 30. С. 148.

А.П. Смирнов характеризует ананьинскую эпоху, как культуру, которая пришла на смену открытым стоянкам с сетчатой керамикой эпохи бронзового века. Это эпоха патриархальных отношений, хотя, несомненно, черты матриархата в виде пережитков продолжали существовать в обществе племен, населявших эту территорию. В могильниках встречаются погребения и богатых членов рода, и бедных, что говорит о формировании родовой знати, выделении экономически сильных вождей и о сложении института военных дружин. Таким образом, это время – время распада родовых отношений<sup>1</sup>.

А.П.Смирнов занимался изучением памятников пьяноборской культуры. По сравнению с ананьинской, пьяноборская культура, по мнению исследователя, представляет собой как бы дальнейшее развитие и завершение того же этапа. В пьяноборское время значительно выросли производительные силы, что вызвало углубление процесса распада первобытнообщинных отношений. Исследователь, также говорит о создании в Прикамье и Поволжье союзов племен, которые сложились впервые века нашей эры. Доказательством этому служит широкое распространение одних и тех же частей костюма на значительной территории.

На рубеже 50–80-х гг. XX столетия к вопросам социальных реконструкций древних обществ Урала и Прикамья обратился археолог В.Ф. Генинг. Свои наблюдения он обобщил в монографии «История населения Удмуртского Прикамья в пьяноборскую эпоху»<sup>3</sup>. Исследователь считал социально-экономической основой пьяноборского (чегандинского) общества родовую общину. Вся дальнейшая история не только чегандинского, но и всего прикамского населения уже связана с разделением родовой общины и окончательным разложением первобытно-родовых отношений.

А.В. Збруева, А.П. Смирнов и В.Ф. Генинг опираясь на археологический материал, сделали вывод, что ананьинская и пьяноборская культура на период своего существования, находились на стадии разложения первобытнообщинных отношений.

На более обширном археологическом материале, особенности погребального обряда рассматривал А.Х. Халиков. В своей работе исследователь не ставил цель воссоздания социальной структуры общества. А.Х. Халиков приходит к выводу, что ананьинское общество VIII-VI вв. до н.э. уже прошло стадию перехода от матриархата к патриархату и находилось на стадии патриархального родового строя.

А.Х. Пшеничнюк, проанализировав состав погребального инвентаря и планиграфию погребений кара-абызской культуры, пришел к выводу, что материалы кара-абызских могильников полностью подтверждают традиционное мнение исследователей, согласно которому «оседлые племена раннего железного ве-

---

<sup>1</sup> Смирнов А. П. Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья и Прикамья // МИА. № 28. М., 1952. С. 61-62.

<sup>2</sup> Смирнов А. П. Указ. соч. С. 109.

<sup>3</sup> Генинг В.Ф. История населения удмуртского Прикамья в пьяноборскую эпоху. Чегандинская культура (III в. до н.э. – II в. н.э.). Часть I // Вопросы археологии Урала. Вып.10. Свердловск, 1970.

<sup>4</sup> Халиков А. Х. Волго-Камье в начале эпохи раннего железа (VIII–VI вв. до н.э.). М., 1977. С. 56.

ка Урало-Волжского региона находились на стадии разложения родового строя с наметившимся имущественным и социальным расслоением»<sup>1</sup>.

Вопросы социальной реконструкции племен эпохи раннего железного века Приуралья на примере воинских захоронений рассматриваются в монографии В.А. Иванова «Вооружение и военное дело финно-угров Приуралья в эпоху раннего железа». Исследователь использовал метод планиграфического анализа погребений с различными наборами предметов вооружения и пришел к выводу, что «планиграфия воинских погребений не дает оснований для вывода о наличии у поздне- и послеананьинских племен региона привилегированного слоя воинов (военной знати), могилы которых отличались бы от основной массы захоронений богатством инвентаря (оружия) и которые могли бы рассчитывать на особые места погребений»<sup>2</sup>.

С распадом Советского Союза, начинается новый этап в развитии отечественной науки, в том числе и в археологии. Повсеместно происходит отход от старых методов, и исторический процесс начинают рассматривать с точки зрения цивилизационного подхода к изучению истории. Происходит смена парадигмы, как во всей отечественной науке, так и в археологии страны и региона. Но такой выход археологических исследований из рамок идеологии, возможность сравнивать и строить различные концепции по большей части остаются лишь потенциальными, нереализованными на практике перспективами. Преобладают работы, в которых фактически подтверждается методология социальных реконструкций, которая была заложена еще А.В. Шмидтом и развивалась в течение всего XX столетия.

В период 1990–2010 гг. – нового в методике и методологии по вопросу социальной реконструкции древних обществ не появилось. Мало того, что не происходит выработка новых методов и приемов – наиболее актуальный аспект археологического исследования, который выражается в реконструкции, и в особенности в восстановлении общественных отношений, находится в состоянии стагнации.

В 1992 г. выходит работа Б.Б. Агеева «Пьяноборская культура», в которой впервые был обобщен материал всех пьяноборских могильников. Что касается внутренней социальной стратификации пьяноборских племен, то этот вопрос Б.Б. Агеев решал с помощью планиграфии погребений с различными наборами инвентаря на территории могильников. Исследователь выделяет на пьяноборских могильниках (Чеганда II, Старо-Киргизовском, Меллятамакском, Кушулевском и др.) участки большесемейных групп, так же он выделяет по наборам предметов вооружения погребения мужчин с различным воинским статусом. Таким образом, по мнению исследователя, приведенные данные свидетельствуют о значительном имущественном и социальном расслоении в пьяноборском обществе<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Пшеничнюк А. Х. Некоторые вопросы общественного развития племен кара-абызской культуры // Материалы по хозяйству и общественному строю племен Южного Урала. Уфа, 1981. С. 96.

<sup>2</sup> Иванов В. А. Вооружение и военное дело финно-угров Приуралья в эпоху раннего железа (I тыс. до н.э. – первая половина I тыс. н.э.). М., 1984. С. 82.

<sup>3</sup> Агеев Б. Б. Пьяноборская культура. Уфа, 1992. С. 100.

К несколько другим выводам относительно глубины социального расчленения ананьинских племен Волго-Камья по результатам анализа погребальной обрядности приходит А.А. Чижевский. Используя данные могильников как предананьинского (маклашеевской культуры), так и ананьинского времени, исследователь, во-первых, приходит к выводу об их типологической преемственности; во-вторых, выделяет элементы погребальной обрядности, заимствованные «ананьинцами» у их южных кочевников – киммерийцев, скифов и савроматов; в-третьих, прослеживает постепенное усложнение структуры погребальных памятников от простых маклашеевских к более сложным ананьинским. Полученные результаты приводят исследователя к выводу о том, что «на протяжении всей истории развития памятники предананьинской и ананьинской культурно исторической общности демонстрируют социальное равенство погребенных». Хотя небольшой процент захоронений (1,5-2%), отличающихся богатством состава и качеством сопровождающего инвентаря свидетельствует о начале процессов социальной дифференциации.

Своеобразным индикатором современного состояния социальных реконструкции является выход в начале XXI в. обобщающих работ по региональной истории. В коллективной монографии «История Удмуртии: с древнейших времен до XV в.» под редакцией М.Г. Ивановой, не последнее место занимает исследования социальной структуры, по каждой культуре дан раздел о социальных отношениях<sup>2</sup>. Но весьма показателен тот факт, что авторы этой работы лишь повторяют и обобщают выводы советских исследователей по вопросу социальной реконструкции. Какого-либо нового взгляда на эту проблему не дается.

В 2009 г. вышло научное издание «История башкирского народа». В первом томе, в главе о раннем железном веке, написанной В.В. Овсянниковым, показывается этнокультурная ситуация на Южном Урале в древнейший период. По материалам могильников ананьинской общности реконструируется слабо дифференцированное эгалитарное общество. У пьяноборцев крупные размеры отдельных погребальных камер, большое количество вещевого инвентаря указывает на существование социальной дифференциации, в частности на процесс обособления родоплеменной аристократии. В работе содержится социологическая интерпретация вещественного материала, которая основана на достижениях советской науки.

В 2002 г. в г. Казань вышел первый том обобщающего труда «История татар». В работе рассматриваются культуры эпохи раннего железного века, в частности ананьинская, пьяноборская и карабызская. Указываются важнейшие признаки инвентаря, которые служат критериями для атрибуции этих культур. Рассмотрен этногенез и взаимовлияние культурных традиций. По культурам

---

<sup>1</sup> Чижевский А. А. Погребальные памятники населения Волго-Камья в финале бронзового – раннем железном веках (предананьинская и ананьинская культурно – исторические области). Казань, 2008. С. 78-82.

<sup>2</sup> История Удмуртии: С древнейших времен до 15 в. / Под ред. М.Г. Ивановой. Ижевск, 2007.

<sup>3</sup> История башкирского народа: в 7 т. / гл. ред. М.М. Кульшарипов. М. Т.1., 2009.

<sup>4</sup> История татар с древнейших времен. Т.1. Казань, 2002.

раннего железного века содержатся реконструкции базовых черт хозяйственной деятельности, но самостоятельная социальная реконструкция отсутствует.

Таким образом, в современных обобщающих трудах по археологии региона содержатся попытки социальные реконструкции структуры архаичных обществ. Однако они мало чем отличаются от интерпретаций, созданных в советской археологии. Ведущее место уделяется не цельной модели социально-экономических отношений прошлого, а дифференциации вещественного материала.

© Проценко А.С., 2012

УДК 314+930.26(470.57)

Русланов Е.В.

### **Вопросы палеодемографии в трудах ученых Башкортостана**

Палеодемография открывает перед исследователями заманчивые перспективы реконструкции, как численности народонаселения, так и социально-экономических процессов, происходивших на различных стадиях развития человечества. Опираясь на данные археологии, антропологии, этнографии, сведения письменных источников, палеодемография выводит исследователя на более новый, качественно новый уровень восприятия исторических процессов, происходивших внутри микро- и макроструктур древних обществ, как в замкнутых экосистемах (микрорайонах) так и на широких пространствах (ареалах КИО).

Стоит отметить, что палеодемография является единственным поставщиком демографической информации вплоть до эпохи средневековья<sup>1</sup>. Между тем относительно Волго-Уральского региона, Р.Г.Кузеев отмечал, что историческая демография разработана недостаточно и, как правило, фрагментарно<sup>2</sup>.

Видимо, в том числе и этим обусловлено издание, в последнее время, работ, касающихся решения проблем палеодемографии населения, осваивавшего территорию Башкортостана в древности. Обобщающих трудов, в полном объеме раскрывающих вопросы палеодемографии дописьменного периода истории края, мало, однако те, которые имеются, охватывают практически все эпохи.

Целью настоящей работы является краткий обзор исследований ученых (археологов, этнографов, палеоантропологов) Башкортостана, касающихся вопросов палеодемографии. Изложение материалов предлагается по историческим периодам (начиная с эпохи камня по этнографическое время – начало XIX века), что позволит определить наиболее полно изученную с точки зрения палеодемографии эпоху.

Демографии населения каменного века посвящена глава в монографии М.Ф. Обыденнова и М.Е. Домрачевой<sup>3</sup>. Экстраполируя сведения о народона-

<sup>1</sup> Алексеев В.П. Палеодемография : содержание и результаты // Очерки экологии человека. М., 1993. С. 106.

<sup>2</sup> Кузеев Р.Г. Народы среднего Поволжья и Южного Урала. М., 1992. С. 172.

<sup>3</sup> Обыденнов М.Ф., Домрачева М.Е. Палеодемография Урало-Поволжья. Уч. пособие. Уфа, 2010. С. 22.

селении североамериканских индейцев лесной зоны у которых община не превышала 35-40 человек и данные этнографии по западносибирским народам (угорским и самодийским), чья охотничья община в среднем соответствовала цифре в 15-20 человек, авторы определяют численность охотничьей общины эпохи верхнего палеолита в 15-20 человек. Такой коллектив для нормального существования и с возможностью воспроизводства, по мнению исследователей, нуждался в 400-500 кв.км. охотничьих угодий.

Далее авторы, зная размеры охотничьих угодий, а также численность коллектива охотников вычисляют общую численность населения и его плотность для территории всего Южного Урала. Исходя из полученных результатов, количество населения в эпоху палеолита оценивается ориентировочно в 7500 человек, при плотности населения 5 человек на 100 кв.км. Следовательно, справедливым представляется мнение об относительной малочисленности населения Урала в эпоху верхнего палеолита. В мезолите часть населения Южного Урала переходит к оседлости, связанной с развитием рыболовства, что подтверждается фиксацией следов долговременных жилищ, костными остатками рыб, а также сохранившимися элементами рыболовных снастей, на всех этапах развития романовско-ильмурзинской и янгельской археологических культур (материалы стоянок Михайловская, Деуково-II, Усть-Юрюзанская, Карабалыкты V)<sup>1</sup>.

В количественном отношении население мезолитической эпохи южноуральского региона существенно не изменилось с эпохи палеолита, и оставалось фактически на том же численном уровне в течение всей эпохи мезолита. Можно отметить лишь его большую плотность на восточном склоне Уральских гор в сравнении с Приуральем.

Авторы, определяют среднее число жителей одной постройки площадью 20-25 кв.м стоянок эпохи мезолита Камско-Вятского междуречья Выйка-II и Барынча-II в 6-7 человек, т.е. 3,3-3,5 кв.м площади жилища приходилось на одного человека. И количество жителей поселка, таким образом, достигало 25-28 человек. А так как, по мнению автора, на всей территории Приуралья и в Камско-Вятском междуречье существовали сходные принципы строительства жилищ, то полученные данные по населенности жилищ и поселений Камско-Вятского междуречья могут быть применимы и для территории Приуралья в эпоху мезолита. Обобщая данные по жилищам эпохи неолита лесного Среднего Поволжья, Волго-Окского междуречья (площадью от 14-15 до 50-100 кв.м авторы учитывая площадь поселений, размеры и количество жилищ на памятнике с известной долей вероятности предполагают, что на поселениях эпохи неолита могли одновременно проживать более 50 человек. Далее, исследователями установлена норма охотничьих угодий в 300-700 кв.км, обеспечивающая, по их мнению, нормальную жизнедеятель-

---

<sup>1</sup> *Обыденнов М.Ф., Домрачева М.Е.* История хозяйства Урало-Поволжья в каменном веке. Уфа, 2005. С. 38, 55-58.

ность поселения в зависимости от величины поселка и общины. Численность неолитического населения определена ими в 12-16 тыс. человек<sup>1</sup>.

Исходя из данных полученных М.Ф. Обыденновым и М.Е. Домрачевой, население в эпоху каменного века в целом возрастает очень медленно, а демографический подъем в неолитическое время на территории Южного Урала в основном связан с широким применением рыболовства, обеспечивающим стабильность жизни неолитических коллективов зоны Урала<sup>2</sup>.

Палеодемографии бронзового века посвящено большее количество работ. Р.И. Бахшиевым предпринимается попытка определения численности народонаселения и характеристики палеодемографической ситуации территории Башкирского Зауралья в эпоху позднебронзового века. Опираясь на основные методы палеодемографии (определение численности жителей жилой постройки по расчету количества кв. м на человека, а также на сведения по экономической емкости ландшафта) и используя данные 69 поселений поздней бронзы Зауралья, автором для исследуемой территории получена численность населения от 4000 до 13000 тыс. человек, при плотности населения равной 0,2-1,0 чел/ (на) 1 кв.км<sup>3</sup>.

А.И. Нечвалода, характеризуя половозрастную ситуацию на Старо-Ябалаклинском курганном могильнике, отмечает высокую смертность женщин, вызванной как эндогенными факторами (необходимостью произвести на свет как можно большее потомство), так и экзогенными причинами – болезни, эпидемии, набеги за женщинами<sup>4</sup>.

Демографическая ситуация в эпоху раннего железного века так же становилась предметом изучения исследователей. Анализ вмещающего ландшафта использовался Н.С. Савельевым для Месягутовской лесостепи. Рассмотрение ландшафтных особенностей региона в середине-второй половине I тыс. до н.э. помогло автору понять основы жизнеобеспечения, а так же воссоздать границы территории, освоенной древним населением, оставившим памятники айского типа<sup>5</sup>.

В работах И.М. Акбулатова, посвященных экономике южноуральских кочевников скифо-сарматского времени, наряду с изучением хозяйства, торговли и обмена, рассматриваются вопросы палеодемографии. На основе экологического принципа демографической емкости ландшафта, с привлечением широких этнографических аналогий по башкирам, казахам и киргизам, автор попытался определить численность ранних кочевников Южного Урала. В результате проведенных вычислений И.М. Акбулатовым получена цифра в 100 345 человек, проживавших одновременно, что, по мнению исследовате-

---

<sup>1</sup> Обыденнов М.Ф., Домрачева М.Е. История хозяйства Урало-Поволжья в каменном веке. С. 73, 90.

<sup>2</sup> Обыденнов М.Ф. История рыболовства в Урало-Поволжье в древности: Учебное пособие. Уфа, 2011. С. 31.

<sup>3</sup> Бахшиев Р.И. К вопросу палеодемографической оценки численности населения Башкирского Зауралья в эпоху поздней бронзы // Материалы XLIII Урало-Поволжской археологической студенческой конференции. Оренбург, 2011. С. 70-72.

<sup>4</sup> Нечвалода А.И. Некоторые аспекты палеодемографии срубной культурно-исторической общности // Башкирский край. Вып. 6. Уфа, 1996. С. 101-111.

<sup>5</sup> Савельев Н.С. Месягутовская лесостепь в эпоху раннего железа. Уфа, 2007. С. 143-145.

ля, является наиболее приемлемой численностью населения при условии полного освоения пастбищной территории<sup>1</sup>.

Б.Б. Агеев, всесторонне анализируя и обобщая материалы пьяноборских могильников, в главе, посвященной проблемам общественного строя населения, затрагивает и палеодемографический аспект<sup>2</sup>. На основе формулы предложенной В.Ф.Генингом<sup>3</sup> для определения количества членов пьяноборского рода оставившего (некий или определенный??) могильник ( $\frac{\text{кол-во умерших}}{\text{кол-во лет}}$ : % смертности) был рассмотрен ряд пьяноборских могильников – Чеганда II и Юлдашевский. Подсчеты показали, что численность коллективов, оставивших данные памятники, была небольшой – 14-19 человек. Состав же прикамской большой семьи исследователем определялся в 20-25 человек. Исследователь, определив ареал распространения культуры в 12 000 кв. м., выделил в нем 9 групп памятников. Далее, исходя из сведений о плотности земледельческо-скотоводческих племен Европы эпохи неолита в 0,8-2 человека на 1 кв. км, получает для территории, занятой пьяноборскими памятниками, численность население в 8000-24000 человек<sup>4</sup>.

Демографические подсчеты для носителей кара-абызской культуры, обособившейся в среднем течении р.Белой в своей работе произвел А.Х. Пшеничнюк. Исследователь учитывает данные четырех могильников: Охлебининского, Шиповского, Ново-Уфимского и Биктимировского. Суть его рассуждений заключается в следующем: зная общую площадь могильника, размеры изученной части тафокомплекса, количество выявленных погребений можно попытаться вычислить примерное число захороненных на памятнике людей.

Имея же представления о времени функционирования некрополя и проценте смертности можно попробовать рассчитать число погребенных за год, а также численность коллектива, оставившего могильник. Таким образом, все выше сказанное можно привести к двум формулам. Первая формула:  $A=(B:C)*D$ , где А-общее число погребенных, В-общая площадь могильника, С-изученная площадь могильника, D-количество выявленных погребений. Вторая формула:  $E=A:T$ , где E-количество погребенных за год, А- общее число погребенных ,Т-время функционирования некрополя.

Так, исходя из имеющихся данных, для Охлебининского могильника, площадь которого около 50000 кв.м., при вскрытых 500 кв.м, и 115 выявленных погребений, общее количество захороненных определяется в 10000 тыс. человек. Учитывая время функционирования памятника с конца II в до н.э. по II в н.э., т.е. порядка 400 лет, автором количество похороненных за год установлено в 25 человек. Следуя расчетам В.Ф. Генинга, который устанавливал

---

<sup>1</sup> Акбулатов И.М. Экономика ранних кочевников Южного Урала. Уфа, 1999 .С. 16; Он же. Характер и протяженность маршрутов кочевания кочевания кочевания южноуральских степей (VI в.до н.э.-IV в.н.э.) // Башкирский край. Вып.6.Уфа, 1996. С. 72-100.

<sup>2</sup> Агеев Б.Б. Пьяноборская культура. Уфа , 1992. С. 94-95.

<sup>3</sup> Генинг В.Ф. История населения Удмуртского Прикамья в пьяноборскую эпоху // ВАУ. Вып.10. Ижевск-Свердловск, 1970. С. 116.

<sup>4</sup> Агеев Б.Б. Пьяноборский союз племен // Материалы по хозяйству и общественному строю племен Южного Урала. Уфа, 1981. С. 101-109.

процент смертности в первобытную эпоху в 3-4% от общего количества населения<sup>1</sup>, А.Х. Пшеничнюк определяет численность населения, оставившего Охлебининский могильник в 800-1000 чел. Рассматривая материалы Шиповского некрополя I в до н.э. – III в н.э., общей площадью которого 64 000 кв.м., а изученная 1270 м, на котором вскрыто 128 погребений, автор раскопок приходит к выводу, что в целом могильник содержит не менее 7000-7500 тыс. могил.

Ежегодно производилось не менее 17-18 похорон. А общая численность коллектива составляла примерно 500-600 человек. Подобные расчеты по Ново-Уфимскому и Биктимировскому могильникам А.Х. Пшеничнюк в силу полной разрушенности первого и малой изученности второго произвести не смог, но предположил, что численность коллективов, использовавших эти кладбища для захоронений своих сородичей составляла около 900-1000 и более человек. Получив таким образом примерную численность коллективов, использовавших могильники, автор, путем сложения полученных результатов, приходит к заключению, что население правобережья среднего течения р. Белой в позднекара-абызское время насчитывало 3-3,5 тыс. человек<sup>2</sup>.

Решение некоторых вопросов палеодемографии средневековья приведены в работе Н.А. Мажитова<sup>3</sup>. Рассматривая начальный период расселения кочевых пришлых племен по Южному Уралу, автор анализирует материалы пяти жилищ II Ново-Турбаслинского поселения, и остатки полуземляночного жилища Кансиярского городища. Средние размеры (зафиксированных) жилищных впадин колеблются в пределах 6x5 м, полезная же площадь этих жилищ составляла 30 кв.м. По мнению исследователя в таких жилищах могла размещаться одна малая семья (в среднем 5 или 6 человек), т.е. на 1 чел. приходилось 5-6 кв.м. Общее же число обитателей поселений колебалось в пределах 30-60 человек. Таким образом, исследователь пользуется методом, по которому общее число единовременно проживающего населения определяется количеством квадратных метров, приходившихся на долю каждого человека от общей площади жилища.

Общими и в большей степени обзорными исследованиями по палеодемографии Урало-Поволжья можно назвать работы М.Ф. Обыденнова. На широком археологическом материале, с привлечением большинства из известных методов палеодемографии (определение численности населения исходя из учета сохранившихся остатков поселений; определение заселенности каждого из них и с вычислением на этой основе общей плотности населения; методами, основанными на анализе антропологического материала могильников, демографической емкости ландшафта, этнографических параллелей), автором приводится развернутая характеристика палеодемографических процессов, проходивших в регионе с эпохи камня по эпоху позднего средневековья<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Генинг В.Ф. История населения Удмуртского Прикамья в пьаноборскую эпоху // Вестник археологии Урала. Вып.10. Свердловск, 1970. С. 116.

<sup>2</sup> Пшеничнюк А.Х. Некоторые вопросы общественного развития племен кара-абызской культуры // Материалы по хозяйству и общественному строю племен Южного Урала. Уфа, 1981. С. 91-101.

<sup>3</sup> Мажитов Н.А. К вопросу о характере общественных отношений у средневекового населения Южного Урала // Материалы по хозяйству и общественному строю племен Южного Урала. Уфа, 1981. С. 110-132.

<sup>4</sup> Обыденнов М.Ф., Домрачева М.Е. Палеодемография Урало-Поволжья. Уч. пособие. Уфа, 2010; Они же. Очерки истории экономики и палеодемографии Урало-Поволжского региона в древности. Уфа, 2005; Обыденнов М.Ф. У истоков уральских народов: экономика, культура, искусство, этногенез. Уфа, 1997. С. 202.

В дальнейшем для более поздних эпох, изучение демографических процессов опирается в основном на письменные источники, – переписи населения, ревизские сказки и другие архивные материалы. Следует выделить работы, посвященные демографии башкирского народа XVII-XIX вв., основанные на анализе архивных документов.

Так, по мнению Р.Г. Кузеева башкир насчитывалось 230-240 тыс. человек<sup>1</sup>. Несколько иные цифры приводит И.Г. Акманов. По его подсчетам башкир в XVIII в. было 380-390 тыс. человек<sup>2</sup>. В работах Р.З. Янгузина<sup>3</sup>, У.Х. Рахматуллина<sup>4</sup>, А.З. Асфандиярова<sup>5</sup> указываются цифры в пределах 190-250 тыс. человек. Таким образом, сопоставляя данные, можно сделать вывод, о схожести демографических показателей башкирского народа в XVII-XIX вв., укладывающихся в пределах 240-390 тыс. человек.

Итак, исследуя имеющиеся труды, можно сделать вывод о недостаточной изученности палеодемографической ситуации, о присутствии лакун в знании численности населения, оставившего массу археологических объектов начиная с эпохи камня и заканчивая этнографической современностью. Считаем, что палеодемографией наиболее предпочтительно заниматься в рамках изучения археологических (районных, племенных, родовых) микрорайонов, где вопросы изучения народонаселения тесно связаны с проблемами палеоэкономики, палеоэкологии, территориально-хозяйственного районирования.

© Русланов Е.В., 2012

УДК314:312+94(470.57)

Садиков Р.Р.

### **Численность и расселение эстонцев в Башкирии (конец XIX – начало XXI в.)\***

На территории современного Башкортостана эстонцы появились в самом конце XIX в. – в 1890-е гг. Переселение эстонцев на Южный Урал было обусловлено общими тенденциями и направлениями миграционного движения обезземеленных прибалтийских крестьян в восточные губернии Российской империи в конце XIX – начале XX в<sup>6</sup>.

Эстонцы поселялись на землях, арендованных или купленных у башкир или других частных землевладельцев. Аренда или покупка земли осуществлялись отдельными лицами или же товариществами. Необходимая сумма де-

---

<sup>1</sup> Кузеев Р.Г. Очерки исторической этнографии башкир. Ч.1.(родоплеменные организации башкир в XVII-XVIII вв.). Уфа, 1957. С. 46. Он же. Историческая этнография башкирского народа. Уфа, 1978. С. 224.

<sup>2</sup> Акманов И.Г. Демографические процессы в XVII-XIX вв. // Демография башкирского народа : прошлое и настоящее. Уфа, 2002. С. 80.

<sup>3</sup> Янгузин Р.З. Хозяйство башкир дореволюционной России. Уфа, 1989. С. 23.

<sup>4</sup> Рахматуллин У.Х. Заселение Башкирии (30-90-е годы XVIII в.). Дис. канд. ист. наук. М., 1975. С. 10.

<sup>5</sup> Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкирской АССР. Справочник. Кн.1. Уфа, 1990. С. 7.

\* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 11-11-02019а/У «Эстонцы Южного Урала: история и современные этнокультурные и этнодемографические процессы»

<sup>6</sup> Тынурист И.В. Эстонцы // Народы России. Энциклопедия. М., 1994. С. 425.

нег для покупки земли, как правило, приобреталась в виде ссуды в Уфимском отделении Крестьянского поземельного банка.

В конце XIX – начале XX в. в Уфимской губернии сложились два очага компактного расселения эстонцев: в Альшеевской волости Белебеевского и Аскинской – Бирского уездов. Отдельные хутора и поселки имелись также в Стерлитамакском, Златоустовском и Уфимском уездах. По рассказам старожилов, переселенцы прибывали поездом по Самаро-Златоустовской железной дороге до станций Раевка и Уфа, в Бирский уезд отправлялись из Уфы на лошадях. О продаже земли в Уфимской губернии узнавали из газетных объявлений.

Таким образом, в конце XIX – начале XX в. в Белебеевском уезде эстонцами были основаны поселения Крымский хутор (1893 г.), Линда, Эстонка, Сакала (1902 г.); в Бирском уезде – Хийу/Даго (1895 г.); в Златоустовском уезде – Абдрезяк (1910 г.); в Стерлитамакском уезде – Панга/Банковка (1897 г.)<sup>1</sup>.

В 1920-е гг. в Башреспублике эстонцы проживали в поселениях Калев, Койт, Крымский хутор, Линда, Ново-Сакалы, Сакалы-Эстонские, Тигазино (Белебеевский кантон); Абдрезяк (Месягутовский кантон); Банковка (Стерлитамакский кантон)<sup>2</sup>. Деревня Даго Бирского кантона в 1926 г. была переведена из состава Автономной Башкирской ССР в Уральскую область<sup>3</sup>. Ныне это д. Новопетровка Октябрьского района Пермского края с незначительным эстонским населением<sup>4</sup>.

В середине XX в. (данные 1952 г.) в БАССР эстонское население проживало в п. Крымский, с. Сакалы-Эстонские, д. Линда Альшеевского, п. Койт и с. Сядэ Давлекановского, д. Банковка Стерлибашевского районов<sup>5</sup>. К 1981 г. из этих поселений остались только п. Крымский и д. Банковка<sup>6</sup>.

Мелкие эстонские поселения хуторского типа во время коллективизации в 1930-е гг. были сселены в деревни. Так, например, в эти годы в д. Сядэ переселились жители Тигазино. Перестали существовать п. Абдрезяк Кигинского, п. Ново-Сакалы и Калев Альшеевского районов. Многие эстонские поселения исчезли в 1960–1970-гг. в связи с ликвидацией «неперспективных» деревень. В 1960 г. были объединены в одно поселение п. Койт и д. Сядэ Давлекановского района<sup>7</sup>. В справочниках по административно-территориальному делению Республики Башкортостан д. Сядэ, как поселение, преобладающей национальностью населения которого являлись эстон-

---

<sup>1</sup> *Nigol A. Eesti asundused ja asupaigad Venemaal. Tartu, 1918. Lk. 34; ЦИА РБ. Ф. И-336. Оп. 1. Д. 1222. Л. 1.*

<sup>2</sup> *Список населенных пунктов Башреспублики. Уфа, 1926. С. 11-12, 78, 96.*

<sup>3</sup> *История административно-территориального деления Республики Башкортостан (1708 – 2001). Сб. документов и материалов. Уфа, 2003. С. 83.*

<sup>4</sup> *Черных А.В., Голева Т.Г., Шевырин С. А. Эстонцы в Пермском крае: очерки истории и этнографии. СПб., 2010. С. 37.*

<sup>5</sup> *Башкирская АССР. Административно-территориальное деление на 1 июня 1952 года. Уфа, 1953. С. 15-19, 105, 367.*

<sup>6</sup> *Башкирская АССР. Административно-территориальное деление на 1 сентября 1981 года. Уфа, 1981. С. 29-30, 259.*

<sup>7</sup> *Гатауллина М.М., Мухаметзянов М.З., Мухаметзянова-Дуггал Р.М. Давлекановский район Республики Башкортостан: из истории административно-территориального деления и отдельных населенных пунктов. Уфа, 2011. С. 48.*

цы, в последний раз отмечается в 1972 г<sup>1</sup>. В справочнике 1981 г. д. Сядэ уже не отмечена, т.к. она в этом году была ликвидирована<sup>2</sup>. Ликвидации эстонских поселений способствовало то, что население покидало их, возвращаясь на историческую родину в Эстонию, куда их приглашали жить родственники, или же переселялось в крупные города. Оставшаяся часть населения обосновалась в г. Давлеканово, селах Раевка и Раево и окрестных деревнях.

Параллельно с процессом депопуляции эстонских поселений и их ликвидации шло сокращение численности эстонского населения в БАССР. По данным Первой Всеобщей переписи населения Российской империи в 1897 г. в Уфимской губернии насчитывалось 617 эстонцев<sup>3</sup>. Советские переписи населения 1926 и 1939 гг. показали численность эстонского населения Башкирской АССР в 1190<sup>4</sup> и 1303<sup>5</sup> человек соответственно. В последующие годы численность эстонцев в БАССР неуклонно уменьшалась: в 1959 г. – 762, в 1970 г. – 570, в 1979 г. – 514, в 1989 г. – 447 человек<sup>6</sup>. Сокращение было вызвано возвращением эстонцев обратно в Эстонию, переселением в другие регионы РСФСР, а также ассимиляционными процессами.

По данным Всероссийской переписи населения 2002 г. в Республике Башкортостан эстонцев насчитывалось уже только 301 человек. Из них горожан было 245 чел., в сельской местности проживало 56 чел<sup>7</sup>. Распределение эстонского населения по Республике Башкортостан по данным переписи населения 2002 г. представлено в нижеследующей таблице<sup>8</sup>.

Город, район	Количество эстонцев (более 5 чел.)
г. Уфа	108
пгт. Приютово	10
г. Давлеканово	31
г. Октябрьский	9
г. Салават	12
г. Стерлитамак	41
Альшеевский район	19
Давлекановский район	12
Стерлибашевский район	9

Как видно, эстонское население в большинстве своем проживало в крупных городах, в то же время основное сельское население было сосредоточено в тех районах, где ранее имелись эстонские поселения. Всероссийская перепись

<sup>1</sup> Башкирская АССР. Административно-территориальное деление на 1 июля 1972 года. Уфа, 1973. С. 127.

<sup>2</sup> Гатауллина М.М., Мухаметзянов М.З., Мухаметзянова-Дуггал Р.М. Указ. соч. С. 51.

<sup>3</sup> Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 года. Т. XLV. Уфимская губерния. Тетрадь 2. СПб., 1904. С. VII.

<sup>4</sup> Всероссийская перепись населения 1926 года. Национальный состав населения по регионам РСФСР [Электронный ресурс] // URL: <http://demoscope.ru/weekly/pril.php>

<sup>5</sup> Всесоюзная перепись населения 1939 года. Национальный состав населения по регионам РСФСР [Электронный ресурс] // URL: <http://demoscope.ru/weekly/pril.php>

<sup>6</sup> Прозес И. Башкортостан и финно-угорские народы // Kudo-Kodu. 2000 г., март. № 5.

<sup>7</sup> Национальный состав населения Республики Башкортостан (по данным Всероссийской переписи населения 2002 года). Стат. сб. Уфа, 2006. С. 17.

<sup>8</sup> Сост. по: Национальный состав населения Республики Башкортостан (по данным Всероссийской переписи населения 2002 года). Стат. сб. Уфа, 2006. С. 115-181.

населения 2010 г. в Республике Башкортостан учла 219 эстонцев, из которых 156 являлись горожанами, 63 проживали в сельской местности<sup>1</sup>.

Таким образом, достаточно многочисленная в конце XIX – начале XX в., эстонская диаспора в Башкирии к середине прошлого столетия ввиду различных причин сильно сократилась в численности. К началу XXI в. эстонцы в Республике Башкортостан, проживая дисперсно в различных городах и сельских населенных пунктах, уже не представляли собой этнически сплоченную группу населения.

© Садилов Р.Р., 2012

УДК 39(470.54)

Салимьянов Р.Ф.

### Традиционный обычай гостеприимства башкир

Башкирский менталитет, как и менталитет любой нации, сформировался под влиянием тех условий, в которых приходилось существовать. Отличительным свойством национального менталитета башкир можно назвать гостеприимство. Зарождение гостеприимства как своеобразной формы социального сотрудничества было обусловлено тем, что башкиры вели полукочевой образ жизни: «...Дух кочевой жизни, бытие в самом центре природы, неразрывной частью которого осознавали себя башкиры, обусловили оформление своеобразного способа их мироотношения и миропознания»<sup>2</sup>.

Развитая система гостеприимства в башкирском обществе была одним из способов повышения авторитета хозяина. Каждый участник застолья считал своим долгом помнить оказанное ему уважение и впоследствии оказывать всяческую поддержку хозяину. В представлениях башкир, ведущих довольно обособленный образ жизни, приход гостя всегда ассоциировался со счастьем и оживлением, так как он рассказывал свежие новости, делился своими впечатлениями. Народные пословицы гласят: «Кунак килһә, капканды ас, өйөңә инһә, казан ас» («Если гость придет, открой ворота, если в дом войдет, открой казан»); «Кунак төшһә, йортка йәм» («Приход гостя – дому украшение»)<sup>3</sup>. Русских ученых поражило такое гостеприимное отношение башкир даже к совершенно незнакомому человеку, ставшему его гостем, которого он видел в первый и, вероятно, в последний раз в жизни. Зажиточные башкиры держали специальный дом для приема гостей – *кунак йорто*, а у тех, у кого не было такой возможности, часть дома служила гостиной<sup>4</sup>. К основным правилам поведения хозяина в башкирском гостеприимстве относятся проявление

<sup>1</sup> Национальный состав населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 г. Стат. бюллетень. Уфа, 2012. С. 25.

<sup>2</sup> Рахматуллина З.Я. Башкирский национальный дух: социально-философский очерк / З. Я. Рахматуллина. Уфа: Башгосуниверситет, 2002. С. 13.

<sup>3</sup> Башкорт халык ижады. Мәкәлдәр һәм әйтемдәр. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1980. С. 237-238.

<sup>4</sup> Янгузин Р. З., Хисамитдинова Ф. Г. Коренные народы России. Башкиры. Уфа: Китап, 2007. С. 337.

ние радости при виде гостя, ведение с ним приятной беседы и старание сразу же угостить его тем, что он имеет. По обычаю и гость отвечал тем же.

Когда приезжал гость, хозяин приглашал к себе группу людей, которые должны были устраивать **ответные приглашения** («Кунак ашы – кара каршы» – «Праздничное угощение взаимно»). За один-два дня гость не только знакомил жителей деревни с новостями, но и сам узнавал много интересного.

Ритуал гостеприимства, предъявляя ряд требований к хозяину, не оставляет в стороне и самого гостя. Рассказывать о недостатках и изъянах хлебосольства считалось делом неприличным и серьезно осуждалось как нарушение этикета. В настоящее время обычай гостеприимства у башкир сохранился преимущественно в сельской местности.

О гостеприимстве башкир как отличительном свойстве их национальной души писали многие русские ученые и писатели. В 60–70-х гг. XVIII в. были организованы несколько академических экспедиций для комплексного изучения края. В трудах участников этих экспедиций подробно описаны все стороны жизни башкир, в том числе и ритуал гостеприимства. Так, академик И.И. Лепехин пишет, что «...нам всего приятнее было смотреть на их гостеприимство. Башкирцы при всякой кочевке останавливались, самая младшая жена хозяина принимала гостиных лошадей, привязывала их к кибитке и, отстегивая седло, обивала пот. Вошедшие гости здороваются с хозяевами сжиманием рук и садятся, не скидывая шапок. Тут хозяин или хозяйка наливает чашки кумысу и подает близ его сидящему, который, прочитав молитву, отдает близ себя сидящему, оный другому даже до последнего, так что сидящий в первом месте начинает пить после всех. Сколько ни сыт бы был башкирец, принужден бывает выпить по крайней мере две большие чаши, ибо менее сего пить хозяину за обиду почитается. Насытившись кумысом, кончат дело благодарною к Богу молитвою. Тут хозяин наделяет их кумысом на дорогу и лучше сам желает остаться ни с чем, нежели гостей отпустит без награды. Сия в башкирцах привычка так далеко простирается, что они одни не могут, как говорят, съесть куска хлеба. Мы из любопытства давали калача бывшему с нами старшинскому сыну, который его на малейшие разломав частицы, оделил всех сидящих башкирцев»<sup>1</sup>.

Л.Н. Толстой был также приятно удивлен башкирским гостеприимством. Вот как он описывает это в своем письме Софье Андреевне: «...Принимали нас везде с гостеприимством, которое трудно описать. Куда приезжаешь, хозяин закалывает жирного курдюцкого барана, ставит огромную кадку кумыса, стелет ковры и подушки на полу, сажает на них гостей и не выпускает, пока не съедят его барана и не выпьют его кумыса. Из рук поит гостей и руками (без вилки в рот) кладет гостям баранину и жир, и нельзя его обидеть...»<sup>2</sup>.

В сложной обстановке середины XVI в. башкиры добровольно вошли в состав Русского государства. В XVII в. в крае появляются и беглые крестья-

---

<sup>1</sup> Лепехин И.И. Дневные записки путешествия доктора и Академии наук (...) // Исследователи-путешественники о Башкортостане. XVIII век / Сост., предисл., коммент. В.В. Сидоров. Уфа: Китап, 2007. С. 174.

<sup>2</sup> Гайсина А. Великий Толстой и земельный вопрос // Ватандаш, 2007. № 4. С. 115.

не. Вопреки запрету властей, башкиры принимали беглых нерусских и русских крестьян, укрывали их, разрешали им селиться на своих вотчинах, давали им возможность освоиться на новом месте, проявляли историческое гостеприимство<sup>1</sup>. Подтверждением необходимости соблюдения законов гостеприимства могут служить многочисленные литературные источники: “Ауыл кешеләренә кунак сакырыу **тәртибе** бар. Былай ғына килгән-киткән арала теләһә нисегерәк һөйләшһәң дә ярай, ә бына кунактың инде тейешле шарты була”<sup>2</sup>. (Среди людей, живущих в ауле, имеется **свой ритуал** приема гостей. Одно дело, когда человек по какой-то нужде или просто так заглянул, и совсем другое — если он в гости пришел.)

Обычай гостеприимства строго соблюдался даже в ночное время: “Өйөнә лә индермәсме икән ни был мыштым! – тип йылмайып алды Хаммат. – Был бит беззең **кунаксыллык ғәзәтенә** хилаф була лабаһа!...”<sup>3</sup> (Неужто не откроют дверь? – улыбнулся Хаммат. Это ведь нарушит наш *обычай гостеприимства*.)

Пребывание в гостях обычно не ограничивалось одним днем: – Кәйнәм, кунактарзы кара инде, - тип, ул эшкә ашыкты. ... - Кунакка бит сакырып килтерәләр. - Сакырылмай килһәләр зә, бик кәзерле кешеләр. **Ғөрөф-ғәзәт буйынса, әле улар безгә ике-өс көнгә кунак.** Малайзар һызғырзылар. Урамға сыктым<sup>4</sup>. (Иди, поухаживай за гостями, – сказала она, торопливо берясь за работу... Они же не гости, гостей ведь приглашают. – Даже если они не приглашены специально, *по обычаю они еще 2-3 дня для нас гости*.)

Большое значение придавалось обстоятельности приглашения в гости: - Әйзә, улым, – тине һәм шул ук хәрәкәтен дауам итеп миңә боролоп та карамайынса, – сәй эсергә ултыр, – тип өстән генә *сакырыуға* нисек барып ултыраһың инде? Оят бит<sup>5</sup>. (Давай, сынок, чай пить садись – добавила она, не оборачиваясь на меня. Как принять такое *поверхностное приглашение*?)

Подводя итоги, отметим, что своеобразие национального миропонимания проявляется только в сравнении с другим национальным образом мира. Конечно, гостеприимство в разной степени присуще всем народам. Но башкиры его относят к одной из величайших ценностей. На становление башкирского менталитета оказали влияние следующие факторы: 1) исконно полукочевой образ жизни в тесном взаимодействии со средой обитания и 2) исламская этика, определившая духовные ориентиры башкирского этноса. В отличие от, например, англичан с их рационализмом в отношении гостеприимства, у башкир приём гостей и гостевание - неперенный и очень важный атрибут всех без исключения праздников. Следует также отметить, что

---

<sup>1</sup> Акманов И.Г. Исторический путь развития башкирского народа // Ватандаш, 1996, № 2. С. 11-13.

<sup>2</sup> Солтангәрәев Р. Оло юлдың туғаны. Һайланма әсәрҙәр. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1995. С. 187.

<sup>3</sup> Бишшева З. Емеш. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1977. С. 452.

<sup>4</sup> Хамматов Я. Ят кешеләр. Режим доступа: <http://www.bashqort.com/component/content/article/198-q-q?showall=1> (дата обращения 31.09.2012.)

<sup>5</sup> Мәргән. К. Һайланма әсәрҙәр. Ике томда. 1 том. - Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1962. С. 57.

обычаи гостеприимства башкир в большей степени проявлялись в сельской среде нежели в городской, так как в силу целого ряда специфических особенностей сельского уклада и образа жизни башкирское село объективно выступало как основное средоточие сохранения и дальнейшего развития этнического самосознания, а его жители - главными хранителями и источником национальной культуры.

© Салимьянов Р.Ф., 2012

УДК 32.001+323(470+571)

Тимергалиев Д.Ф.

### **Политика в европейских странах по отношению к молодежи «национальных меньшинств» на современном этапе развития**

В условиях обострившихся межэтнических и межконфессиональных отношений в нашем обществе становится необходимым изучение опыта других стран в этой сфере. Особенно интересна политика стран Европы по отношению к молодежи национальных меньшинств и других категорий населения. Несмотря на то, что в период глубокого экономического кризиса 2008–2010 гг., руководителями Германии, Франции, позже и Великобритании, была публично признана невозможность строительства мультикультурального общества<sup>1</sup>, в первую очередь, неудача в политике интеграции молодежи национальных и конфессиональных меньшинств, европейский опыт имеет огромное практическое значение для нас.

Европейская демократия исходит из того, что все люди принадлежат к какой-либо своей этнической группе, имеют разные культуры, традиции и свой, национальный, язык общения. Именно это предполагает ст. I Декларации ЮНЕСКО о расе и расовых предрассудках от 27 ноября 1978 г., которая гласит: «Все люди и группы людей имеют право отличаться друг от друга, рассматривать себя как таковых и считаться такими»<sup>2</sup>.

Источник культурного обогащения любой страны – это мирное сосуществование различных национальных, этнических и языковых меньшинств. Если углубиться в историю, то можно увидеть, что конфликты на этнической почве весьма часто сопровождаются насилием, жертвами и разрушениями, ставят под угрозу единство государств, а также всеобщий мир и безопасность. В современных условиях взаимосвязанного мира проблема национальных меньшинств приобрела особое значение. Связано это с ростом национального самосознания народов.

---

<sup>1</sup> Паин Э. К вопросу о «крахе политики мультикультурализма» в Европе URL: <http://demagogy.ru/pain/blog/2011-03-05/k-voprosu-o-krakhe-politiki-multikulturalizma-v-evrope> (дата обращения: 27.09.2012).

<sup>2</sup> Декларация ООН о расе и расовых предрассудках, 1978 URL: [http://www.un.org/ru/documents/decl\\_conv/declarations/racism.shtml](http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/racism.shtml) (дата обращения: 27.09.2012).

Мультикультурализм в послевоенной Европе рассматривался как основная форма национальной политики. Лига наций после первой мировой войны создала систему защиты прав национальных меньшинств, которая опиралась на 18 международных актов. Эта система распространялась на группы меньшинств в 16 государствах и охватывала около 30 миллионов человек, говорящих на 36 языках и составляющих около 25% населения этих государств<sup>1</sup>. Руководствуясь принципами защиты прав религиозных и этнических меньшинств, демократические государства создавали условия для того, чтобы мигранты могли воспроизвести и развивать этнокультурное сообщество внутри национального общества.

Решением, принятым в Хельсинки в июле 1992 г., Организация по безопасности и сотрудничеству в Европе (ОБСЕ) учредила пост Верховного комиссара по делам национальных меньшинств (ВКНМ), призванного способствовать предотвращению конфликтов по возможности на самом раннем этапе. За пятнадцать лет активной деятельности ВКНМ наработал уникальный опыт в сфере определения причин и предотвращения потенциальных конфликтов на межнациональной почве. В частности, ВКНМ сосредоточивал внимание на ситуациях, которые касались этнических групп, составляющих в количественном отношении большинство населения в одном и меньшинство - в другом, зачастую соседнем, государстве. Подобные случаи затрагивают интересы властей обоих государств, являя собой потенциальный источник межгосударственной напряженности или даже конфликтов. Собственно говоря, такая напряженность во многом определяла ход новой и новейшей европейской истории<sup>2</sup>.

Этнокультурные и государственные границы редко совпадают. Почти во всех странах проживают меньшинства, многие из которых живут по обе стороны государственной границы. Сообщества меньшинств зачастую служат мостом между странами, способствуя их процветанию и укреплению дружественных отношений, создавая условия для диалога и толерантности. Лица, принадлежащие к национальным меньшинствам, должны обладать возможностью свободно устанавливать и поддерживать беспрепятственные и мирные контакты через государственные границы, развивать культурные и экономические связи. Однако, если это приобретет политический подтекст возможен риск политической напряженности или даже насилия.

В конституционном законодательстве европейских государств вопросы регулирования и защиты прав национальных меньшинств решаются по-разному. В законодательстве одних стран существование национальных меньшинств не только признается внутренним конституционным законодательством, но и содержит нормы о придании членам этих групп особого ста-

---

<sup>1</sup> Нам И.В. Национально-персональная автономия. Вопросы теории и практики // Национально-культурные автономии и объединения. Историография. Политика. Практика. Антология. Том 1. М., 1995. С. 30.

<sup>2</sup> Больцанские рекомендации о национальных меньшинствах в межгосударственных отношениях и пояснительная записка. Нидерланды, 2008. С. 36.

туса и наделении их рядом специальных прав в целях уравнивания их положения с положением остальных граждан. А вот в конституциях других стран статус меньшинств специально не регулируется, более того, их наличие на территории этих государств не признается.

Первым примером такого государства может служить Польша. С осени 1989 г. польское государство стало проводить новую политику по отношению к национальным меньшинствам. К ним там относятся белорусы, чехи, литовцы, немцы, словаки, украинцы и часть лемков. Огромное количество времени на польской земле рядом с поляками живут группы цыган и евреи. Польша признала общий принцип, который можно таким образом: я тот, кем себя считаю и никто не имеет права требовать от меня доказательств, подтверждающих мою национальную принадлежность. Таким образом, государство выступает за личные права каждого гражданина Польши, но скептически относится к групповым правам. Ст. 35 конституции гарантирует польским гражданам, принадлежащим к национальным и этническим меньшинствам, свободу сохранения и развития их языка, сохранения обычаев и традиций, развития культуры. Так же национальные меньшинства в Польше могут свободно объединяться. Закон об общественных объединениях от 7 апреля 1989 г. подтверждает основополагающий принцип свободы создания объединений. С момента вступления в силу этого закона зарегистрировано около 120 объединений<sup>1</sup>.

В отличие от Польши, Франция полагает, что вопросы, связанные с использованием религии и языка, относятся не к публичному праву, а к сфере личного пользования этими правами и свободами в рамках, определенных законом. Так, именно политикой непризнания национальных меньшинств руководствовался в 1991 г. Конституционный совет Франции, когда принимал решение о несоответствии Конституции Закона 1991 г. Он содержал статус территориального коллектива Корсики, в котором впервые на законодательном уровне было использовано новое понятие «корсиканский народ». Конституционный совет в своем решении сослался на ст. 2 Конституции Франции, которая признает только французский народ, состоящий из французских граждан «без различия происхождения, расы или религии». Уже в современный период во Франции национальным меньшинствам стали предоставляться определенные права<sup>2</sup>. К ним относятся права в национально-культурной сфере, прежде всего в сфере использования национального языка, в частности, разрешено преподавание и воспитание в школах и в дошкольных учреждениях на национальном языке.

В Германии вопросы правового статуса национальных меньшинств не нашли отражения в основном законе государства. Но определенные положе-

---

<sup>1</sup> Дьякова В. Национальные проблемы в Польше: отношение к национальным меньшинствам. URL: <http://centurion-center.narod.ru/poland.html> (дата обращения: 27.09.2012).

<sup>2</sup> См. подробнее: Куропятник А.И. Иммиграция и национальное общество: Франция // Журнал социологии и социальной антропологии. 2005. Т. 8, N 4. С. 137-165.

ния в отношении признания этих групп населения имеются на уровне конституций ряда федеральных земель. Примером здесь могут служить турки. Турки в Германии преимущественно проживают в крупных городских агломерациях. Около 60 % турецких иммигрантов живёт в крупных городах, ещё примерно четверть - в небольших. В связи с географической близостью Германии и Турции, культурный обмен и влияние страны происхождения по-прежнему остаются значительными среди турецкого меньшинства.

Большинство турок живут в двух конфликтующих культурах с различными моделями поведения. Согласно предыдущей версии немецкого законодательства, дети, рождённые от иностранцев в Германии, не имели право на немецкое гражданство, так как законодательство базировалось на *jus sanguinis* (право крови). Но это было изменено в 1991 г., и с 1999 г. немецкий закон о гражданстве признает *jus soli* (право почвы), то есть люди, рождённые в Германии, теперь могут претендовать на гражданство. В 2000 г. было принято законодательство, которое дает немецкое гражданство всем детям иностранцев, рождённым после 1990 г. в Германии, и был облегчён процесс натурализации. Но двойное гражданство разрешено только для граждан Евросоюза и Швейцарии, а остальные (включая граждан Турции) должны в возрасте от 18 до 23 лет выбрать, какое гражданство они хотят сохранить, и отказаться от других паспортов<sup>1</sup>.

Из всего выше изложенного следует, что международный опыт политики по отношению к национальным меньшинствам и их детям и молодежи - важный показатель, свидетельствующий об уровне демократии, культуры этой страны. Урегулирование национально-этнических вопросов способствует поддержанию политической стабильности в государстве, избеганию конфликтов и созданию гражданского общества.

В то же время европейский мультикультурализм и его последствия для молодого поколения трудно оценить однозначно. Он означает отрицание культурного универсализма, отказ от интеграции и тем более от ассимиляции. Мультикультурализм продолжает и усиливает линию культурного релятивизма, сохраняя принцип равенства всех культур и дополняя его принципом культурного плюрализма. В своей максималистской форме, что характерно национальной молодежи в любой стране, он отвергает какое-либо общее центральное ядро ценностей, часто представляющее культуру доминирующей этнонациональной общности, и требует полного равенства для всех культурных, лингвистических, религиозных и иных меньшинств, для всех групп, имеющих различие.

© Тимергалиев Д.Ф., 2012

---

<sup>1</sup> Википедия - свободная энциклопедия: Турки в Германии. Дата обновления: 15.10. 2011 . URL: [ru.wikipedia.org/wiki/Турки\\_в\\_Германии](http://ru.wikipedia.org/wiki/Турки_в_Германии) (дата обращения: 27.09.2012).

### Проблема этнической идентичности тюркских народов тулвинского поречья

Этническая идентичность – составная часть социальной идентичности личности, осознание своей принадлежности к определенной этнической общности. В ее структуре обычно выделяют два основных компонента - когнитивный (знания, представления об особенностях собственной группы и осознание себя как ее члена на основе определенных характеристик) и аффективный (оценка качеств собственной группы, отношение к членству в ней, значимость этого членства).

Сам термин идентичность пришел в социологию из психологии, в которой впервые его применил Фрейд для обозначения процесса и результата эмоционального самоотождествления индивида с другим человеком, группой, образцом, идеалом. В социально-психологической, а затем и в социологической литературе термин приобрел более широкое значение. Там идентификация рассматривается как один из механизмов социализации личности, посредством которой усваиваются нормы, идеалы, ценности, роли, моральные качества представителей тех социальных групп, к которым принадлежит индивид<sup>1</sup>.

Этническая идентичность людей может со временем, с влиянием определенных факторов изменяться. Так, например, в деревне Кояново Пермского края 1926 году 50% жителей считали себя башкирами, 50% татарами (погрешность 2-5%). А к 2002 году 100% жителей считают себя татарами. Подобная ситуация была в д. Уфа-Шигири, д. Урмикеево Нижне-Сергинского района Свердловской области в XX веке.

Исследований, о причинах, повлиявших изменению этнической идентичности нет. И как происходил этот процесс нам доподлинно неизвестно. На сегодняшний день похожие процессы происходят в Бардымском районе Пермского края. И у нас есть возможность исследовать данный процесс, узнать причины, которые на это влияют.

Южные районы Пермского Прикамья – территория традиционного расселения тюркских народов. В Бардымском районе на р. Тулва проживает особая этнографическая группа, которая до сих пор вызывает споры среди ученых, – Тулвинские башкиры и татары. Этническое самосознание этого народа характеризуется двойственностью: осознанием своей принадлежности, как к татарскому, так и к башкирскому этносам. У значительной части жителей Бардымского района сохраняется желание познать свою историю и культуру. Этот факт, как и осознание, большинством своей принадлежности к гайнинским башкирам, ставят перед учеными и органами местного самоуправления

---

<sup>1</sup> Вяткин Б.А., Хотинец В. Ю., Этническое самосознание как фактор развития индивидуальности. Ижевск, 1996. С. 69.

задачу глубже познать культурно-историческое достояние древнего населения Тулвинского бассейна.

В современной тюркологии нет единого мнения по поводу специфики языковых процессов у башкир и татар Бардымского района, идущих в условиях длительно развивающегося двуязычия. Лингвисты из Башкортостана считают, что население района говорит на диалекте северных башкир. Их коллеги из Татарстана полагают, что там проявляется диалект татарского языка, вобравший в себя редко встречающиеся в других татарских говорах восточно-тюркские компоненты, в том числе болгарские. Черты говора, имеющие параллели в древнем болгарском языке, получили распространение в связи с тем, что тулвинские земли, по преданиям, с конца XII в. заселялись выходцами из области Булгарской.

Сложную ситуацию этнической идентификации раскрывают многочисленные примеры. «Я по паспорту башкирка. Я сама живу и не знаю: может, татарка, а может, башкирка». «Считаем себя татарами, хотя в паспорте записаны башкирами». «По паспорту – башкирка. По языку – татарка...». «В документах башкиры записаны, а так, чистые татары». «Мы по национальности башкиры, а может, и татары»<sup>1</sup>.

По данным переписи 1989 года, башкирами считали себя 85,1% населения района, против 4,9%, записавшихся татарами, а перепись 2002 года отметила значительное увеличение тех, кто посчитал себя татарами (из 100% татар и башкир 65% считали себя башкирами, 35% – татарами).

Этнопсихолог В.Ю. Хотинец провела в 1997 г. экспериментальное исследование по специфике этнического самосознания в Бардымской национальной гимназии. В эксперименте участвовали учителя и учащиеся школ, считавшиеся по официальным записям башкирами, причем предки опрашиваемых были башкирами в трех поколениях.

В результате выяснилось, что 43% учителей осознают себя особым народом – гайнинскими башкирами, 32% – татарами, 21% – башкирами, 4% затруднились в этническом самоопределении. Среди опрошенных учеников 43% характеризовали свой этнос как особый, отличающийся от других, но схожий в равной степени с башкирами и татарами, 35% учащихся отнесли себя к татарам, а 11% – к русским<sup>2</sup>.

Я тоже решила провести свое исследование. В феврале 2011 года, мной были опрошены 57 жителей д. Конюково Бардымского района. В опросе участвовали люди с 14 лет. Все участники опроса отметили, что их родители по официальным документам являются башкирами, проживающими на территории Бардымского района Пермского края.

Итак, из 57 человек татарами считают себя 21 человек, башкирами 13, 17 соотносят себя и татарами и башкирами в равной степени, 6 человек без определения этнической ориентации. В 2012 году я продолжила свой опрос в

---

<sup>1</sup> Черных А.В. Молодежь в этнокультурном пространстве Прикамья. Пермь, 2005. С. 37.

<sup>2</sup> Хотинец В.Ю. Тулвинские башкиры и татары. Барда, 1999.

социальных сетях, в котором принимали участие преимущественно люди в возрасте от 14 до 30, проживающие в Бардымском районе Пермского края.

Сложившаяся этническая ситуация в Бардымском районе объясняется и незавершенностью процесса межэтнической интеграции, то есть слияния близких по языку и культуре народов в более крупную группу. Завершение этого процесса - дело будущего. Но все большее количество людей начинают осознавать себя татарами, хотя их предки в нескольких поколениях по официальным документам были башкирами. На это влияет и образование, во всех 98 школах района, на уроке родного языка и литературы преподается татарский язык, официальные культурно-образовательные программы татарские. Кроме того и профессиональной деятельности население впитывает литературный татарский язык и татарскую культуру Татарстана, которые признаются эталоном.

© Трофимова Р.И., 2012

УДК 39(4/9)

Фатихова Р.Х.

### **Оптимизация отношения молодёжи к национальной (этнической) культуре**

Коренные социально-экономические изменения, происходящие в стране с конца 80-х гг. XX в., оказывают сильнейшее влияние и на сферу духовной жизни, порождая такие масштабные и опасные явления, как «ценностный разлом», распад общества на отдельные социокультурные пространства, утрата самоидентичности и конфликта поколений. В этих условиях критически важной становится способность общества к обеспечению самосохранения, саморазвития и системной целостности. Уникальным потенциалом для решения данной задачи обладает такой многоплановый, комплексный и неоднозначный феномен, как культура, формирующая мировоззрение личности, её ценностные ориентации, взгляды, установки и транслирующая от поколения к поколению знания, идеи, традиции, эмоционально-художественные образы и т.п.

Очевидно, что ныне в обществе происходит деформация процесса преемственности национальных (этнических) культурных традиций, культурная стагнация и даже определённый культурный регресс. Молодёжь оказалась наименее защищённой в культурном отношении категорией населения и в значительной степени попала в своеобразный духовный вакуум, заполняющийся различного рода влияниями, разрушающими традиционные ценности национальных (этнических) культур, русской национальной культуры, в первую очередь. С другой стороны, весь опыт исторического развития России за последние столетия свидетельствует о богатстве и жизнестойкости отечественного культурного наследия, о способности российской культуры к развитию даже в критических условиях, о её непреходящем глубинном влиянии на массы населения страны, в том числе и на молодёжь. Степень этого влияния в наши дни может быть существенно увеличена путём выдвижения и реали-

зации государственными и общественными институтами конкретных идейно- и культурно-воспитательных целей и задач, координации усилий государства и общества при выборе эффективных организационно-управленческих форм культурно-воспитательного процесса и т.д.

Таким образом, актуальность проблемы формирования активно-деятельностного отношения к этнической культуре очевидна. Её эффективное решение зависит от ряда факторов, среди которых влияние этнической семьи – самый важный фактор. Анализ условий воспитания детей в ряде татарских семей показывает, что имеющаяся положительная эмоционально-психологическая атмосфера, родной язык, национальные традиции, обычаи, народные сказки, пословицы, песни и т.д., современная литература, искусство составляют основу, естественную среду развития детей, являются основными факторами формирования у них активно-деятельностного отношения к народной культуре. Дети из таких семей принимают активное участие в возрождении и развитии в обществе родной, близкой к семье, национальной культуры.

В то же время в современных условиях, как показали исследования, проведённые будущими социальными педагогами, национальная семья не всегда уделяет должное внимание приобщению детей к родному языку, истории, традициям, обычаям, народной литературе, искусству и т.д. Для выявления уровня развития представлений детей и молодёжи об особенностях национальной (этнической) культуры проводилась исследовательская констатация, которая включало анкетирование, беседу и опрос. Анализ ответов опрошенных детей показал, что они не имеют достаточного объёма представлений о национальной культуре. Они знакомы лишь с некоторыми её элементами. Более того, у 12% опрошенных отсутствует стремление узнать больше о своих этнических корнях, народных традициях, обычаях, ритуалах и пр.<sup>1</sup>

В деятельности семьи недостаточно полно учитываются особенности национального воспитания. Или, наоборот, в семейном воспитании часто проявляется другая, противоположная тенденция, когда, выделяя свою национальную культуру как самую высшую, исключительную ценность, некоторые семьи формируют у детей неуважительное отношение к культуре других народов, способствуя таким образом возникновению межэтнических проблем в поликультурной среде.

В таком случае национальная школа должна стать центром, координирующим деятельность педагогов, родителей, религиозных организаций по: 1) формированию у детей активно-деятельностного отношения к культуре страны, региона и этнокультуре; 2) созданию благоприятного образовательного пространства, способствующего успешной социализации молодёжи в условиях поликультурной социальной среды; 3) определению и разработке содержания национальной культуры и путей его внедрения в учебно-воспитательный процесс.

---

<sup>1</sup> Трушина Ю.Х. Сотрудничество семьи и школы в формировании у детей активно-деятельностного отношения к национальной культуре. URL: [http://www.idmedina.ru/books/materials/faizhanjv/3/pedagog\\_trushina.html](http://www.idmedina.ru/books/materials/faizhanjv/3/pedagog_trushina.html).

Однако, как показали исследования, школа как субъект управления социализацией молодёжи, в современных условиях недостаточно полно использует педагогический потенциал национальной культуры в развитии детей. В деятельности сельских национальных школ наблюдается традиционный подход, нацеленный, прежде всего, на выполнение государственных стандартов, а не на развитие детей с помощью образовательных программ, их национально-регионального компонента. В школах в незначительной степени используются этнонациональные возможности уроков, внеклассных мероприятий, факультативов.

Именно поэтому в целях совершенствования деятельности образовательных учреждений региона на основе использования этнокультурного потенциала Министерство образования и науки проводит конкурсы «Школа года», олимпиады, в которых принимают активное участие педагогические и ученические коллективы национальных школ. Для этого коллективами школ региона были разработаны и представлены на конкурс программы развития на основе национально-культурного компонента, реализация которых предусматривала изучение и возрождение фольклора, истории, традиций, обычаев, народных песен, промыслов, приобщение детей к родному языку, литературе создание и обновление содержания местных краеведческих музеев и т.д.

Так, в Республике Башкортостан создана необходимая законодательная и нормативно-правовая база для изучения родных языков, в том числе башкирского языка как государственного языка республики. Право свободного выбора родителями языка обучения и воспитания детей в учреждениях образования гарантировано конституцией РБ, законами РБ «Об образовании», «О языках народов Республики Башкортостан», «О культуре» и пр. В качестве примера их реализации можно привести деятельность образовательных учреждений г. Нефтекамска, расположенного на северо-западе республики. Понимая огромную роль родных языков в воспитании новых граждан великой России, в школах и других учебных заведениях придаётся большое внимание их изучению. В 23 школах города организовано изучение башкирского, татарского и марийского языков. Родные языки в школах города изучают более 10 тысяч учащихся: 70% учащихся башкирской национальности изучали родной башкирский язык; 58% учащихся татарской национальности – родной татарский язык; 11% учащихся марийской национальности – родной марийский язык. Кроме этого, 18% детей небашкирской национальности изучали башкирский язык как государственный (республиканский). В дошкольных образовательных учреждениях 37% детей также изучали родные языки (башкирский, татарский, марийский)<sup>1</sup>.

В Нижегородской области, по результатам беседы с учащимися, учителями Красногородской средней школы Пильнинского района, занявшей первое место в номинации «Национальная школа 2000 года», учащиеся стали активно изучать произведения татарских писателей, вместе с учащимися, роди-

---

<sup>1</sup> Ракаева А. Знание родного языка – признак образованности и культуры // Ватандаш. 2006. № 9. С. 74.

телями педагоги школ создают фольклорные группы, принимают в них активное участие, шьют национальные костюмы, являются «специалистами-экскурсоводами» в краеведческих музеях и т.д. Более того, повысилась успеваемость, воспитанность учащихся, важнейшими из критериев которой являются культура межнациональных отношений, толерантность. По результатам оценки деятельности школы преподавателями кафедры педагогики НГПУ, которые осуществляли научное руководство разработкой программы ее развития, более 85% опрошенных учащихся в качестве проявления национальной антикультуры назвали «национализм»<sup>1</sup>.

По инициативе Министерства образования и науки ежегодно проводятся районные, областные, республиканские туры олимпиад по башкирскому языку и литературе, татарскому языку и литературе и др., в которых принимают активное участие учащиеся 9-11 классов национальных школ. Задания, выполняемые учащимися, направлены на стимулирование активности, развитие творческих способностей детей, формирование их базовой культуры на основе изучения предметов национально-этнического цикла, использования воспитательных национально-культурных возможностей произведений татарских, башкирских и др. писателей, предусмотренных программами.

В целях усиления возможностей татарского языка и литературы, башкирского языка и литературы и т.д. в формировании активно-деятельного отношения к национальной культуре при разработке заданий к олимпиадам, их проведении и анализе используются следующие дидактические методы:

- подготовка текстов для перевода из произведений национальных и русских писателей, деятелей культуры, отражающих проблемы духовности молодёжи;

- разработка заданий творческого характера, нацеливающих учащихся на анализ произведений писателей разных эпох применительно к сегодняшней духовно-нравственной ситуации в обществе;

- предоставление учащимся возможностей для собственной (личностной) оценки произведений писателей относительно духовно-нравственных ценностей, идей, проблем;

- выявление с помощью заданий внутренних качеств, состояния, отношения к национально-религиозному составляющему культуры, языку, истории, литературе, искусству и т.д.;

- использование и анализ текстов-высказываний, выражающих отношение автора к национальной культуре;

- использование пословиц, поговорок народов и их анализ применительно к духовно-нравственному состоянию современной молодёжи и т.д.

По оценкам специалистов Министерства образования и науки, а также учителей, олимпиады по татарскому языку и литературе, башкирскому языку и литературе имеют большое значение в развитии у детей активно-деятельностного отношения к национальной культуре как к компоненту об-

---

<sup>1</sup> Трушина Ю.Х. Указ. соч.

щечеловеческой культуры страны и совершенствовании педагогического процесса в национальных школах. Она мотивирует интерес учащихся к языку, литературе, истории, традициям, обычаям, стимулирует их активность в осознании проблем, связанных с культурой народа, формирует у них готовность к возрождению, развитию национальной культуры, способствует совершенствованию содержания и методики преподавания дисциплин этнокультурной направленности.

Таким образом, формирование у молодёжи активно-деятельностного отношения к народной культуре – процесс многофакторный, зависящий от совместной деятельности семьи, школы, общественных организаций, основанной на реализации принципов: народности, развития и раскрытия способностей, активности и сознательности, единства и взаимосвязи национального и полиэтничности, укрепления национального достоинства у молодёжи в сочетании с уважением к этническим особенностям других народов. При этом поддержка народной (национальной, этнической) культуры государственной властью через социальное воспитание – необходимое условие социализации подрастающего поколения, способного обеспечить сохранение и развитие культур, существующих в России как союзе этносов и особой цивилизации.

© Фатихова Р.Х., 2012

УДК 81'1

Фатхутдинова А.И.

### **Языковая компетенция и этноязыковые ориентиры молодежи в полиэтничном и поликультурном социуме\***

Исследуя проблему социальной обусловленности языковой компетенции в полиэтничном регионе, следует учитывать такой немаловажный фактор как процесс урбанизации. Города-мегаполисы, в которых проживают множество этносов, играют заметную роль в развитии этноязыковых контактов. Многонациональность городов определяет языковое поведение представителей разных этносов при общении между собой. В этом смысле объектами влияния урбанизационных процессов в первую очередь становятся ценностные ориентации и установки на определенный тип языкового поведения.

Важным показателем, определяющим этноязыковую ситуацию, является уровень владения теми или иными языками представителей разных национальностей, проживающих на данной территории. В этом отношении весьма интересны результаты этносоциологических опросов, проведенных в республике в 1990-е и начале 2000-х гг.

---

\* Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований секции истории ОИФН РАН «Нации и государство в мировой истории» по проекту «Нациестроительство в Российской Федерации: региональные измерения (на примере республик Урало-Поволжья)».

Согласно данным этносоциологического исследования по проекту «Язык, национальность и бывший Советский Союз», из всех опрошенных респондентов 71,8% башкир и 76,5% татар отметили свободное владение языком своей национальности. В то же время 5,4% башкир и всего лишь 2,6% татар, как выяснилось в ходе опроса, не владели языками своей национальности (см. табл. 1), хотя по данным переписи, доля не владевших языком своей национальности среди татар была больше, чем среди башкир.

Таблица 1.

Насколько свободно Вы владеете башкирским языком? (в %)

	башкиры		татары		русские		другие	
	1993	1995	1993	1995	1993	1995	1993	1995
думаю	22,6	7,0	1,9	4,9	0,1	–	–	–
свободно говорю	49,2	80,9	16,2	15,0	0,5	0,8	–	9,1
говорю с затруднениями	15,9	8,3	22,6	18,2	3,3	1,8	–	4,4
говорю с большим трудом	6,9	1,9	15,8	11,9	5,7	4,1	–	4,4
совсем не говорю	5,4	1,9	43,5	50,0	90,4	93,2	–	82,1

**Источник:** данные опросов 1993 и 1995 гг.<sup>1</sup>

Следует также заметить, что уровень свободного владения татарским языком городскими башкирами был вдвое выше, чем татарами башкирским. Естественно, здесь речь не идет об ассимиляции татарами башкир, а о признании башкирами татарского языка родным<sup>2</sup>. Опрос также показал, что треть респондентов башкирской национальности совсем не говорит на татарском языке, хотя и понимает татарскую речь. Среди татар, доля не говорящих на башкирском языке составила немногим более пятой части.

При этом отметим, что среди представителей обоих народов уровень владения русским языком был очень высоким. Полностью незнающих русский язык оказалось менее одного процента опрошенных, что согласуется и с данными Всесоюзной переписи населения 1989 г.

<sup>1</sup> Этносоциологический опрос по проекту «Язык, национальность и бывший Советский Союз» был проведен Центром по изучению межнациональных отношений Института этнологии и антропологии РАН в апреле 1993 г. по квотной стратифицированной выборке, представительной для городских башкир, татар и русских. В 7 городах республики (Уфа, Салават, Нефтекамск, Белорецк, Туймазы, Баймак, Сибай) было опрошено 817 башкир, 779 татар и 814 русских организованных четырьмя университетами США (Дюкским, Колумбийским, Гарвардским, Чикагским), Институтом этнологии и антропологии РАН, совместно с научными и учебными заведениями Уфы и ряда других городов Башкортостана. (Руководители по Башкортостану Р.Г. Кузеев, Ф.Г. Сафин); Этносоциологический опрос в Башкортостане по исследовательскому проекту «Межнациональная толерантность и внутринациональная солидарность в постсоветской России» был проведен в августе 1995 года. Было опрошено 2000 респондентов в городах Уфе, Белорецке, Октябрьском, Давлеканово и пгт. Миндяк Учалинского района, а также сельские жители Уфимского, Туймазинского, Белорецкого, Учалинского и Давлекановского районов. Исследование по Башкортостану было осуществлено под руководством Ф.Г. Сафина.

<sup>2</sup> См.: *Галлямов Р.Р.* Многонациональный город: этносоциологические очерки. Уфа, 1996.

В то же время, результаты этносоциологических исследований, подтверждая данные переписи населения, выявили одну тенденцию. Часть башкир и татар, даже не владея языком своей национальности, все же считают его своим родным языком. Например, 85,2% городских башкир и 91,0% городских татар, как выяснилось в ходе опроса (апрель 1993 г.), в качестве родного языка отметили язык своей национальности (см. табл. 2). Тогда как 8,8% башкир родным для себя назвали татарский, а 5,8% русский язык. Для татар-горожан значение русского языка, как родного, зафиксировано в большей степени (7,3%), чем среди башкир (см. табл. 2).

Таблица 2.

Признание родного языка отдельными национальностями (в %)

Язык	башкиры		татары		русские		другие	
	1993	1995	1993	1995	1993	1995	1993	1995
башкирский	85,2	91,3	1,7	1,0	0,1	–	–	–
татарский	8,8	4,2	91,0	93,2	0,2	0,1	–	0,7
русский	5,8	4,4	7,3	5,9	99,1	99,8	–	24,1
другой	0,2	–	–	–	0,5	0,1	–	75,2

**Источники:** данные опросов 1993 и 1995 гг.

Для молодого поколения, которое выросло и прошло социализацию в столице, характерны немного иные показатели. Как татарам, так и башкирам, была свойственна следующая закономерность: чем старше респондент, тем он лучше владеет родным языком и хуже русским, а среди молодых – наоборот<sup>1</sup>.

Таким образом, данные опроса подтверждают, что в городах русский язык все более активно вторгается в сферу башкирской, татарской семьи и занимает довольно устойчивую позицию. Особенно привержены к использованию русского языка дети. Следовательно, этноязыковая социализация подрастающего поколения происходит в основном на русском языке, в семейно-бытовом общении имеет место тенденция перехода от национально-русского двуязычия к русскому одноязычию.

Таким образом, в процессе этнической социализации молодого поколения родной язык выполняет множество уникальных функций, которые невозможно равноценно восполнить никакими другими средствами. Данная уникальность подтверждается, прежде всего, особым значением родного языка в структуре этнической идентичности личности и в этническом самосознании народа<sup>2</sup>. Здесь, видимо, необходимо еще раз отметить, что среди ученых нет единого, однозначного мнения относительно понятия «родной язык». Одни считают правомерным признать родным язык матери, другие – язык, на котором человек думает. Существует также мнение, что родным следует считать тот язык, «который считает родным сам опрашиваемый, или

<sup>1</sup>Юлдашбаев Ю.Х. Проблемы двуязычия в городе // Вопросы этнографии городского населения Башкортостана. Уфа, 1992. С. 69.

<sup>2</sup>Зинурова Р.И. Роль родного языка в процессе этнической социализации молодого поколения в Республике Татарстан // Язык и этнос на рубеже веков: Этносоциологические очерки о языковой ситуации в Республике Татарстан. Казань, 2002. С. 88.

тот, которым опрашиваемый лучше владеет или чаще употребляет»<sup>1</sup>. Другие считают родным язык, на котором человек научился говорить. Данное определение в целом согласуется со статистическим критерием «материнского» языка, так как социализация ребенка в семье осуществляется в основном матерью<sup>2</sup>. «Родной язык», являясь этнопсихологическим явлением, оказывается зависимым от целого ряда признаков. В этом случае сложно выделить один единственный признак, который бы определил данное понятие. Скорее всего, это должен определить каждый человек для себя сам.

Таблица 3.

Признание родного языка молодежью г. Уфы (в%)

Язык	башкиры	татары	русские	другие
башкирский	75,7	0,6	–	–
татарский	8,7	71,1	0,2	–
русский	14,9	25,4	99,4	83,3
национально-русский	0,6	2,3	0,2	16,7
другой	–	0,6	0,2	–

**Источник:** данные опроса молодежи г. Уфы (март 1997 г.).

В ходе этнополитологического опроса молодежи Уфы в 1997 г.<sup>3</sup> выяснилось, что хотя большинство башкир (75,7%) своим родным языком признали башкирский, лишь 46,6% отметили, что первым языком, на котором они научились разговаривать, был язык своей национальности (см. табл. 3). В то же время почти столько же ответили, что первым языком для них был русский, и лишь 9,7% назвали татарский язык (см. табл. 4).

Таблица 4.

Какой был первый язык, на котором Вы начали разговаривать? (в %)

Язык	башкиры	татары	русские	другие
башкирский	46,6	–	–	–
татарский	9,7	34,7	0,4	–
русский	41,1	61,0	99,2	100
нац-русский	2,3	3,8	0,2	–
другой	0,3	0,2	0,6	–

**Источник:** данные опроса молодежи г. Уфы (март 1997 г.).

По результатам опроса молодежи 1997 г., для 61% татарской молодежи Уфы первым языком, на котором они научились разговаривать, был не язык своей национальности, а русский, хотя более 70% в качестве родного признали татарский язык. Лишь треть респондентов татарской национальности признала, что первым языком у них был татарский. Таким образом, на современ-

<sup>1</sup> Социальное и национальное: опыт этносоциологических исследований по материалам Татарской АССР. М., 1973. С. 271.

<sup>2</sup> Галлямов Р.Р. Многонациональный город: Этносоциологические очерки. Уфа, 1996. С. 111.

<sup>3</sup> Этнополитологический опрос молодежи Башкортостана проводился в марте 1997 г. по исследовательскому проекту «Этнополитические представления молодежи: формирование и функционирование». Было опрошено в г. Уфе в возрасте 17 лет 1134 человек. Из них 309 башкир, 473 русских, 346 татар и 6 других национальностей. Исследование было осуществлено под руководством Ф.Г. Сафина.

ном этапе среди городской молодежи, живущей в условиях преобладающей русскоязычной среды, идут следующие процессы. Во-первых, растет приобщение к русскому языку, как основному языку, выполняющему коммуникативные функции в условиях городской среды. Во-вторых, несмотря на незначительное владение и употребление родного языка, среди татар и башкир проявляется декларирование этноязыковой идентификации со своим народом<sup>1</sup>, что получило подтверждение в ходе опроса 1993 и 1995 гг. (см. табл. 2).

Одним из важных показателей языковой компетенции человека служит степень владения им тем или иным языком. Показательно, что башкирская и татарская молодежь (20–30-летние), согласно данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. практически большинство на уровне 92,3% и 91,6% владела русской речью. В старших возрастных группах доля знающих русский язык уменьшалась. Свободно говорили на русском языке 41,7% башкир и 50,2% татар в возрасте 60 лет и старше<sup>2</sup>.

Таблица 5.

Степень владения башкирским языком (в%)

	башкиры	татары	русские	другие
думаю	8,4	2,3	0,2	–
свободно говорю	39,8	3,2	0,2	–
говорю с затруднениями	29,4	20,2	1,3	–
говорю с большим трудом	11,0	15,0	5,3	50,0
совсем не говорю	11,3	59,2	93,0	50,0

**Источник:** данные опроса молодежи г. Уфы (март 1997 г.).

Несмотря на введение башкирского языка в школах республики в качестве обязательного предмета, более 11% (см. табл. 5) респондентов среди столичной башкирской молодежи отметили, что совсем не говорят на башкирском языке. Среди юношей и девушек татарской национальности этот показатель оказался ниже на 2,3 процента. Но при этом, как среди башкир, так и среди татар, вдвое выросла доля тех, кто уже начал говорить соответственно на башкирском или татарском языке, хотя и с «некоторыми затруднениями».

Таблица 6.

Степень владения татарским языком? (в %)

	башкиры	татары	русские	другие
думаю	3,2	1,7	0,2	–
свободно говорю	21,7	41,9	1,3	–
говорю с затруднениями	26,2	30,3	1,7	33,3
говорю с большим трудом	11,3	17,1	4,8	16,7
совсем не говорю	37,5	9,0	92,0	50,0

**Источник:** данные опроса молодежи г. Уфы (март 1997 г.).

Важно отметить, что среди столичной башкирской молодежи доля тех, кто совсем не говорил на татарском языке составила 37,5% (см. табл. 6), среди

<sup>1</sup> См. об этом: *Галлямов Р.Р.* Указ.соч. С. 112.

<sup>2</sup> *Национальный состав населения Башкирской АССР по результатам Всесоюзной переписи населения 1989 г.* Уфа, 1990.

же татар того же возраста, доля, не владевших башкирским языком, достигала 60% (см. табл. 5). Свободно владели татарским языком около 25% представителей башкирской молодежи Уфы, что было немного меньше, чем все горожане башкиры в 1993 г. (см. табл. 6). В то же время лишь 5,5% молодых татар отметили свое свободное владение башкирским языком (см. табл. 5).

Таким образом, результаты этносоциологических исследований показывают отсутствие значительного роста доли башкироязычных не только среди татарской молодежи, но и среди башкирской. Русская молодежь столицы также осталась индифферентной к изучению языка титульной национальности. Тем не менее, можно сказать, что среди башкир, даже городских, в том числе молодежи, пока еще сохраняется доминирование родного языка над русским. У городских же татар, особенно у молодого поколения, русский язык уже заметно обошел родную речь в масштабе языковой компетентности<sup>1</sup>.

Таблица 7.

Язык общения с самым близким другом (в %)				
Язык	башкиры	татары	русские	другие
башкирский	26,2	–	–	–
татарский	2,6	6,9	0,2	–
русский	64,4	89,3	99,2	100
нац–русский	6,1	2,9	–	–
другой	–	0,6	–	–

**Источник:** данные опроса молодежи г. Уфы (март 1997 г.).

Башкирская и татарская молодежь в своем абсолютном большинстве предпочитает общаться между собой, с друзьями на улице только на русском языке. Роль родного языка в условиях столицы сводится к минимуму (см. табл. 7).

Серьезное воздействие на формирование потребности во втором языке оказывает тип этнической среды. Наличие межнациональных контактов на работе, в домашней обстановке, дружеские связи с представителями иной национальности – все эти факторы, заметно влияют на формирование ориентации, на знание второго языка. Потребность во втором языке гораздо выше в инонациональном окружении и ниже в однонациональной среде. Несмотря на то, что этническая среда современных городов Башкортостана полиэтнична, языковые ориентиры представителей нерусских национальностей, особенно молодежи, для более эффективной и комфортной адаптации, направлены на русскоязычный фон, чем на изучение языка своей национальности.

Таким образом, как показывают данные этносоциологических исследований, роль родного языка в условиях города все больше сужается, оставаясь в основном в рамках семейного общения. В процессе социализации в условиях урбанизации молодые люди нерусских национальностей (башкиры, татары и др.) имеют весьма устойчивую речевую компетенцию и ориентацию на русский язык.

© Фатхутдинова А.И., 2012

<sup>1</sup> См. об этом более подробно: *Галлямов Р.Р.* Указ. соч. С. 99.

## История изучения мусульманского духовенства Башкортостана

Проблема места и роли мусульманского духовенства в современных этноконфессиональных процессах связана с ретрадиционализацией постсоветского общества, развивающейся по двум направлениям – этническому и конфессиональному. Оба направления взаимосвязаны и взаимообусловлены, вследствие чего их часто рассматривают как единый феномен – возрождение или реконструкцию этноконфессиональной традиции. Установка на ретрадиционализацию присутствует в сознании всех проживающих на территории Российской Федерации народов. В наибольшей степени она актуальна для этнических и конфессиональных меньшинств, для которых апелляция к своей традиции является формой самоутверждения и самосохранения в качестве самостоятельной культурной и этнической группы. Деятельность по реконструкции этноконфессиональных традиций стала легитимной частью общественной, политической активности российских меньшинств. Актуальна она и для российской мусульманской общины и составной ее части – мусульманского духовенства<sup>1</sup>.

Этапы изучения мусульманского духовенства Башкортостана совпадают с этапами изучения ислама в России: дореволюционным, советским и современным. В трудах дореволюционных татарских и башкирских просветителей, религиозных деятелей Г. Баруди, М. Бигиева, И. Гаспринского, М. Камалетдинова, З. Камали, Ш. Марджани, Р. Фахретдинова отражена история отдельных религиозных учреждений, обществ, медресе, духовных деятелей<sup>2</sup>. В отдельную группу необходимо выделить дореволюционные работы миссионеров – Я.Д. Коблова, М.Н. Пинегина, И. Казанцева и др.<sup>3</sup> Я.Д. Кобловым были описаны повседневные обязанности и уровень жизни муллы в татарском обществе. Основываясь на своих наблюдениях, миссионер отмечал, что живут они достаточно зажиточно, кроме религиозных обязанностей и преподавания в медресе, занимаются торговлей и земледелием, имеют высокий авторитет и огромное влияние в своей пастве. Его работа «Конфессиональные школы казанских татар» является исследованием на русском языке, разносторонне освещающим различные аспекты функционирования мусульманских учебных заведений. В ней дан анализ программ обучения, описаны преподаваемые в медресе предметы, а также рассмотрены существовавшие в то

---

<sup>1</sup> Малащенко А.В. Исламская традиция в российском обществе 1990-х г.г. // Этничность и конфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе России: Сб. статей / Под ред. А.Б. Юнусовой и А.В. Малащенко. М., 1998. С. 7-8.

<sup>2</sup> Наследие Муса Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Ч. II. Казань, 2000; Гаспринский И. Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения. Симферополь, 1881; Зыяэддин ал-Камали. Философия веры (перевод с тат.) // МираС. 1993. № 12. С. 101-138; Фахретдин Р. Ислам дин нинди дин (на тат. яз.) // МираС. 1994. № 2. С. 57-60.

<sup>3</sup> Буканова Р.Г., Фешкин В.Н. Башкиры в трудах русских ученых и исследователей. Уфа, 2007; Коблов, Я.Д. О магометанских муллах: религиозно-бытовой очерк. Казань, 1898. Его же. О татарских мусульманских праздниках. Казань, 1907; Его же. «Конфессиональные школы казанских татар». Казань, 1916; Пинегин М. Казань в ее прошлом и настоящем. СПб., 1890.

время учебники и вклад отдельных педагогов в развитие мусульманского образования. Причиной стойкости ислама в Российской империи историк М.Н. Пинегин считал приспособленность мусульманского вероучения к потребностям простого народа и выборность мулл в отличие от православного духовенства. Мулле принадлежало бесспорное духовное лидерство в общине как самому образованному человеку, учителю, судье и лекарю. Указанные авторы отмечают высокий уровень образования дореволюционного духовенства.

Особенности мусульманской общины Урало-Поволжья, образ жизни мусульманского духовенства, традиции и духовная культура татар и башкир описаны в трудах И.И. Лепехина, М.В. Лоссиевского, Е.О. Малова, Д.П. Никольского, Н.П. Остроумова, В. Филоненко и др.<sup>1</sup> Вплоть до XX в. мусульманская религия в регионе регулировала почти все стороны жизни башкир, начиная с семейных отношений и заканчивая гражданским и уголовным правом. В сельской местности мулла был одновременно и служителем культа, и судьей, и лекарем, и учителем, а часто – единственным грамотным человеком, который мог написать письмо или прошение.

В конце XIX – начале XX вв. ряд проблем, связанных с башкирской историей, исламом, нашли научное освещение в трудах А.-З. Валидова, С. Руденко, Р. Фахретдинова<sup>2</sup>. Особенности управления духовными делами мусульман в Российской империи освещаются С.Г. Рыбаковым, А. Тамариным<sup>3</sup>. Работы Г.Н. Кильдибякова, А. Любимова отражают официальную точку зрения государственных органов на дореволюционное мусульманское образование, ими дается характеристика коранических школ в разных регионах Уфимской губернии конца XIX – XX века. Авторы выделяют три типа учебных заведений – старометодные, новометодные и смешанный тип школы, раскрывают особенности содержания образования в мектебах – начальных мусульманских учебных заведениях<sup>4</sup>. Работа М.И. Обухова представляет собой сборник статистических сведений исследования мектебов, проведенного уфимским земством в 1911–1912 гг. и свидетельствующая о широком распространении и высоком уровне мусульманского сектора образования в дореволюционной Башкирии<sup>5</sup>. М.В. Амиров подробно описывает процесс обу-

---

<sup>1</sup> Лепехин И.И. Дневные записи путешествия по разным провинциям Российского государства в 1770 г. СПб., 1802; Лоссиевский М.В. Кое-что о Башкирии и башкирах в их прошлом и настоящем. Уфа, 1903; Малов Е.О. О татарских мечетях в России. Казань, 1892; Никольский Д.П. Башкиры. Этнографическое и санитарно-антропологическое исследование С. -Петербург, 1899; Остроумов Н.П. Мусульманская высшая школа (мадраса) // Журнал министерства народного просвещения. Новая серия. Ч. 5. 1906. Октябрь; Его же. К истории мусульманского образовательного движения в XIX и XX столетиях // Мир ислама. Т. 2. 1913. Вып.5; Филоненко В. Башкиры. Уфа, 1915.

<sup>2</sup> Ахметзаки Валиди Туган. Воспоминания (на баш. яз.). Уфа, 1996; Валиди Тоган А.-З. История башкир. Уфа, 2010; Руденко С. И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. Уфа: Китап, 2006; Инновационные ресурсы мусульманского образования и культуры: Вторые Фахретдиновские чтения. Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции / под ред. Р.М. Асадуллина. Москва-Н. Новгород, 2011.

<sup>3</sup> Рыбаков С. Г. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России. Пг., 1917; Тамарин А. Мусульмане на Руси. М., 1917.

<sup>4</sup> Кильдибяков Г.Н. Магометанские школы (мектебе и медресе) в Мензелинском уезде Уфимской губернии. – Мензелинск, 1913; Любимов А. Мактабы и медресе г.Уфы и 1-го района Уфимского уезда. Отдельный оттиск из «Вестника Оренбургского учебного округа за 1914 год. № 2. Уфа, 1914.

<sup>5</sup> Обухов М.И. Мектебы Уфимской губернии. Уфа, 1915. С. 11.

чения в медресе «Усмания», сравнивает религиозную и светскую составляющую учебной программы<sup>1</sup>.

В советский период, в связи с возрастающей политической активностью ислама за рубежом, исследованию подлежал преимущественно ислам на Ближнем и Среднем Востоке. Тюркский мир считался периферией мусульманской цивилизации и не представлял большого научного интереса. Духовенство не рассматривалось в качестве неотъемлемой составляющей общества. Атеистическая литература, издаваемая в СССР, была направлена, прежде всего, на решение практических задач в области антирелигиозной пропаганды, на борьбу с «реакционным духовенством», «панисламизмом», «религиозным дурманом», разоблачением «приспособленнической» деятельности мусульманского духовенства<sup>2</sup>. Первым обобщающим трудом по истории мусульманского духовенства в СССР стала работа Л. Климовича, основным положением которой был вывод о том, что служители ислама ведут приспособленническую деятельность, отождествляя лозунги ислама с коммунизмом<sup>3</sup>.

Согласно научным оценкам 1950–1970 гг., ислам при социализме перешел в область пережитков, пройдя эволюционный путь развития, трансформировался, модернизировался, пришел в соответствие со сложившимися социальными условиями, а мусульманское духовенство почти осознало «реакционность» проповедуемого учения<sup>4</sup>. В 1970 – начале 1980-х гг. интенсивно разрабатывались вопросы идеологии ислама, социологии религии, атеизма<sup>5</sup>. Н. Ашировым с позиций научного атеизма проанализированы богословская литература, проповеди служителей культа различных регионов страны, рассмотрены социальные позиции ислама в СССР, изменения в богословско-догматических вопросах, проблемы нравственности, изменения в культе<sup>6</sup>. Ислам в Башкирии, не будучи объектом специального исследования, нашел отражение в фундаментальных трудах Р.Г. Кузеева, Б.Х. Юлдашбаева по истории и этнографии башкирского народа, академика В.В. Бартольда<sup>7</sup>. Мусульманское духовенство как часть социальной структуры башкирского об-

---

<sup>1</sup> *Амиров М.В.* Подробная программа медресе «Усмания» в г. Уфе // Гильмиянова Р.А. «Подвижник книги и просвещения: (вклад М.В. Амирова в развитие духовного потенциала Башкирии) / под науч. ред. Т.М.Аминова. Уфа, 2008.

<sup>2</sup> Атеисты за работой // Из опыта работы по атеистическому воспитанию трудящихся в башкирской АССР. Уфа, 1975; *Арушани А.А., Габидуллин Х.* Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М., 1931. *Климович Л.* Ислам в царской России. М., 1936; *Смирнов Н.А.* Чадра. М., 1929.

<sup>3</sup> *Климович Л.* Социалистическое строительство на Востоке и религия. М.-Л., 1929.

<sup>4</sup> *Вагабов М.В.* Женщина и ислам. М., 1968; *Климович Л.И.* Борьба ортодоксов и модернистов в исламе // Вопросы научного атеизма. М., 1966. Вып. 2; Модернизация ислама. Актуальные вопросы теории научного атеизма. Материалы научной конференции. М., 1968; *Аширов Н.* Ислам и нации. М., 1975.

<sup>5</sup> *Балтанова Р.Г.* Социологические проблемы в системе научно-атеистического воспитания. Казань, 1973; *Тагиров Р.Б.* Критерий религиозности и типология современных верующих. (На примере ислама). Казань, 1979.

<sup>6</sup> *Аширов Н.* Эволюция ислама в СССР. М., 1972. Его же. Ислам и нации. М., 1975.

<sup>7</sup> *Кузеев Р.Г.* происхождение башкирского народа. – М., 1974; Его же. Историческая этнография башкирского народа. Уфа, 1978; Юлдашбаев Б.Х. история формирования башкирской нации. Уфа, 1972; *Бартольд В.В.* Обзор истории тюркских народов // Сочинения. Т. 5. М., 1968.

щества в Российской империи рассматривались в работах А.З. Асфандиярова, Р.З. Янгузина<sup>1</sup>.

Несмотря на то, что советскими учеными история мусульманского духовенства, его деятельность, качественные характеристики, общественные взгляды и позиции преподносятся в идеологизированной форме, их труды отличаются глубиной анализа внутриисламских процессов и наличием ценного фактического материала.

В постсоветский период преобладающей становится тема государственно-религиозных отношений, в контексте которых рассматривается и мусульманское духовенство. В работах М.И. Одинцова, Н.А. Трофимчука, Г.М. Керимова, С.Б. Филатова отражаются новые взгляды на политику государства в отношении религиозных организаций<sup>2</sup>. Анализ зарубежных концепции, касающихся ислама в СССР, содержится в монографии Г.Р. Балтановой<sup>3</sup>. Государственно-исламские отношения на региональном уровне, в Поволжье и Приуралье, рассматривались Р.Р. Галлямовым, Р.А. Давлетшиным, И.Р. Минуллинным, Р.М. Мухаметзяновой-Дуггал, Р.Р. Мухаметшиным, Р.А. Набиевым, И.Ю. Рябковым<sup>4</sup>.

В 1990-е гг. актуальными становятся вопросы политизации ислама, ислама и этнополитических процессов в бывшем СССР, угрозы исламского фундаментализма, вокруг которых строятся многие современные исследования. В ряде аналитических статей и монографий А.В. Малашенко представлен анализ исламских процессов в пространстве бывшего СССР, определены перспективы политизации ислама в СНГ и России, дана оценка такого явле-

---

<sup>1</sup> *Асфандияров А.З.* Семья и брак у башкир в XVII – первой половине XIX в. – Уфа, 1989; *Янгузин Р.З.* Социальная структура башкирского общества в XVIII–XIX вв. Уфа, 1987.

<sup>2</sup> *Одинцов М.И.* Несколько эпизодов из жизни муфтия // Наука и религия. М., 1990. № 1. С. 3-5. Его же. Государство и церковь в России. XX век. М., 1994. Государственно-церковные отношения в России. Науч. Сборник / Составитель Н.А. Трофимчук. М., 1993; *Одинцов М.И.* Вероисповедные реформы в Советском Союзе и в России. 1985 – 1997 гг. М., 2010; *Керимов Г.М.* Ислам и мусульманские организации в современном Российском государстве // Государственно-церковные отношения в России. М., 1993. С. 63-69; Его же Шариат: Закон жизни мусульман. ответы шариата на проблемы современности. СПб., 2007; *Филатов С.*, *Щипков А.* Башкортостан: религия и власть // Дружба народов. М., 1996. № 5. С. 122-125.

<sup>3</sup> *Балтанова Г.Р.* Ислам в СССР: анализ зарубежных концепций. Казань, 1991.

<sup>4</sup> *Галлямов Р.Р.* Факторы регионализации мусульманских организаций России на современном этапе // Этничность и конфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе России: Сб. статей / Под ред. А.Б. Юнусовой и А.В. Малашенко; Моск. Центр Карнеги. М., 1998; Его же. Исламское возрождение в Волго-Уральском макрорегионе: сравнительный анализ моделей Башкортостана и Татарстана // Ислам от Каспия до Урала: Макрорегиональный подход: Сб. статей / Под ред. К. Мацузато. М., 2007; *Давлетшин Р.А.* «Великий перелом» и трагедия крестьянства Башкортостана. Уфа, 1993; *Минуллин И.Р.* Мусульманское духовенство и власть в Татарстане, 1920-1930 гг. Казань, 2006; *Мухаметзянова-Дуггал Р.М.* Формирование новой модели государственной политики в сфере свободы совести и ее реализация на региональном уровне (на примере Республики Башкортостан). Уфа, 2010; *Мухаметшин Р.Р.* Роль исламского фактора в формировании основных тенденций государственно-религиозных отношений в волго-Уральском регионе // Ислам и государство: Сборник научных статей / Ответ ред. А. Малашенко; Сост. А. Юнусова. М.-Уфа, 2007. *Набиев Р.А.* На путях научного мировоззрения: история проблемы, уроки. Казань, 1991; Его же. Ислам и государство: Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке. – Казань, 2002; *Рябков И.Ю.* Исламский фактор в построении этнополитических систем Башкортостана и Татарстана // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты № 3-4 (9-10) 2007; *Фаизов Г.Б.* Государственно-исламские отношения в Поволжье и Приуралье. Уфа, 1995. Его же. Ислам и государство: единство, противоборство, конвергенция. Уфа, 2010.

ния как религиозный фундаментализм<sup>1</sup>. Проблемные моменты процесса политизации ислама – возникновение альтернативных, нетрадиционных направлений, радикальных религиозно-политических групп, их деятельность – исследуются И.П. Добаевым, А.А. Игнатенко, А.В. Малашенко, Л.И. Медведко, В.В. Наумкиным, К.И. Поляковым, А.Б. Юнусовой<sup>2</sup>. Некоторые аспекты функционирования мусульманского духовенства с позиций этнополитологии рассматривались В.В. Наумкиным, В. Садуром, Р.Г. Ландой<sup>3</sup>.

Одним из результатов политизации ислама стал раскол мусульманской уммы России на многочисленные независимые духовные управления. В последние годы историю раскола, его причины, современное развитие и последствия пытались проанализировать не только его непосредственные участники, обремененные грузом политических пристрастий, но и многие российские исламоведы<sup>4</sup>. Р.А. Силантьев в ряде работ произвел анализ большого количества материалов, почерпнутого из СМИ, Интернета, личных интервью с мусульманскими лидерами, итогов включенного наблюдения, подробно описал борьбу мусульманских деятелей за власть и влияние среди российских мусульман<sup>5</sup>. В последней работе автора, рассматриваются становление мусульманских централизованных организаций, особенности их отношений с государством, политическими и общественными движениями, зарубежными единоверцами и т.д.<sup>6</sup>

Проблема мусульманского образования как наиболее важного ресурса формирования духовенства и мусульманской элиты является весьма актуальной в настоящее время. К исследователям, занимающимся общими или частными вопросами истории коранических школ, нужно отнести Т.М. Аминова,

---

<sup>1</sup> *Малашенко А.В.* Коммунизм в тени ислама // Восток. 1993. № 2. С. 88-98; Его же. Из прошлого в прошлое? Фундаментализм ислама и православия // Свободная мысль. М., 1993. № 14. С. 69-83; Его же. Мусульманский мир СНГ. М., 1996; Его же. Исламское возрождение в современной России. М., 1998; Его же. Исламская альтернатива и исламский проект. М., 2006; Его же. Ислам для России. М., 2007.

<sup>2</sup> *Добаев И.П.* Исламский радикализм. Ростов-на-Дону, 2003; *Игнатенко А.А.* Халифы без халифата. М., 1988; *Малашенко А.В.* Исламская альтернатива и исламский проект. М., 2006; *Медведко Л.И., Германович А.В.* Именем Аллаха... Политизация ислама и исламизация политики. М., 1988; *Наумкин В.В.* Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов. М., 2005; *Поляков К.И.* Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма. М., 2001; *Юнусова А.Б.* Экстремизм как угроза российскому исламу // Бюллетень Комиссии по этнокультурному развитию и гражданской идентичности Приволжского федерального округа. 2005. № 1. С. 35-47; Его же. Радикализм – вызов российскому исламу // Экстремизм как социальный феномен. Курган, 2005. С. 180-186; Его же. Ислам между «глобальным Халифатом» и этницизмом // Национализм и национально-государственное устройство России: история и современная практика. Уфа, 2011. С. 256–264.

<sup>3</sup> *Добаев И.П.* Политические институты исламского мира: идеология и практика. Ростов-на-Дону, 2001; *Игнатенко А.А.* Ислам и политика. М., 2004; *Наумкин В.В.* Ислам и мусульмане: культура и политика. Статьи, очерки, доклады разных лет. М.-Н. Новгород, 2008; *Садур В.* Мусульмане в СССР: история и современность // На пути к свободе совести М., 1989; *Ланда Р.Г.* Ислам в истории России. – М., 1995; *Галлямов Р.Р.* Этнический и религиозный аспекты гражданской идентичности в Башкортостане. // Политическая элита. Этничность. Гражданственность. Уфа, 2004.

<sup>4</sup> *Мухаметшин Р.М.* Татары и ислам в XX веке. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX веке. Казань, 2003; *Тулский М.* Духовные управления мусульман РФ: история возникновения, расколы и объединения (часть 1), М., 2006; Его же. Причины раскола мусульманских организаций России // Центральная Азия и Кавказ. № 4. 1 июля 2004 г.; *Юнусова А.Б.* Мусульманские центры в России и перспективы создания единого духовного управления // Ислам и государство: Сборник научных статей. М., 2007.

<sup>5</sup> *Силантьев Р.А.* Новейшая история ислама в России. М., 2007; Его же. Ислам в современной России. Энциклопедия. М., 2008.

<sup>6</sup> *Силантьев Р.А.* Мусульманская дипломатия в России: история и современность. М., 2010.

Г.Б. Азаматову, Л.Ш. Сулейманову, Л.С. Тузбекову, Р.А. Утябай-Карими, М.Н. Фархшатову, Р.И. Якупова и др.<sup>1</sup> Объектом научных исследований на основе архивных данных и результатов полевых работ в постсоветский период стали также различные составляющие ислама – вера, этика, философия, право, образ жизни, обрядность, имеющие непосредственное отношение к мусульманскому духовенству<sup>2</sup>.

Просветительской, образовательной, научно-педагогической, общественно-политической, культовой деятельности, мировоззренческим позициям ученых-богословов посвящены монографии и статьи Ф.Н. Баишева, А.А. Беннингсена, Д.Ж. Валеева, Вильданова А.Х., Кунафина Г.С., Л.И. Тухватуллиной, А. Хабутдинова, А.Г. Хайрутдинова, А.Ю. Хусаинова, А.Б. Юнусовой, Л.А. Ямаевой и др.<sup>3</sup>.

В 1990-е гг. на основе архивных материалов, результатов полевых работ рассматриваются этнические аспекты функционирования мусульманского духовенства на региональном уровне<sup>4</sup>. Конфессиональную идентичность, интеллектуальные ориентиры мусульманского населения, мусульманские

---

<sup>1</sup> *Аминов Т.М.* Антология истории мусульманского образования в Республике Башкортостан / сост. Т.М. Аминов. Уфа, 2010; Его же. Медресе Южного Урала и Приуралья: история и современность: Хрестоматия / сост. Т.М. Аминов. Уфа, 2010; *Азаматова Г.Б.* Уфимское земство (1874-1917): Социальный состав, бюджет, деятельность в области народного образования. Уфа, 2005; *Инновационные ресурсы мусульманского образования и культуры: Вторые Фахретдиновские чтения. Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции / под ред. Р.М. Асадуллина. М.-Н. Новгород, 2011.* *Сулейманова Л.Ш.* Национальные учебные заведения в Башкортостане в первое сорокалетие XX века. Уфа, 2000; *Тузбекова Л.С.* Медресе «Галия» – высшее мусульманское учебное заведение Башкортостана (1906-1919 гг.). Уфа, 2007; *Утябай-Карими Р.А.* Сочинения / сост. Т. Аминев, М. Утябаева. Уфа, 2010; *Фархшатов М.Н.* Самодержавие и традиционные школы башкир и татар в начале XX века (1900-1917гг.). Уфа, 2000.

<sup>2</sup> *Абужаров Р.А., Тураева З.И.* Исламский ренессанс: Коран, Наука, Этика, Просвещение, культура. Уральск, 2010; *Бартольд В.В.* Ислам и культура мусульманства. М., 1992; *Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф.* Семейный быт башкир X-XX вв. М., 1991; *Ермаков И.А.* Ислам в культуре России. М., 2001; *Шакиров Ю.* Ислам, вера, обряд и образ жизни: (Настольная книга имам-хатыбов). Ташкент, 1990; *Хадж российских мусульман. Сборник путевых заметок о хадже / Сост. и ред. И.А. Нуриманов. Н.Новгород, 2008.*

<sup>3</sup> *Баишев Ф.Н.* Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдинова. Уфа, 1996; *Беннингсен А.А.* Исмаил бей Гаспринский (Гаспралы) и происхождение джадидистского движения в России // Исмаил бей Гаспринский. Россия и Восток. Казань, 1993; *Валеев Д.Ж.* История башкирской философской и общественно-политической мысли Башкортостана. Уфа, 2001; *Вильданов А.Х., Кунафин Г.С.* Башкирские просветители – демократы XIX века. М., 1981; *Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе: Сборник материалов IV Международного симпозиума / отв. ред. Р.Ф. Талипов. Уфа, 2010; Инновационные ресурсы мусульманского образования и культуры: Вторые Фахретдиновские чтения. Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции / под ред. Р.М. Асадуллина. Москва-Н. Новгород, 2011; История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе. Учебное пособие / ред. Л.И. Алмазовой, Г.Г. Идиятуллина, А.Г. Хайрутдинова. Казань, 2010; Марджани: наследие и современность. Материалы международной научной конференции. Казань, 1998; Просветительские традиции ислама в Урало-Поволжье: Первые Фахретдиновские чтения: Сб. мат. Всерос. науч.-практ. конф. / под ред. Р.М. Асадуллина. Нижний Новгород, 2009; Российские муфтии: от екатерининских орлов до ядерной эпохи (1788 – 1950) / А.Ю. Хабутдинов. Н. Новгород, 2006; *Хайрутдинов А.* Последний татарский богослов (жизнь и наследие Мусы Джаруллaha Бигиева). Казань, 1999; *Творчество Ризы Фахретдинова: Сборник статей. Уфа, 1988; Хайрутдинов А.Г.* Муса Джаруллах Бигиев. Казань, 2005; *Хусаинов Г.* Зыя Камали – философ (перевод с башкирского) // Ватандаш. 1999. № 11. С. 103-138; *Ямаева Л.А.* Мусульманский либерализм начала 20 века как общественно-политическое движение (по материалам Уфимской и Оренбургской губернии. Уфа, 2002.*

<sup>4</sup> *Национальное самосознание и национализм в Российской Федерации начала 1990-х гг.. М., 1994; Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире. М., 1998; Этничность и конфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе России: Сб. статей / Под. ред. А. Б. Юнусовой и А. В. Малашенко. М., 1998; Россия и ислам: межцивилизационный диалог. Сборник научных статей / Отв. ред. А. Малашенко. Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2006.*

институты, духовенство Башкирии в исторической ретроспективе и в современном состоянии рассматриваются З.Г. Аминевым, Д.Д. Азаматовым, И.К. Загидуллиным, Р.Г. Кузеевым, М.Н. Фархшатовым, А.Г. Хасановой, А.Б. Юнусовой, Л.А. Ямаевой и др.<sup>1</sup>. Комплексной работой по истории распространения и функционирования ислама на территории Башкортостана с момента проникновения в X веке до начала XXI столетия являются монографии А.Б. Юнусовой, в которых раскрываются совокупность политических, экономических и идеологических особенностей ислама республики, освещается история Духовного управления мусульман Башкортостана с 1917 г. и судьбы отдельных мусульманских деятелей России, анализируются основные направления и этапы развития законодательно-правовой базы функционирования ислама в России в XVI–XX вв. Автором в научный оборот вводится комплекс ранее неизвестных архивных документов и материалов<sup>2</sup>.

Из зарубежных исследователей российского ислама, в той или иной мере затрагивающих мусульманское духовенство, необходимо выделить труды А. Беннигсена, Г. Емельяновой, Ш. Келькеже, Д. Льюис, К. Мацузато, Я. Рои, Д. Фореста, М. Хан и др.<sup>3</sup>. Их отличает глубокое знание местного материала и новые методологические подходы в исследовании общих тенденций и политической составляющей развития и функционирования ислама и мусульманской общины в России и ее регионах. В теоретических разработках зарубежных исламоведов центральное место занимает концепция «мусульманского возрождения», они придают исключительно важную роль мусульманской религии как в прошлом, так в настоящем и будущем восточных народов нашей страны. По их мнению, ислам всегда был и является сегодня интегрирующим фактором жизни, основой национальной культуры, самосознания народа, фундаментом будущих национально-освободительных движений.

Историографический анализ научной литературы свидетельствует о том, что в первой половине 1990-х гг. ислам в России, превращающийся в важнейший объект ее внутренней и внешней политики, изучался в основном

---

<sup>1</sup> Аминев З.Г., Ямаева Л.А. Региональные особенности ислама у башкир. Уфа, 2009; Азаматов Д.Д. Оренбургское магометанское собрание в конце XVIII — XIX вв. Уфа, 1999; Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. Казань, 2007; Кузеев Р.Г. Демократия. Гражданственность. Этничность. М., 1999; Юнусова А.Б. Интеллектуальные ориентиры современного мусульманского духовенства Башкортостана // Экономика и управления. 2002. № 6. С. 36-38; Её же. Ислам и мусульмане в современном Башкортостане // Мусульмане изменяющейся России. М., 2002. С. 175-180; Фархшатов М.Н. Мусульманское духовенство // Ислам в бывшей Российской империи. М., 1999. Хасанова А.Г. Религиозные объединения Республики Башкортостан в 1985-2005 гг. дис. ... канд. ист. наук / А.Г. Хасанова. Уфа, 2007.

<sup>2</sup> Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999; Её же. Ислам в Башкортостане. М., 2007.

<sup>3</sup> Bennigsen Alexandre, Lemercier-Quelejay Chantal. Islam in the Soviet Union. New York, 1967; Беннигсен А. мусульмане в СССР. Париж, 1983; Forest J. Religion in the new Russia. N.Y., 1990; Yemelianova G. Russia's Umma and its Muftiis // Religion, State and Society. 2002. № 2; Её же. Islam and power // Islam and Russia: A Historical Survey. London and New York: Palgrave, 2002; Khan M.A. Islam in the USSR // Muslim world book review. L., 1988. vol. 8. № 4; Рой Я. Ислам в Советском Союзе после второй мировой войны // Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире. М., 1998; Льюис Д. После эпохи атеизма: Пер. с англ. СПб., 2001; Мацузато К. Дискурсы и поведение мусульманских деятелей Волго-Уральского региона. Влияние региональных образов самовосприятия и стратегии областных администраций // Ислам от Каспия до Урала: Макрорегиональный подход: Сб. статей / Под ред. К. Мацузато. М., 2007.

историками и политологами. Со второй половине 1990-х гг. появляются исследования, анализирующие проблемы ислама с этнических, социально-философских, социологических и культурологических позиций. Современными исследователями установлено, что основными участниками конфессиональных процессов являются верующие, группы верующих и государство. От имени верующих перед государством выступают представители мусульманского духовенства, мусульманские лидеры. В постсоветский период появляется большое количество работ, посвященных как исламу в целом, так и конкретным аспектам этой темы, включая изучение мусульманского духовенства. На фоне устойчивого интереса ученых к проблеме религиозного возрождения, изучения религиозной ситуации в регионах России, взаимоотношений религиозных институтов и государства, выступает задача изучения современного духовенства.

© Хабибуллина З.Р., 2012

УДК 911.5+908(470.57)

Хасанова Г.Ф.

### **Русские исследователи с XVIII в. о природном ландшафте Южного Урала (на примере Инзеро-Верхнебельского бассейна)**

В последние десятилетия в науке устойчиво сохраняется интерес к исследованию и анализу истории географического изучения и картографирования отдельных регионов в физико-географических, политико-административных или этнических границах. Внимание к истории географического познания дает возможность определить степень изученности ландшафтов данной территории.

Богатая и разнообразная природа Южного Урала и народы, населяющие ее территорию, с давних пор привлекали внимание исследователей. Повышенный интерес к краю был вызван как его географическим положением в центре Евразийского пространства, на границе Европы и Азии, так и богатством природных ресурсов: разнообразными полезными ископаемыми, лесами, земельными ресурсами, растительным и животным миром.

Статья посвящена исследованию опубликованных материалов и кроме того вкладу ученых-исследователей с XVIII в. в изучении ландшафтов Инзерско-Верхнебельского бассейна.

Первоначально физико-географическое районирование основывалось на различии растительного покрова (А.Н. Бекетов, Ф.Н. Кеппен). Однако с углублением знаний о природе привело развитию различных схем физико-географического районирования. По вопросам методологии и методики комплексного районирования наиболее плодотворно работали Д.Л. Арманд, Н.А. Гвоздецкий, И.П. Герасимов, А.А. Григорьев, А.Г. Исаченко, С.В. Колесник, Ф.Н. Мильков, Н.И. Михайлов, В.А. Николаев, В.С. Преображенский, В.И. Прокаев, Г.Д. Рихтер, Н.А. Солнцев, А.Е. Федина, А.А. Чибилев и др.

Первые отрывочные сведения, о природе исследуемой территории, относятся к XVIII в., когда появились региональные исследования. К таким исследованиям относится работа И.П. Рычкова «Топография Оренбургской губернии», опубликованная в 1762 г.<sup>1</sup>. Данная работа носит лишь описательный характер, но внесла большой вклад в изучении природы территории Южного Урала в целом. И.П. Фальк, опираясь на материалы экспедиции, подразделил Урал по различию природных условий (но не ландшафтов) на три части: Северный, Екатеринбургский и Башкирский Урал<sup>2</sup>.

Научно обоснованная работа, по физико-географическому районированию, выполнена И.М. Крашенинниковым<sup>3</sup>. При физико-географическом районировании за таксономическую основу автор берет – область. Районирование основано общности геологического строения и рельефа, определенной степенью континентальности климата и закономерным сочетанием зональных компонентов. Таким образом, выделяются: центрально-возвышенная область Южного Урала, область предгорий западного склона, область Уфимского плато, область антиклинального поднятия хребта Уралтау, область предгорий, область южноуральского пенеплена, область зауральского пенеплена. Переходя к общим выводам, автор отмечает ряд специфических черт в их внутреннем строении и их характере их распределения. Таким образом, работа И.М. Крашенинникова, несомненно, играет важную роль в физико-географическом районировании Южного Урала.

Комплексное физико-географическое районирование территории Республики Башкортостан была выполнена коллективом авторов под руководством И.П. Кадильникова<sup>4</sup>. Согласно рангу таксономических единиц – страна – высшая единица физико-географического районирования. Она отличается общностью геологического строения и рельефа, определенной степенью континентальности климата и закономерным сочетанием зональных компонентов.

Следующей более низкой ступенью районирования являются: зона на равнине и область в горах. Зона выделяется по преобладающему типу зональных ландшафтов. В пределах страны зона представлена определенным отрезком и потому в какой-то мере может считаться комплексной единицей районирования. В горных странах зональные явления испытывают существенные отклонения и ярко выраженные влияния высоты гор, их конфигурация, строения и истории развития. Поэтому горные страны разделяются на области, представляющие крупные части горных стран, имеющие специфические природные особенности.

Зоны и области делятся на провинции. Провинция выделяется как часть зоны или области с определенными геолого-геоморфологическими и климатиче-

---

<sup>1</sup> Рычков И.П. Топография Оренбургская, то есть: обстоятельное описание Оренбургской губернии. Ч. 1. СПб., 1762.

<sup>2</sup> Фальк И.П. Полное собрание ученых путешествий по России, издаваемые Императорскою Академией Наук Т. 6. Записки Путешествия Академика Фалька. СПб., 1824.

<sup>3</sup> Крашенинников И.М. Ботанико-географические группировки и геоморфология Южного Урала в их взаимной связи // Крашенинников И.М. Географические работы. М., 1954. С. 82–102.

<sup>4</sup> Физико-географическое районирование Башкирской АССР // Ученые записки БГУ. Т. XVI. Уфа, 1964.

скими особенностями, находящими отражение в зональных особенностях территории и их в изменении. Подпровинция в горах выделяется степенью проявления особенностей горных провинций, находящих выражение во всем природном комплексе. Округа и районы – низшие единицы физико-географического районирования. Они сочетают в себе зональные и азональные черты. Округ – это часть подзоны или подпровинции, а район – часть округа. Округ имеет существенные внутренние различия, в то время как район отличается большей однородностью природных условий. Природные различия в пределах района в основном обусловлены изменениями топографической поверхности.

Схема физико-географического районирования горной части Республики Башкортостан по А.В. Шакирову<sup>1</sup> ранжируется следующей таксономической системой ландшафтных единиц – это провинция, округ, район. В основе выделения провинции положены следующие элементы природного комплекса:

1. Геологическое строение и тип почвообразующих пород.
2. Рельеф и его расчлененность, глубина местных базисов эрозии и выраженность ее процессов.
3. Почвенные комплексы, их преобладающие типы и подтипы.
4. Климатические условия – количество осадков, распределение их по временам года, степень увлажнения, годовой ход температуры.
5. Гидрологические и гидрогеологические условия, густота гидрографической сети, степень выраженности подземного и поверхностного стока.
6. Тип растительности и степень облесенности территории, соотношение земельных угодий и степень их освоения.

Наименьшие единицы – округа, где выделяются характерные особенности почвенного покрова, растительного сообщества, гидрографии и степени антропогенного воздействия на ландшафты. Природные округа отличаются морфоструктурным единством территории.

Таким образом, разработанная А.В. Шакировым схема физико-географического районирования территории Инзерско-Верхнебельского бассейна следующая: выделены: 1 страна (Уральская горная страна), 1 зона (горно-лесная), 3 провинции (Зилимско-Бельская, Ямантауская, Уралтау-ская), 6 округов (Инзерский, Нугушский, Иремельский, Масимский, Приверхнебельский, Кракинский), 17 районов (Зильмердакский, Зилимский, Урюкский, Принугушский, Прииремельский, Машакский, Юрматауский, Канский, Тирлянский, Белорецкий, Прикракинский, Верхнеканский, Верхнекизильский, Приуралтауский, Ирендыкский).

© Хасанова Г.Ф., 2012

УДК 63(470.57)+638.1

Хасанова З.Ф.

---

<sup>1</sup> Шакиров А.В. Эколого-географическое районирование Республики Башкортостан. М., 2003.

## Развитие пчеловодства у башкир инзерского бассейна

В лесных, особенно горно-лесных, районах Башкортостана, большое значение в хозяйстве башкир, в том числе у инзерских башкир, наряду со скотоводством и лесными промыслами, играло пчеловодство. Как писал М.А. Круковский в начале XX в., «...у лесных и горных башкир любимое занятие – пчеловодство»<sup>1</sup>. Его развитию способствовали природно-климатические условия района. Обилие лесов с дуплистыми (перестойными) деревьями, которые надежно укрывали лесных пчел, способствовало их размножению, а богатая кормовая база для пчел обеспечивала высокие устойчивые медосборы<sup>2</sup>. Пчеловодство у башкир инзерского бассейна включает бортевое, колодное и пасечное.

Бортничество у башкир процветало с глубокой древности. Во второй половине XVIII в. бортничество башкир достигло своего расцвета<sup>3</sup>. Как отмечает исследователь того времени П.И. Рычков, «...из башкирцев очень много таких семейств, у коих бортей по пятисот, а у иных и более тысячи есть, от которых они медом и воском немалый себе доход получают»<sup>4</sup>. И.Г. Георги также писал: «Всяк имеет хотя несколько, а иные и до двух, трех, четырех и пятисот ульев»<sup>5</sup>. Академик П.С. Паллас, посетивший в 70-х годах XVIII в. территорию современного Башкортостана, писал: «некоторые имеют в разных местах в лесу около 400 пчельников и ежегодно 40 или более пуд меду собирают»<sup>6</sup>.

Особенно активно занимались пчеловодством башкиры-катайцы. Об этом сообщал в середине XIX в. П.И. Небольсин: «Есть места, особенно вверх по реке Инзеру, где на каждые сто деревенских семей считается круглым счетом по тысяче и даже до двух тысяч бортей»<sup>7</sup>.

Описывая бортничество (*солоксолук*) у башкир-катайцев в конце XIX в., Д.П. Никольский писал: «В настоящее время, по заявлению самих башкир, пчеловодством занимаются меньше, чем прежде. Но зато теперь оно сосредоточено в руках некоторых более состоятельных башкир, которые имеют пчельники где-нибудь в укромных уголках Урмана. У некоторых башкир борти ставятся недалеко от дома или даже во дворе»<sup>8</sup>.

Однако, по данным Р.Г. Кузеева, в начале XX в. богатые башкиры по верховьям Белой и ее притокам, по Инзеру, Лемезе имели по 300–400 и более бортей, владение 30–40 бортями было явлением обычным<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> Круковский М.А. Южный Урал. Путевые очерки. М., 1909. С. 89-90.

<sup>2</sup> Петров Е.М. Об истоках лесного пчеловодства Башкортостана. Уфа, 2009. С. 7.

<sup>3</sup> Янгузин Р.З. Хозяйство и социальная структура башкирского народа в XVIII–XIX вв. Уфа, 1998. С. 37.

<sup>4</sup> Материалы по истории Башкирии. Ч. 1. М.; Л., 1936. С. 14.

<sup>5</sup> Георги И.Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, так же их житейских обрядов, вере, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. Ч. 2. СПб., 1776. С. 91.

<sup>6</sup> Паллас П.С. Путешествие по разным местам Российского государства. Ч. 2. СПб., 1802. С. 92.

<sup>7</sup> Небольсин П.И. Рассказы проезжего. СПб., 1854. С. 258.

<sup>8</sup> Никольский Д.П. Из поездки к лесным башкирам // Землеведение. Т. 2. кн. 4. 1895. С. 11.

<sup>9</sup> Кузеев Р.Г. Развитие хозяйства башкир в X–XIX вв. (к истории перехода башкир от кочевого скотоводства к земледелию) // Археология и этнография Башкирии. Т. 3. Уфа: Ин-т истории, яз. и лит., 1968. С. 317.

Башкиры во все времена, восхищаясь трудолюбием пчел, воспевали их в песнях. На основе бортничества зарождались обычаи, ни одна башкирская свадьба не проходила без меда<sup>1</sup>. Борти во все времена ценились очень высоко, одну борть обменивали на две коровы или одну лошадь<sup>2</sup>.

Бортник ставил особую метку – тамгу (*тамга*) на дерево или на видное место корня, где была расположена борть. Строго запрещалось трогать борть с меткой, означающей, что есть у нее хозяин<sup>3</sup>. Вора, посягнувшего на чужую борть, жестоко наказывали<sup>4</sup>.

Борть – улей, выдолбленный в живом дереве. Бортевым называется дерево с бортью. Бортничество у башкир-катайцев было двух видов. Первый: бортник разыскивал в лесу дуплистое дерево, в котором поселились дикие пчелы, высекал на нем свою родовую или фамильную тамгу (знак), расширял отверстие, ведущее в дуплянку, и вставлял в нее колодки для сбора меда. Таким образом бортевое дерево становилось его собственностью. Другой вид был связан с выделкой искусственной борти<sup>5</sup>.

Искусственные борти изготавливали в осенние месяцы до наступления первых холодов, поскольку борти, сделанные осенью, отличались лучшим качеством<sup>6</sup>. Для создания искусственной борти выбиралось дерево возрастом не менее 150 лет, толщиной не менее 60 см. Борть в основном делалась на сосне, на высоте около 10 м. Чем толще дерево, тем просторнее было в нем дупло, тем теплее и удобнее в нем пчелам. Потолок и дно делались пологими по направлению к внешней стороне. В этом случае наверху хорошо сохраняется тепло, а в дождь вода не попадает в гнездо, стекая на землю. Кроме того, дно с уклоном на внешнюю сторону легче очищается от мусора.

Изготовление борти требовало от человека ловкости и сноровки, поскольку ее выдалбливание происходило на высоте, как уже выше говорилось, около 10 м<sup>7</sup>. В начале XX в. С.И. Руденко следующим образом описывал изготовление борти: «Взяв затем плоский около 5 см шириной и метров 5 длинной ремень (*кирэм*), сплетенный из полос сыромятной конской кожи, на концах которого сделаны петли, башкир становился на первые две зарубки и обхватывал этим ремнем дерево и себя в поясище... Завязав *кирэм* на этой высоте и упершись на него спиной, он зарубал новое углубление в дереве, несколько выше первых двух зарубок, опирался в него ногой, выше делал еще зарубки и переносил на нее другую ногу. Делая зарубки и перебрасывая вверх по дереву *кирэм*, пчеловод подымался все выше, обрубая попадавшие ему ветви, и, достигнув нужной высоты, привязывал к дереву специаль-

---

<sup>1</sup> ПМА Записано у Шагисултанова Г.Г. 1948 г. р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, С. Зуяково. 2010 г.

<sup>2</sup> Шафиков И.В. Искусство пчеловода. Уфа, 2009. С. 175.

<sup>3</sup> ПМА. Записано у Нафикова К.Х. 1936 г. р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, д. Кагарманово. 2010 г.

<sup>4</sup> Шафиков И.В. Указ. соч. С. 174.

<sup>5</sup> Петров Е.М. Указ. соч. С. 7.

<sup>6</sup> ПМА. Записано у Хамзина Г.Х. 1920 г. р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, д. Кузгун-Ахмерово. 2010 г.

<sup>7</sup> Шафиков И.В. Указ. соч. С. 174.

ную подставку для ног (на этой территории называют *агас аяк* или *тейяк*. Так например, бурзянские башкиры называют этот же предмет – *ланге*). Став на эту подставку, он на уровне поясницы привязывал себя ремнем к дереву и принимался за работу»<sup>1</sup>. Подобный кирем для влезания на бортовые деревья использовали восточные марийцы, он называлась «вопш керем»<sup>2</sup>. *Тейяк* – приспособление вогнутой формы, соответствующей форме дерева в разрезе, стоя на котором пчеловод мог выполнить свою работу. Оно изготавливается из корня старого березового ствола. Такая доска не трескается и отличается прочностью<sup>3</sup>.

Рубка борти производится следующим образом: сначала мастер в шахматном порядке выдалбливает в дереве дупло высотой 90–100 см, шириной 12–15 см, а затем расширяет его до возможных пределов. Высота готовой борти достигала – 1 м, глубина – 28–35 см, ширина – 25–30 см, толщина стенки – 20–34 см.

Орудия для выдалбливания борти употреблялись разные. С.И. Руденко называл: небольшой топор (*балта*) с длинным топорщиком; специальное железное долото (*бөрөз*) с роговым футляром на ремне для лезвия; тесло с вогнутым лезвием (*багау*) с такой же длинной рукояткой, как топор, с роговым футляром на лезвии; род рашпиля (*терне*), отогнутого под прямым углом над втулкой, и, наконец, особый скобель (*йышкы*). На маленький топор пчеловода, как и на всякий топор, который башкир брал с собой в лес, надевался берестяной чехол (*балта кын*), закрывавший либо весь топор, либо передние его две трети<sup>4</sup>.

Ф.Ф. Илимбетов описал орудия выдалбливания борти у северо-восточных башкир: тесло с прямым (*аркыры балта*, *бәжник*) или желобчатым лезвием (*багау*), топор с вогнутым лезвием (*кабырга балта*) и топор с поперечно вогнутым лезвием (*көрәмә*)<sup>5</sup>. В ходе сбора полевого материала автором у башкир-катайцев были зафиксированы следующие орудия для выдалбливания борти: топор с поперечным лезвием (*багау*), топор с поперечно вогнутым лезвием (*көрәмә*), долото, круглый рубанок (*касау*), рашпиль (*терне*)<sup>6</sup>.

Искусственное дупло сообщается с внешней средой двумя отверстиями. Первое, большее, называется должеей, через него осматривают гнездо и отбирают мед. Должею чаще делают с южной стороны дерева во всю высоту борти и шириной 12–15 см. Она плотно закрывается двумя деревянными крышками (*канкак*), расположенными друг над другом встык. Верхнюю часть делают на 8–10 см длиннее, ширина обеих частей одинакова, чтобы в нее можно было просунуть руку по локоть, а толщина составляет 5–6 см.

---

<sup>1</sup> Руденко С. И. Башкиры: историко-этнографические очерки. Уфа: Китап, 2006. С. 89.

<sup>2</sup> Сепеев Г.А. Восточные марийцы (Историко-этнографические исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX вв.). Йошкар-Ола, 1975. С. 85.

<sup>3</sup> Шафиков И.В. Указ. соч. С. 182.

<sup>4</sup> Руденко С. И. Указ. соч. С. 90.

<sup>5</sup> Илимбетов Ф.Ф. Пчеловодство у северо-восточных башкир // Археология и этнография Башкирии. Т. V. Уфа, 1973. С. 124.

<sup>6</sup> ПМА. Записано у Исхакова Г.М. 1930 г. р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, С. Зуяково. 2011 г.

В процессе осмотра пчел сначала открывают нижнюю часть должеи, а потом верхнюю. Чтобы верхняя крышка не слетела, ее верхнюю часть делают чуть пошире. После закрытия должеи, чтобы она не раскрывалась в обе стороны, ее забивают 4–6 гвоздями.

Второе малое отверстие – леток (*кейә*). Его делают под углом 90° по отношению к входу борти, располагая на 30–40 см ниже потолка борти. Для этого в стенке проделывают четырехугольное отверстие (4×6 см), через которое на противоположную стенку забивают клин.

Заостренный клин наружной стороны имеет размер 4×4 см и выступает из летка на 1 см. По обеим сторонам клина в летке для прохода пчел оставляется щель высотой 1 см. Внутри улья в двух местах поперек стенок устраивают две горизонтальные крестовины – одна на 25 см ниже потолка, а другая – на 15 см ниже летка. Медовые соторамки, построенные на всю высоту улья, закрепляются крестовинами к клину, забитому через леток, что препятствует их смещению вниз. Леток чаще всего бывает обращен на юг, а иногда на юго-восток. В таком случае солнце освещает леток улья в течение всего дня. Чтобы во время сильного ветра или бури дерево не ломалось, верхнюю часть срубают (примерно три метра). Место среза обматывают 2–3 слоями бересты и завязывают ее веревкой.

В прошлом на отдельных соснах могли размещаться несколько бортей. П.И. Рычков писал: «В Башкирии видел я такие высокие сосны, на коих по два и по три бортя сделаны»<sup>1</sup>. По воспоминаниям информатора, в д. Кагарманово Белорецкого района РБ раньше у них в одном дереве было 2 борти<sup>2</sup>.

Борть не причиняет вреда самому дереву. В новых бортях крыши оставляют открытыми, они за зиму высыхают, а весной перед заселением роев их закрывают. Перед заселением роев борть очищают. Верхнюю крышу должеи заменяют новой, внутри борти наводится чистота, к потолку прикрепляют несколько кусков сотов и борть закрывают. Во время очистки борти убирают мусор, осторожно очищают леток от прополиса и старой смолы. После очистки с помощью мелких кленовых гвоздей на потолок прикрепляют кусочки сотов размером 4–8 см, оставляя между ними промежуток в 12 мм. На большие борти крепят 9, на маленькие – 5 кусочков сотов.

Нужно иметь в виду, что во время подготовки борти к заселению ее роем пчел должеи нужно плотно закрыть таким образом, чтобы свет извне не проникал вовнутрь. Если сквозь нее будет проникать хотя бы слабый свет, рой к борти не привьется. Закрытие борти производится до роения пчел, после того, как полностью распустятся листья. Бортник готовится к этому заранее, припасает новую крышку, гвозди для закрепления сотов, посещая борть, наводит в ней чистоту и порядок. Как только вылетает первый рой, он идет в лес и быстро закрывает борть.

---

<sup>1</sup> Рычков П.И. Третье продолжение о пчелах // Исследователи-путешественники о Башкортостане. XVIII в. Уфа, 2007. С. 69.

<sup>2</sup> ПМА. Записано у Исакова Г.М. 1930 г. р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, С. Зуяково. 2011 г.

В середине июля, а именно с 15–20 июля, башкиры-катайцы начинали осматривать свои борти для сбора меда. С собой они брали нож, который носили в ножнах (*кын*), топорик, посуду для меда (*батман*), гнилушку (*сырак*) для подкуривания пчел, сетку (*кузлек*) из конского волоса<sup>1</sup>, деревянную подставку и веревки (*кирэм*). При осмотре пчел рекомендовалось надевать чистую одежду, так как пчелы не любят запаха пота и вообще чувствительны к запахам<sup>2</sup>.

Бортник на дерево поднимался с помощью *кирэм*, поднявшись и подвязав деревянную подставку, становился на нее, зажигал гнилушку и, отняв колодки, проверял количество меда. Если его было достаточно, он вырезал маленькой деревянной лопаткой (*бал калак*) или ножом несколько сотов и клал их в батман, который поднимался с земли при помощи волосяной веревки (*аркатау*), привязанной одним концом к батману, другим к поясу бортника. Если меда было мало, то пчелам давали еще время «заправиться» и «подлазку» делали позже. Осмотр бортей заканчивался к середине августа, когда взятки пчел уже прекращались<sup>3</sup>. Количество собираемого меда зависит от погодных условий и качества цветов.

На зиму в гнезде оставляют не менее 10 кг, а при обильном сборе 16 кг меда<sup>4</sup>. Чтобы пчелы не погибли зимой от холода, колодки бортей закрывались (откуда выражение «борти крыть») особыми матами (*сырны*) из веток или луба, под которые подкладывался слой сухой травы.

Помимо защиты бортей от морозов, башкиры-катайцы принимали меры их по предохранению от посещения медведей, которых водилось много в горах Южного Урала и других вредителей бортовых пчел – куницу и черного дятла. Вот как писал П.С. Паллас о защите борти от медведя: «С большим успехом употребляют иные на деревьях натянутые некоторые снасти, которые имеют некое сходство со старинными стрелометательными орудиями, кои так настораживают, что если медведь полез на дерево, то он заденет за веревочку, и изощренное бревно, спустившись, ударит его в грудь. Иные привязывают толстыми канатами к длинному дерева суку в равновесном положении доску, которая к пню притянута и мочалом крепко привязана быть может. На оба первые случаи вколочены под деревом заостренные колья деревянные, а в последнем убивают его отчасти стрелами»<sup>5</sup>.

В настоящее время бортовое пчеловодство сохранилось в пределах изучаемой территории только в некоторых населенных пунктах. Во время экспедиции в Белорецком районе РБ в 2010 г. автором в д. Кагарманово, Зуяково, Габдюково и др. были зафиксированы действующие борти с родоплеменной тамгой на дереве. Тамга, как и раньше, сегодня означает права собственности

---

<sup>1</sup> ПМА. Записано у Шайбакова Р.Г. 1954 г. р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, С. Зуяково. 2010 г.

<sup>2</sup> Илимбетов Ф.Ф. Указ. соч. С. 124.

<sup>3</sup> Руденко С. И. Указ. соч. С. 91; Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом и промышленном отношении. Уфа: Тип. Оренбург. губерн. правл., 1859. С. 372; Шафииков И.В. Указ. соч. С. 180.

<sup>4</sup> Шафииков И.В. Указ. соч. С. 181.

<sup>5</sup> Паллас П.С. Указ. соч. С. 93.

на бортъ. В соседнем, Бурзянском, районе РБ в заповеднике Шульган-таш ведутся работы по восстановлению башкирского бортевого пчеловодства.

Сокращение площадей лесов и потеря вотчинных земель, строительство горных заводов не позволяли башкирам инзерского бассейна заниматься бортевым пчеловодством в прежних масштабах. В связи с этим в XIX в. распространение получило колодное пчеловодство. Об этом свидетельствует в своей работе В.М. Черемшанский, говоря, что в указанное время на территории Оренбургской губернии было распространено три вида пчеловодства: пасечное, огородное (колодное) и бортевое<sup>1</sup>.

Колодное пчеловодство – содержание пчел в колодных ульях (*тумар умарта*). Улей колодный изготавливался из сосны, липы, вяза, тополя и других деревьев. Высота улья составляла 1–2 м, толщина 50–70 см. Колодочные ульи изготавливались на земле, чем облегчался труд пчеловода, использовались те же орудия, что и при изготовлении борти. Внутреннее строение колоды улья как и у борти. После того как заканчивали изготовление колоды, для долговечности улей покрывали твердой корой липы, обматывали липовым мочалом. Сверху крыли либо корой липы, либо берестой, закрепляли сверху камнем. Колодный улей размещали в лесных полянках, загораживая жердями, недалеко от деревни<sup>2</sup>.

В качестве оберега (*наклау*) колода от сглаза (*күз тейеүзән*) башкиры-катайцы использовали череп лошади. Оберег клали на крышу колоды или вешали на дерево<sup>3</sup>. Такой оберег описывал в начале XX в. М.А. Круковский: «Почти на каждом улье висит конской череп»<sup>4</sup>. В настоящее время в качестве оберега пасечники на улье вешают красную тряпку<sup>5</sup>.

В некоторых случаях, по старинной традиции, колоду с ульем поднимали и привязывали на дерево. Это происходило, если по маршруту пчел не находилось подходящей для изготовления борти сосны. Для этого выбирали другие молодые деревья иных пород и поднимали на них колоду с ульем<sup>6</sup>. Улей поднимали с помощью деревянного блока (*сыгыр*). Эту работу выполняли два человека<sup>7</sup>. Один из них, взобравшись на дерево, привязывал к толстому суку блок, через который заранее продевали веревку. Один конец веревки привязывали к ушку улья, а другой прикреплялся к телеге. Затем в телегу запрягали лошадь и, когда она трогалась с места, улей поднимался вверх. На нужной высоте улей ставили на толстый сук и прикрепляли его к дереву<sup>8</sup>. Новые ульи-колоды под-

---

<sup>1</sup> Черемшанский В.М. Указ. соч. С. 370.

<sup>2</sup> ПМА. Записано у Баязитова Х.С. 1926 г. р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, д. Габдюково. 2010 г.

<sup>3</sup> ПМА. Записано у Исакова Г.М. 1930 г. р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, С. Зуяково. 2011 г.

<sup>4</sup> Круковский М.А. Южный Урал... С. 43.

<sup>5</sup> ПМА. Записано у Салаватовой Г.И. 1949 г. р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, С. Зуяково. 2011 г.

<sup>6</sup> Шафиков И.В. Указ. соч. С. 183–184.

<sup>7</sup> ПМА. Записано у Садритдинова Н.И. 1938 г. р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, С. Ассы 2011 г.

<sup>8</sup> Илимбетов Ф.Ф. Указ. соч. С. 124.

нимали на деревья в конце мая, перед роением пчел. На зимний период их иногда снимали и увозили в деревню, а иногда оставляли на дереве.

Колодное пчеловодство являлось характерным для тех мест, где имелись лесные массивы, то есть в северной и горной частях современного Башкортостана, и продолжает практиковаться там и в настоящее время. В ходе экспедиции в 2011 г. в Балтачевском районе в башкирских деревнях Мата и Штанды обнаружены колоды для пчел, деревянный блок (*сыгыр*) и другие орудия, связанные с пчеловодством<sup>1</sup>. Колодный улей был характерен и для проживающих в Башкортостане украинцев<sup>2</sup>, татар<sup>3</sup>, восточных марийцев<sup>4</sup>.

В отличие от колодного, пасечное пчеловодство (*дэдэн, умарта*) с содержанием пчел в рамочных ульях широко распространено по всей территории проживания башкир. Однако нужно иметь в виду, что башкиры к этому виду пчеловодства переходили медленно, поскольку в условиях суровых уральских зим колоды были надежнее. В пределах изучаемой территории, по словам информаторов, пасечное пчеловодство у башкир-катайцев получило распространение лишь в 20–30-е годы XX в. В 50-е годы они уже имели около 20-30 псек<sup>5</sup>. На сегодняшний день развито пасечное пчеловодство: в каждом хозяйстве имеется 10-40 ульев. Пчеловоды получают цветочный и липовый мед. Мед, собранный в инзерском бассейне, отличается своими вкусовыми качествами.

Таким образом, башкиры-катайцы прошли все ступени развития пчеловодческого хозяйства: сбор меда диких пчел из дупел и из поднятых на дерево бортей; содержание пчел в колодах во дворах; пасечное пчеловодство. Природно-климатические условия инзерского бассейна – большие массивы смешанных лесов из пихты, ели, липы, шиповника, ивы и богатых луговых трав – способствовали развитию всех указанных видов пчеловодства.

В настоящее время на территории изучаемого региона развивается в основном пасечное пчеловодство. Тем не менее, как свидетельствуют полевые материалы, традиционное бортничество не забыто и продолжает практиковаться в удаленных от центра деревнях Кагарманово, Зуяково, Габдюково с использованием традиционных для бортника инструментов. В деревнях Ассы, Зуяково, Усмангали и Кагарманово продолжают бытовать традиционные колодные улья, на которых по обычаю вырезаются родоплеменные тамги. Сохранились также обереги для колоды с ульем.

© Хасанова З.Ф., 2012

УДК 378(470.57)+39

Шайхетдинов М.А.

---

<sup>1</sup> ПМА. Записано у Амирова М. А. 1921 г. р., Республика Башкортостан, Балтачевский район, д. Мата; у Габдуллахакова А.Г. 1924 г.р., Республика Башкортостан, Балтачевский район, д. Штанды. 2011 г.

<sup>2</sup> *Бабенко В.Я.* Украинцы Башкирской ССР: поведение малой этнической группы в полиэтничной среде. Уфа, 1992. С. 88.

<sup>3</sup> *Халиков Н.А.* Хозяйство татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX в.). Казань, 1995. С. 135.

<sup>4</sup> *Шитова С. Н., Ибулаев Г.* Марийцы // Ватандаш. 1999. № 11 (38). С. 165.

<sup>5</sup> ПМА. Записано у Садритдинова Н.И. 1938 г. р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, С. Ассы 2011 г.

## Этнический фактор и политическая социализация студенческой молодежи Республики Башкортостан\*

Исследование этнических аспектов политической социализации особое значение приобретает при изучении обществ, охваченных модернизационными процессами. В этом отношении опыт Российской Федерации и ее субъектов, переживающих структурное изменение политической и экономической систем, деформацию социальных институтов, кризис ценностных ориентаций и острый идеологический вакуум, весьма важен. В конце 80 – начале 90-х гг. XX в. произошла смена политического режима, что фактически привело к ликвидации сложившейся системы политической социализации, при этом новая модель до сих пор еще не сформировалась. В изучаемой сфере это проявляется в том, что старые советские политические ценности и нормы уже не соответствуют реально существующим общественным отношениям, а новые, основанные на демократических принципах, еще не утвердились в массовом сознании и поведении. Этнический компонент политической социализации, которому не принято было уделять внимание в условиях советской социально-политической действительности, в начале 90-х гг. XX в. выходит на одно из ведущих мест и продолжает оставаться предметом обсуждения на самом высоком уровне. Все это обуславливает необходимость качественного анализа факторов, механизмов и условий политической социализации, в том числе влияния этничности на этот процесс.

Сегодня успех развития российского социума, построения демократического правового государства и формирования гражданского общества зависит прежде всего от участия в этом процессе молодежи, в том числе студенческой. Студенчество представляет особый интерес как группа, являющаяся своеобразным индикатором, отражающим противоречивый опыт социально-политических преобразований последних десятилетий.

В СССР в течение многих десятилетий искусственно форсировались интеграционные процессы и недооценивались процессы национального развития. Национальные отношения – категория интегральная, включающая в себя национальный, экономический, государственно-правовой, политический и культурный компоненты. Противоречия в национальных отношениях в концентрированном виде отразили политический, экономический, социальный и духовный кризис, охвативший общество. Различия в уровне развития социально-экономической сферы, угрозы этнической и языковой ассимиляции, культурно-языковые проблемы послужили причиной кризиса в национальных отношениях.

Начавшийся на волне перестройки с демократизацией страны рост национального самоопределения привел к созданию национальных объединений. На-

---

\* Публикация статьи осуществлена при финансовой поддержке Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009-2013 годы – «Проведение научных исследований коллективами научно-образовательных центров в области гуманитарных наук». Тема НИР: «Этноконфессиональная история и языковое наследие народов Урала» (Государственный контракт от 30 ноября 2010 г. № 14.740.11.0772)

циональные движения к концу 80-х годов XX в. охватывают все более широкие слои населения. По мере нарастания национального сознания у населения республики шло интенсивное становление этнополитических организаций, расширялась их социальная база<sup>1</sup>. Деятельность национальных объединений, с одной стороны, способствовала резкому росту национального самосознания, консолидации наций, их политизации, с другой – усилению напряженности в межнациональных отношениях, обособлению людей по национальному признаку<sup>2</sup>.

После оформления Башкирского национального центра «Урал» и Татарского общественного центра, возникают Башкирский народный конгресс, Башкирская народная партия, Татарская демократическая партия «Идель-Урал». 16 мая 1990 г. проходит учредительное Союза башкирской молодежи, а 8 декабря – Союза татарской молодежи «Азатлык»<sup>3</sup>.

Молодежные национальные организации можно условно разделить на четыре группы: молодежные объединения, базой которых являлась молодежь наиболее крупных национальностей («Союз башкирской молодежи», «Союз татарской молодежи»); молодежные филиалы национальных объединений («Союз чувашской молодежи», «Союз украинской молодежи»); религиозно-культурные организации (Ассоциация башкирской творческой молодежи «Айбар», «Союз мусульманской молодежи»); башкирские студенческие землячества.

Ф.Р. Сабирьянова, в своей диссертации посвященной политической социализации студенческой молодежи на основе анализа данных социологических опросов делает вывод, что «студенческая молодежь не разделяет крайних, радикальных оценок политиков и ей присуще взвешенное отношение к политической сфере. Студенчество Республики Башкортостан поддерживает национально-патриотические партии и движения, ему присущи религиозная и национальная терпимость»<sup>4</sup>. Наибольший процент числа из активистов национальных молодежных организаций Республики Башкортостан составляло студенчество.

Впервые башкирская молодежь как самостоятельная общественная и политическая сила заявила о себе 16 мая 1990 г., когда на историческом факультете Башкирского государственного университета группа башкирских студентов создала общественно-политическую организацию под названием «Союз башкирской молодежи».

Основная цель организации, согласно уставу СБМ, заключалась в защите экономических, политических, юридических, социальных и других прав и интересов башкирского народа, в особенности его молодежи»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Буранчин А. М., Бадранов А. Ш. Республика Башкортостан в системе российского федерализма (конституционно-правовой и политологический анализ). Уфа, 2009. С. 43.

<sup>2</sup> Хусаинова Г. Т. Национальные движения в Башкирии в конце 80-начале 90-х годов // Страницы истории Башкирской республики: новые факты, взгляды, оценки. Уфа, 1991. С. 147.

<sup>3</sup> Центральный архив общественных объединений Республики Башкортостан (Далее ЦАОО РБ). Ф. 10228. Оп. 59. Д. 1. Л. 3.

<sup>4</sup> Сабирьянова Ф. Р. Политическая социализация студенческой молодежи Республики Башкортостан на современном этапе. Автореферат. диС. ... канд. соц. наук. Уфа, 2003. С. 21.

<sup>5</sup> ЦАОО РБ. Ф. 10239. Оп. 1. Д. 7. Л. 2.

В знак несогласия с принятием Федеративного договора, активисты СБМ молодежи решили 9 апреля 1992 г. организовать политическую голодовку на площади около памятника национальному герою Салавату Юлаеву. Число участников доходило до 100 человек<sup>1</sup>. В дальнейшем к голодающим присоединились студенты Казанского госуниверситета. Главными требованиями этой политической акции были немедленный созыв внеочередной сессии Верховного совета республики и аннулирование подписей на Федеративном договоре представителей Башкирии. Также голодающие требовали немедленной отставки председателя Верховного Совета Башкортостана М.Г. Рахимова и Председателя Совета Министров М.П. Миргазиева.

О роли СБМ в общественно-политическом развитии республики в начале 90-х гг. З. Шакиров писал: «В ходе реализации суверенитета республики проделана значительная работа по воспитанию молодежи на национальных традициях, вовлечению ее в развитие культуры, языка, науки. В свое время в этом деле важнейшую организующую роль сыграл Союз башкирской молодежи, его первые руководители, они же организаторы. Эти общепризнанные лидеры прекрасно ориентировались в тогдашней сложнейшей политической ситуации, обладали хорошей интуицией, могли быстро организоваться и собрать мощную команду для проведения той или иной энергичной, эффективной кампании. Одинаково свободно действовали практически в любой социальной среде. СБМ в те годы продемонстрировал удивительную способность отстаивать национальные интересы, эффективно работая в многонациональной среде»<sup>2</sup>.

Сильный резонанс получил митинг посвященный вводу российского паспорта нового образца, организованный СБМ 3 ноября 1997 г., в котором приняли участие в основном студенты факультета башкирской филологии Башгосуниверситета. В резолюции митинга отмечалось: «изображение двуглавого орла является нелегитимным и оскорбительным по отношению к малочисленным народам России, стремящимся к свободной, демократической жизни и усиливает противоречия между центром и регионами»<sup>3</sup>. Участники митинга обратились к Президенту республики и депутатам Государственного Собрания с требованием воздержаться от введения в практику российского паспорта.

Пик политической активности СБМ относится к концу 90-х гг. XX в. В 1998 г. СБМ поддержал выдвижение М.Г. Рахимова на второй срок Президента Республики Башкортостан и взял на себя основную часть агитационной работы. Была разработана программа «Стратегии и тактики предвыборной кампании М.Г. Рахимова на выборах Президента Республики Башкортостан». СБМ мобилизовал в свои ряды большое количество башкирской студенческой молодежи для участия в политических акциях<sup>4</sup>. Существование «башкирских» групп и фа-

---

<sup>1</sup> *Кульшарипов М. М., Газизов Р. Р.* Новейшее башкирское национальное движение и проблемы российского федерализма. Уфа, 2011. С. 56.

<sup>2</sup> *Шакиров З.* Обеспечение преемственности // Ватандаш. 2005. № 6. С. 34.

<sup>3</sup> ЦАОО РБ. Ф.10239. Оп. 1. Д. 15. Л. 5.

<sup>4</sup> ЦАОО РБ. Ф. 10239. Оп. 1. Д. 18. Л. 50.

культетов ВУЗов весьма облегчало активность СБМ в деле рекрутирования в свои ряды новых членов среди студенчества<sup>1</sup>.

В декабре 1990 г. был зарегистрирован Союз татарской молодежи «Азатлык» – добровольное общественное объединение татарской молодежи. Основная деятельность его была направлена на возрождение и развитие татарской нации на территории Башкирской АССР, создание национальных культурных центров, организацию национальных праздников и спортивных игр, поддержка и развитие национальных видов спорта<sup>2</sup>. Высшим органом СТМ в период между Курултаями (съездами) являлся Меджлис (совет), координирующий основную деятельность.

На VII Курултае СТМ в октябре 1997 г. было заявлено, что «татарская молодежь с тревогой наблюдает за развитием событий в Республике Башкортостан, где под прикрытием идей «суверенитета» идет широкомасштабное попрание национальных прав татарского народа»<sup>3</sup>. СТМ в качестве первоочередных мер для «оздоровления обстановки» предложил следующее: 1) обеспечить полное финансирование национально-культурных, социально-экономических потребностей татарского народа Республики Башкортостан на основе национально-пропорционального распределения бюджета Республики Башкортостан; 2) придать татарскому языку в Республике Башкортостан статус государственного языка; 3) руководству Татарстана и Башкортостана договориться о создании комиссии по контролю за соблюдением национальных прав татарского народа; 4) в максимально сжатые сроки, за счет госбюджета Республики Башкортостан обеспечить полный прием и трансляцию радио, телевидения Татарстана на районы Республики Башкортостан<sup>4</sup>. Однако татарское молодежное национальное движение так и не сумело организовать в мощное объединение по защите национальных интересов.

СБМ и СТМ в политической деятельности, как правило, по общероссийским проблемам выступали сообща (отрицательное отношение к ГКЧП, в референдуме об экономической независимости республики, по чеченскому вопросу, поддержка Б.Н. Ельцина на президентских выборах), но по внутриреспубликанским вопросам иногда оказывались оппонентами» (статус языков).

В 1992 г. в Башкортостане появилась еще одна национальная молодежная организация – Союз чувашской молодежи Республики Башкортостан (СЧМ), созданная на основе добровольного объединения молодых людей чувашской национальности независимо от их социального и имущественного положения, образования, вероисповедания и места проживания. Основными в деятельности СЧМ объявлялись принципы гласности, уважения к человеку, максимального учета мнений всех членов организации. Целями деятельности СЧМ являлись защита экономических, политических, юридических, социальных и других прав и национальных интересов чувашского народа и осо-

---

<sup>1</sup> Мухтаров Т.Г. Этническая социализация башкирской молодежи в городах современного Башкортостана: Дис. ... канд. соц. наук. Уфа, 2004. С. 115.

<sup>2</sup> ЦАОО РБ. Ф. 10228. Оп. 1. Д. 1. Л. 2.

<sup>3</sup> ЦАОО РБ. Ф. 10228. Оп. 1. Д. 13. Л. 1.

<sup>4</sup> ЦАОО РБ. Ф. 10228. Оп. 1. Д. 13. Л. 2.

бенно его молодежью сохранение и возрождение чувашского языка и культуры<sup>1</sup>. В 1998 г. СЧМ также поддержал выдвижение М.Г. Рахимова на второй срок Президента Республики Башкортостан. В предвыборной кампании за кандидатуру М.Г. Рахимова было задействовано около 300 членов Союза Чувашской молодежи РБ из всех первичных организаций<sup>2</sup>.

Каждая организация пыталась отстаивать свое право на первенство, лидерство в обществе. В отношениях между ними всегда присутствовала настороженность. Председатель Государственного комитета по молодежной политике К.Ж. Давлетова обращала внимание на то, что национальные интересы мешали национальным молодежным союзам в полной мере взаимодействовать в решении общих и насущных проблем молодежи республики в этот период<sup>3</sup>.

К концу 1990-х гг. в СБМ начался идеологический кризис, вследствие чего организация перестала справляться с задачами консолидации и социализации башкирской молодежи. СТМ также стал испытывать затяжной кризис, его структуры оказались разрушены или недееспособны, что в первую очередь было связано со сменой лидеров, в такой же ситуации находился и СЧМ. Со сменой лидеров в СТМ сменился и «вектор оппозиционности», организация стала выступать целиком в поддержку республиканской власти. В 2004 г. на II съезде татар Республики Башкортостан председатель СТМ «Азатлык» Р. Тулеганов отмечал, что «...ни одно мероприятие не состоялось бы, если бы не всемерная поддержка, оказываемая государственными структурами, такими как Министерство культуры и национальной политики и его подразделение – Центр народного творчества, а также Государственным комитетом по молодежной политике РБ»<sup>4</sup>.

Назначение осенью 1999 г. В.В. Путина главой правительства и избрание на должность президента России стали поворотным пунктом во взаимоотношениях регионов с федеральным центром. С этого момента одним из основных направлений деятельности башкирского национального молодежного движения становятся протестные акции, направленные против политики урезания полномочий республики федеральным центром. СБМ подчеркивал, что видит Республику Башкортостан в составе Российской Федерации, но выступает против унитарного принципа построения государства<sup>5</sup>.

В 2005 г. СБМ вошел в состав Евразийского союза молодежи. Главной своей задачей «евразийцы» считали противостояние общефедеральной «оранжевой оппозиции». Главными противниками были названы партии «Союз правых сил», «Яблоко» и КПРФ. В своем выступлении председатель СБМ Ф.А. Маликов на учредительном съезде Евразийского союза молодежи в Башкортостане отмечал: «На «оранжевый вызов» мы отвечаем созданием

---

<sup>1</sup> ЦАОО РБ. Ф. 10053. Оп. 1. Д. 1. Л. 3.

<sup>2</sup> Там же. Д. 4. Л. 8.

<sup>3</sup> Материалы по реализации молодежной политике в Республике Башкортостан. Уфа, 1995. С. 12.

<sup>4</sup> Рустам Тулеганов: «Нам молодым, нечего делить» // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bashinform.ru/news/105547/>

<sup>5</sup> Манифест Союза Башкирской молодежи Республики Башкортостан // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://eawarn.ru/pub/Bullpfo/WebHome/privol120.htm#gabd>

башкирской опричнины, Евразийского союза молодежи. Вокруг ЕСМ должны объединиться молодые пассионарии всех народов многонационального Башкортостана – это не только башкирская инициатива, проект СБМ»<sup>1</sup>. В апреле 2005 г. «евразийцы» провели «антиоранжевый» контр-митинг в г. Уфе против митингующих коммунистов, в основной части пенсионеров, выступающих за отмену реформы монетизации льгот<sup>2</sup>.

С начала 2000 г. в Башкортостане одной из новых и активных форм самоорганизации башкирской молодежи являются студенческие землячества. Студенческое землячество это форма самоорганизации молодежи, выходцев из сельской местности либо небольших городов, в условиях большого города, объединенных по территориальному принципу. Молодежные землячества являются действенным механизмом адаптации и социализации молодежи, способствуют развитию патриотизма, привлекая студентов – будущих специалистов вернуться в родной район (город), решая важную проблему – оттока кадров в крупные города, также содействуют в подготовке и воспитании кадров для сельской местности.

Задачей, стоящей перед студенческими молодежными землячествами, является прежде всего социальная адаптация сельской молодежи к условиям большого города, что достигается путем координации досугового времени студенчества и взаимопомощи в решении проблем быта и учебы.

Национальные молодежные организации оказали значительное влияние на реализацию национальной политики, стали важной составляющей общественно-политической жизни республики. В тоже время, очевидно, что деятельность национальных молодежных организаций становилась объектом манипулирования, использовалась на определенных этапах как политический инструмент региональной властью. Существовала также избирательная политика поддержки одних молодежных национальных организаций и игнорирование других.

Реализация политических механизмов формирования политического сознания, ретрансляции моделей поведения людей происходят путем воздействия этих факторов через агентов социализации. Если агентами первичной социализации являются в основном представители ближайшего социокультурного окружения, то на вторичном этапе значительно возрастает роль властных структур, партий, общественных организаций.

Политическая активность студенческой молодежи является барометром общественных настроений, каналом самовыражения и самореализации. Участие гражданина в политике свидетельствует о развитости гражданских институтов и инициатив, что, в свою очередь, является залогом не только успешного человека, но и стабильности всего общества.

© Шайхетдинов М.А., 2012

---

<sup>1</sup> «Звезда Чингисхана взошла над Башкирией» // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.rossia3.ru/bashkiriastar>

<sup>2</sup> Ряд общественных организаций республики осудили действия оппозиции // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bashinform.ru/news/122808/>

## Сведения об авторах

**Агаджанян Лиана Алексеевна** (г. Самара), Поволжская государственная социально-гуманитарная академия, аспирант, ассистент.

**Ахатов Альберт Тагирович** (г. Уфа), Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН, к.и.н., н.с.

**Бахшиев Илшат Интизамович** (г. Уфа), Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН, к.и.н., зав. отделом.

**Бахшиев Руслан Интизамович** (г. Уфа), Башкирский государственный университет, аспирант.

**Баянова Александра Тагировна** (г. Элиста), Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН, соискатель.

**Бубнель Евгений Викторович** (г. Уфа), Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, аспирант.

**Воробьева Светлана Леонидовна** (г. Уфа), Национальный музей Республики Башкортостан, к.и.н., зав. отделом.

**Гаврилькова Ксения Евгеньевна** (г. Магнитогорск), Магнитогорский государственный университет, исторический факультет, студентка.

**Григорьев Николай Николаевич** (г. Уфа), Башкирский государственный университет, аспирант.

**Евдокимова Олеся Васильевна** (г. Пермь), Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет, исторический факультет, студентка.

**Загидуллина Вилена Фанисовна** (г. Бирск), Башкирский государственный университет, Бирский филиал, факультет иностранных языков, студентка.

**Илишева Наиля Кадымовна** (г. Уфа), Институт социально-политических и правовых исследований Республики Башкортостан, м.н.с.

**Исянгулов Шамиль Наилевич** (г. Уфа), Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН, к.и.н., с.н.с.

**Камалеев Эльвир Венерович** (г. Уфа), Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН, м.н.с.

**Каримова Лилия Миннефаритовна** (г. Бирск) Башкирский государственный университет, Бирский филиал, кафедра психологии, старший преподаватель.

**Махмутов Зуфар Александрович** (г. Казань), Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, к.и.н., н.с.

**Медведев Владислав Валентинович** (г. Магнитогорск), Магнитогорский государственный университет, к.и.н., старший преподаватель.

**Меняев Бадма Викторович** (г. Элиста), Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН, м.н.с.

**Мухаметзянова-Дуггал Регина Мансаровна** (г. Уфа), Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН, д.и.н., зав. отделом.

**Насретдинов Рамиль Ринатович** (г. Уфа), Научно-производственный центр по охране и использованию недвижимых объектов культурного наследия РБ при Министерстве культуры РБ, в.н.с.

**Проценко Антон Сергеевич** (г. Уфа), Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, магистрант.

**Русланов Евгений Владимирович** (г. Уфа), Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, аспирант.

**Садиков Ранус Рафисович** (г. Уфа), Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН, д.и.н., зав. отделом.

**Салимьянов Рузель Фаритович** (г. Уфа), Башкирский государственный аграрный университет, к.и.н., старший преподаватель.

**Тимергалиев Динар Фанисович** (г. Бирск), Башкирский государственный университет, Бирский филиал, Социально-гуманитарный факультет, студент.

**Трофимова Регина Ивановна** (г. Пермь), Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет, исторический факультет, студентка.

**Фатихова Резеда Халитовна** (г. Бирск), Башкирский государственный университет, Бирский филиал, Социально-гуманитарный факультет, студентка.

**Фатхутдинова Айгуль Ильясовна** (г. Уфа), Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН, к.и.н., н.с.

**Хабибуллина Зиля Рашитовна** (г. Уфа), Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН, к.и.н., н.с.

**Хасанова Галима Фаритовна** (г. Уфа), Башкирский государственный университет, аспирант.

**Хасанова Зифа Фаритовна** (г. Уфа), Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН, м.н.с.

**Шайхетдинов Максим Александрович** (г. Уфа), Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, аспирант.

## Оглавление

Приветствие Академика-секретаря отделения историко-филологических наук РАН <b>А.П. Деревянко</b> участникам VI Всероссийской научно-практической конференции молодых ученых... 3	3
<b>Агаджанян Л.А.</b>	
Армянская женщина в г. Самаре: от традиций к современности..... 4	4
<b>Ахатов А.Т.</b>	
Эволюция торговых отношений курганских башкир в XIX – нач. XX вв. в контексте трансформации их хозяйственной деятельности..... 9	9
<b>Баянова А.Т., Меняев Б.В.</b>	
Книга как сакральный предмет в духовной культуре калмыков..... 14	14
<b>Бахшиев И.И., Насретдинов Р.Р., Бахшиев Р.И.</b>	
Анализ пространственных данных в современной археологии: некрополи эпохи раннего средневековья южной части уфимского полуострова..... 18	18
<b>Бубнель Е.В.</b>	
Сведения средневековых западноевропейских письменных источников о «Magna Hungaria» («Великой Венгрии»)..... 22	22
<b>Воробьёва С.Л.</b>	
Шейно-нагрудные украшения кара-абызской культуры..... 26	26
<b>Гаврилькова К.Е.</b>	
Пимокатное производство на территории Центральной России и на Урале в конце XIX – начале XXI в..... 30	30
<b>Григорьев Н.Н.</b>	
Изучение менгиров в республике Башкортостан: общий обзор проблемы..... 34	34
<b>Евдокимова О.В.</b>	
Рыболовство в традиционном мировоззрении коми-пермяков..... 38	38
<b>Загидуллина В.Ф., Каримова Л.М.</b>	
Особенности коммуникативной толерантности студентов разных национальностей..... 41	41
<b>Илишева Н.К.</b>	
Основные тенденции динамики рождаемости у восточнославянских и тюркских народов в 1990-2002 гг. в Башкортостане..... 44	44
<b>Исянгулов Ш.Н.</b>	
Сюжет заточения царских дочерей у древних башкир по фольклорным материалам..... 48	48
<b>Камалеев Э.В.</b>	
Институт посаженных родителей в свадебной обрядности..... 54	54
<b>Махмутов З.А.</b>	
Семейная обрядность татар Северо-Казахстанской области Республики Казахстан..... 57	57
<b>Медведев В.В.</b>	
Языковые процессы чувашей Среднего Урала в XXI в..... 63	63

<b>Мухаметзянова-Дуггал Р.М.</b>	
Поселения, жилища и культовые здания немцев Башкортостана: история и современность.....	70
<b>Проценко А.С.</b>	
Вопросы социальной реконструкции древних обществ в археологии Прикамья и Приуралья в раннем железном веке.....	77
<b>Русланов Е.В.</b>	
Вопросы палеодемографии в трудах ученых Башкортостана.....	81
<b>Садиков Р.Р.</b>	
Численность и расселение эстонцев в Башкирии (конец XIX – начало XXI в.).....	86
<b>Салимьянов Р.Ф.</b>	
Традиционный обычай гостеприимства башкир.....	89
<b>Тимергалиев Д.Ф.</b>	
Политика в европейских странах по отношению к молодежи «национальных меньшинств» на современном этапе развития.....	92
<b>Трофимова Р.И.</b>	
Проблема этнической идентичности тюркских народов тулвинского поречья.....	96
<b>Фатихова Р.Х.</b>	
Оптимизация отношения молодёжи к национальной (этнической) культуре.....	98
<b>Фатхутдинова А.И.</b>	
Языковая компетенция и этноязыковые ориентиры молодежи в полиэтническом и поликультурном социуме.....	102
<b>Хабибуллина З.Р.</b>	
История изучения мусульманского духовенства Башкортостана.....	108
<b>Хасанова Г.Ф.</b>	
Русские исследователи с XVIII в. о природном ландшафте Южного Урала (на примере Инзеро-Верхнебельского бассейна) .....	115
<b>Хасанова З.Ф.</b>	
Развитие пчеловодства у башкир инзерского бассейна.....	118
<b>Шайхетдинов М.А.</b> Этнический фактор и политическая социализация студенческой молодежи Республики Башкортостан.....	125
<b>Сведения об авторах.....</b>	131

Для заметок

ЭТНОСЫ И КУЛЬТУРЫ  
УРАЛО - ПОВОЛЖЬЯ:  
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Материалы VI Всероссийской научно-практической конференции  
молодых ученых  
Уфа, 26 октября 2012 г.

Печатается в авторской редакции

Компьютерная верстка А.Т. Ахатова

Подписано в печать 20. 11. 2012 г. Бумага снегурочка.  
Гарнитура Time New Roman. Усл. печ. л. 7,66.  
Тираж 100 экз. Заказ № 010-4.

Отпечатано на множительном участке  
Учреждения Российской академии наук Института этнологических  
Исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН  
450077, г. Уфа, ул. К. Маркса, 6  
E-mail: cesmaeok@anrb.ru