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

ЭТНОСЫ И КУЛЬТУРЫ УРАЛО - ПОВОЛЖЬЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Материалы VII Всероссийской научно-практической конференции молодых ученых
Уфа, 25 октября 2013 г.

Уфа 2013

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, А.И. Фатхутдинова,
З.Р. Хабибуллина, З.Ф. Хасанова

Ответственный редактор:
А.Т. Ахатов

Этносы и культуры Урало-Поволжья: история и современность: материалы VII Всероссийской научно-практической конференции молодых ученых. – Уфа: ИЭИ УНЦ РАН, 2013. –с.

ISBN

В сборнике опубликованы материалы VII Всероссийской научно-практической конференции молодых ученых «Этносы и культуры Урало-Поволжья: история и современность», в которой приняли участие представители из Москвы, Уфы, Перми, Чебоксар, Казани, Магнитогорска, Нефтекамска, 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

© Коллектив авторов, 2013

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

Несмотря на принимаемые руководством республики мер поее сокращению, в Башкортостане безработица по сравнению с другими республиками и областями остается довольно высокой. Но из расчета общей численности населения, она выглядит весьма утешительной.

На температуру межэтнических отношений в значительной степени влияют уровень безработицы, нерешенность социальных проблем, как на селе, и особенно важно, в городах. При этом, определенной и дополнительной нагрузкой выступает этнический фактор. Нерешенность национальных проблем, в той или иной степени начинают связывать с тяжелыми социальными проблемами.

Итоги Всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг. показывают, что чем выше уровень образования, тем выше уровень занятости. В группе лиц с высшим профессиональным образованием в возрасте от 25 до 59 лет уровень занятости составил 87%, со средним профессиональным образованием – 79%, с начальным профессиональным – 74%. Если в 1989 г. среди занятого населения имели профессиональное образование 574 чел. из тысячи, то в 2002 г.– 810 чел. работающих из тысячи имеет образование по какой-либо профессии или специальности[1].

Если рассматривать образовательный уровень в республике в этническом разрезе, то в городах башкиры не только догнали, но и перегнали русских по данному показателю. Во всех возрастных группах городских башкир, начиная с 40-летнего возраста и старше, удельный вес лиц с высшим и незаконченным высшим образованием был выше, чем среди русских в сходных возрастных группах[2].

Социально-экономическое развитие региона также зависит от уровня научно-технического потенциала, важным направлением которого является подготовка высококвалифицированных научных кадров. В этом плане в Республике Башкортостан в 2000 г. в 16 научных и высших учебных заведениях проходили обучение 2025 аспирантов.

По этому показателю республика занимала четвертое место среди регионов Приволжского федерального округа. Но при этом следует заметить, число таких организаций в Башкортостане было почти в два раза меньше, чем в соседнем Татарстане.

За прошедшее немногим более десяти лет число научных организаций в республике увеличилось до 31, почти в 2 раза. При этом, численность аспирантов с 2025 чел. возросла до 3259 чел.[3] (рост в 1,6 раза). По этому показателю Республика Башкортостан занимала одно из ведущих мест среди регионов в Приволжском федеральном округе (см. табл. 3).

---

[1] *Баймухаметова Г.Р., Сафин Ф.Г., Фатхутдинова А.И.* Особенности этнодемографических процессов в Республике Башкортостан (1989–2002 гг.). Уфа, 2011. С. 76.

[2] *Губогло М.Н.* Русский язык и толерантность. М., 2003. С. 118.

[3] Регионы России. С. 799.

Табл.3

Численность студентов высших учебных заведений ряда регионов Российской Федерации в 1980–1992 гг. (на 10 тыс. чел. населения)*

	1980	1985	1990	1992	Место, занимаемое в РФ		
					1980	1990	1992
Российская Федерация	219	206	190	178			
Уральский район	166	160	149	141	9	9	9
Республика Башкортостан	142	143	134	126	43	38	42
Удмуртская Республика	173	163	149	145	25	30	31
Курганская обл.	141	131	129	124	44	45	45
Оренбургская обл	107	105	112	110	61	58	58
Пермская обл.	167	163	147	137	27	33	36
Свердловск.обл.	204	197	180	170	20	20	21
Челябинская обл.	182	168	155	145	24	24	30
Респуб.Марий Эл	240	215	199	181	14	17	18
Мордовская Респ.	211	208	227	222	18	8	7
Чувашская Респ.	133	136	144	137	48	35	37
Респуб.Татарстан	210	198	189	177	19	19	20

**Источник*: Показатели социального развития Российской Федерации и ее регионов. М, Госкомстат РФ. 1993. С. 592–594.

Следует отметить, что по численности студентов на 10 тыс. чел. в 1990-е гг. Республика Башкортостан в Уральском экономическом районе занимала предпоследнее место, опережая лишь Курганскую область. Однако, к концу 1990-х и началу 2000-х гг. ситуация стала меняться в сторону увеличения. Так к 2002 г. по этому показателю Башкортостан входил уже в первую десятку регионов не только по Приволжскому федеральному округу, но и по Российской Федерации в целом, значительно опережая среднестатистический уровень по стране.

Таким образом, анализ социально-экономического развития Республики Башкортостан показывает, что, несмотря на то, что в экономике республике имеются определенные негативные моменты, в целом, по основным экономическим показателям, Республика занимает одно из ведущих мест в Приволжском федеральном округе и в Российской Федерации в целом. Социально-экономические факторы на межэтнические отношения в республике негативно не влияют.

© Абрамова С.Р., 2013
© Хусаинова Д.Р., 2013

УДК 392.9

Алламуратова Л.Х.

Традиционная культура передвижения башкир (этап отправления в дорогу)*

Традиционная культура передвижения – это совокупность народных знаний, направленных на обеспечение достижения цели путешествия человека, а также последовательное применение этих сведений в конкретных природно-географических условиях, в рамках системы сухопутных коммуникаций, посредством элементов материальной культуры населения[1]. Цель отправления человека в дальний путь (движение, происходящее более одного дня) – реализация задач, поставленных перед ним коллективом (своих задач), и благополучное возвращение с результатом совершенной деятельности.

В данной статье будет рассматриваться одна из важнейших составляющих традиционной культуры передвижения – народные знания, которые включают в себя различные магические и обрядовые действия, приметы и т.д. Реализация этих знаний происходит в определенной последовательности, которая может быть разделена на три этапа: «уход», «движение вне дома», «возвращение», в данной работе будет рассматриваться этап отправления в дорогу.

Дорога в башкирской ритуальной и фольклорной традиции получает свою определенность, прежде всего, как сакрализованное место, символ жизни, судьбы. Заметим, что для башкир дорога и пребывание в ней воспринималась как подлинная, настоящая жизнь. Такое видение происходит с позиции не домоцентрического, а другого, собственно дорожного, мировосприятия. Это полно отражается в башкирских пословицах: «Вышедший в путь масло будет глотать, сидящий дома кровь будет глотать», «Если даже вернешься, не добившись цели, на мир поглядеть – сама по себе цель», «Кто много странствует, у того сердце отважное», «Много ходивший увидит то, что не видел и много живший», «Удел мужчины и коня – дорога» и др[2].

Однако в башкирской ритуальной традиции, как и у многих других народов, дорога противопоставляется дому, что находит свое выражение в представлениях об опасности, которую дорога несет для дома и его обитателей. Дом никогда не строят на месте дороги, не только действующей, но и давно заброшенной. Также противопоставление дороги и дома отображается в дорожных обрядах выворачивания.

* Работа выполнена при поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН, проект 3.12 «Традиционная культура в современном башкирском обществе: формы адаптации и трансформации».

[1] *Матвеев А.В.* Народные знания при выборе дня пути в традиционной культуре передвижения славянского населения Среднего Прииртышья конца XIX – первой половины XX вв. // Исторический ежегодник. Омск, 2001. С. 235.

[2] Башкирское народное творчество. Пословицы, поговорки. Приметы. Загадки. Т. 7. Уфа, 1993. С. 141–144.

Заблудившийся в лесу человек, путник, чтобы найти обратную дорогу, выворачивал наизнанку одежду, одевал головной убор задом наперед[1]. На дорогах существовали и существуют «плохие» места, которые чаще всего связывали с присутствием «нечистой силы». На развилке дороги обычно живет «*юл эйәһе»* (дух дороги).

В народной медицине башкир выбрасывание на дорогу различных предметов является способом ритуального удаления опасной и вредоносной субстанции за пределы «своего» пространства и ее уничтожения. Ритуальное уничтожение на дороге обусловлено и ее семантикой как места, где «нечистые» предметы затаптывают, а также разносят, растаскивают ногами, расчленяя вред и опасность на множество частей. Так, перекрестки дорог «*юл саты»*, через которые проходили дороги джиннов – *«зәхмәт»*, были пунктами, где можно было подхватить болезни, но и являлись местами избавления от них.

Гайнинские башкиры при лечении маленьких детей от сильных головных болей, разрывали рубашку ребенка с горловины в момент припадка, произнося фразу «*имгә алам*» (беру для исцеления). Затем эту рубашку выбрасывали на пересечении трех дорог, и возвращались домой не оборачиваясь назад. Таким же образом лечили эпилепсию. По поверьям гайнинцев, все нечистое (вода после обрядового умывания, нечистые предметы) оставляется на пересечении 3-х дорог, а не на 4-х, как у многих других народов. Это объясняется тем, что с нечистыми предметами уходят с больного и болезни (или духи болезней), которые на пересечении 4-х дорог могут приставать к другим людям. А на пересечении 3-х дорог болезни остаются там, где их оставляют («*өч юл аерының мөгөшенә ташламага кәрәк, өч юл аерыда бер-берсен кисеп чыға алмыйлар*»)[2]. В данном случае одежда как мифологизированный предмет является заместителем человека в обрядовых действиях. В целом, башкирские целители при лечении болезней, на дорогу выбрасывали ногти и волосы больного, предметы, бывшие с ним в соприкосновении: его полотенце, рубашку, а также предметы, на которые с помощью заговора «переводилась» болезнь.

Выбрасывание предметов на дорогу могло быть и актом вредоносной магии, призванной передать другому лицу порчу или болезнь. Оставляя на дороге вещи больного, считали, что болезнь тогда покинет его, когда их поднимет другой человек, на которого и перейдет болезнь. В связи с этим существовал запрет поднимать на дороге, особенно на перекрестке, найденные вещи и даже прикасаться к ним. Сама метафора «дороги» – распространенный способ вербализации идеи смерти – «*һуңғы юл*» (последний путь).

---

[1] Полевые материалы автора (далее ПМА). Информатор: Шарафутдинов Вазир Хамитович, 1963 г.р. д. Киекбаево, Бурзянский район РБ. Записано: Алламуратовой Л.Х., июль 2013 г.

[2] *Минибаева З.И.* Традиционные способы сохранения жизни и здоровья ребенка у гайнинских башкир // Семья и семейные традиции у народов Башкортостана: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции, посвященной «Году семьи» в России и «Году социальной защиты семьи» в Башкортостане. Уфа, 2008. С. 73.

молочным продуктом (обряд *«аҡ эсереү»* – досл. напоить белым), а также давали откусить хлеб, который с молитвами водили вокруг пояса, головы «уходящего» и берегли до его возвращения.

Цель обряда – программирование благополучной дороги, успешного возвращения ушедшего («*ризыҡ тартыпятһын*» – чтобы пища притягивала). В данном случае хлеб как сакральная пища выполняет обережную функцию. Перед дальней дорогой «уходящему» человеку запрещается стричь ногти, шить. Если приходится шить, то в рот берут нитку. Это действие выполняется, скорее всего, для программирования благополучного достижения конечной цели движения человека. Поскольку нитка – это мифологизированный предмет, который является средством связывания, соединения миров.

Встреча на дороге с различными людьми и животными служила добрым или злым предзнаменованием: удачу сулила встреча с человеком, несущим полные ведра. Здесь путник дает обет вознаградить человека, несущего полные ведра, в случае удачного путешествия[1]. Добрым предзнаменованием признается, если встретится путник – это к удаче[2]. Положительную роль играет беременная женщина: встреча с ней в дороге – к богатству[3], если по пути на рыбалку встретившаяся беременная женщина перешагнет через леску удочки – будет хороший улов[4]. Существует примета: перед дорогой путь удачливого егета сноха первой переходит[5].

Неудачу в пути сулила встреча с похоронной процессией, человеком с пустыми ведрами, змеей. Существует башкирское суеверие, если человеку путь перережет комолая корова («*туҡал һыйыр*») – это к худу, не будет успеха в предпринимаемом деле. В башкирских предрассудках комолая корова вообще имеет отрицательную семантику[6].

В башкирской дорожной традиции в отношении к человеку, встреча с которым предполагала удачную, счастливую дорогу применяли слово «*юлдыҡлыкеше*», а к антиподу – «*юлдыҡһыҙ кеше*» (не приносящий удачу).

У иргизо-камеликских башкир есть следующий обряд: «После посещения человека с «тяжелой ногой», со словами: «Уйди, проклятый!» надо за ним подмести до самых ворот»[7]. Если перед дальней дорогой навстречу попался неудачливый человек, надо зайти обратно в дом и немного подождать, только затем выйти.

---

[1] Башкирское народное творчество. Т. 1. С. 138.

[2] *Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф.* Указ. соч. С. 640.

[3] Башкирское народное творчество. Т. 1. С.149.

[4] ПМА. Информатор: Шарафутдинов Вазир Хамитович, 1963 г.р. д. Киекбаево, Бурзянский район РБ. Записано: Алламуратовой Л.Х., июль 2013 г.

[5] Башкирское народное творчество. Т. 7. С. 143.

[6] *Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф.* Указ. соч. С. 529.

[7] *Хисамитдинова Ф.Г.* Указ. соч. С. 379.

Если перед дальней дорогой навстречу попался человек с дурным глазом, надо незаметно показать кукиш со словами: «Вот в глаз твой!», обтряхнуть верхнюю одежду[1].

В традиционной башкирской культуре, этикете доля, право мужчин выше, чем у женщин. Данный аспект отразился в различных запретах для женщин: нельзя перечить мужчине, перешагивать его, так же с этим связан запрет переходить дорогу мужчины («*юлын ҡыйып үтеү*»). Информаторы сообщают, что «в былые времена женщины, завидев издалека идущего путника, останавливались и ждали, когда он пройдет»[2]. Говоря о запретах, отметим, что путникам не рекомендовалось возвращаться обратно зазабытыми вещами: «если в дороге назад повернешь, долю свою потеряешь», один раз попрощавщись снова заходить в дом, также существует запрет останавливать, задерживать путника, что отразилось в выражении: «*Юлдағылар юлда булһын*» (досл. Пусть путники будут в дороге).

На материалах башкирского народа мы можем говорить о целом ряде запретов для остающихся дома членов семьи. Так, нельзя убираться дома, мыть полы, стиратьбелье, ходить за водой в течение как минимум одного дня или до момента пока путник не пересек какую-либо реку («*берәй һыуҙы аша сыҡҡансы»*)[3]. Когда кто-то вышел из дома, нельзя ссориться, браться за пустое ведро, подметать пол, иначе его дорога будет неудачной.

Таким образом, в мировоззрении, сознании башкир дорога имела как положительную, так и отрицательную семантику. Согласно традиции неотъемлемым свойством пути была его опасность, трудность, в связи с чем у башкир существовали и существуют обряды, магические действия, которые осуществляются при отправлении людей в дальнюю дорогу. Цель данных действий заключается в избавлении путника от опасностей, возникающих в пути и его скорое благополучное возвращение.

© Алламуратова Л.Х., 2013

[1] ПМА. Информатор: Исянгильдина Маймуна Сайфетдиновна, 1936 г.р., д. Бикбулатово, Кугарчинский район РБ. Записано: Алламуратовой Л.Х., Абсалямовой Ю.А., август 2013 г.

[2] ПМА. Информатор: Вахитов Рахимьян Валиуллович, 1938 г.р., д. Юлдыбаево, Кугарчинский район РБ. Записано: Алламуратовой Л.Х., Абсалямовой Ю.А., август 2013 г.

[3] Башкирское народное творчество. Т. 1. С. 138.

УДК 902/904+502.8

Ахатов А.Т., Камалеев Э.В.

К проблеме сохранения археологического наследия в городах Южного Урала (на примере г. Уфы)

В настоящее время в российском сообществе наблюдается тенденция к переосмыслению значения культурного наследия в жизни Российского государства в целом и в пределах отдельных регионов в частности. В связи с этим особую значимость приобретает проблема сохранения археологических памятников, являющихся одними из немногих источников по древнейшей истории нашей страны, и больше всего подверженных возрастающей угрозе их разрушения под влиянием антропогенных факторов.

Благодаря активным урабанизационным процессам, происходившим в России на протяжении второй половины XX в., в настоящее время наша страна представляет собой высоко урбанизированное государство, где по материалам переписи 2010 г. доля городского населения составляет 73,7% от всего населения, а численность городских населенных пунктов достигла 2386 (1100 городов и 1286 поселков городского типа)[1].

В ходе урбанизации, претерпев количественные и качественные модификации, российские города не только стали центрами социально-экономического, политического и научного развития, но и важной составляющей культурной трансформации российского общества на пути его перехода от традиционного этапа к индустриальному. Особо важную роль в указанном процессе сыграли прежде всего исторические города и поселения, на протяжении длительного периода времени являвшиеся культурными центрами отдельных регионов «в единстве всех их регионально-этнических составляющих и их материальных, духовных и художественных проявлений»[2], в совокупности объединявшие территорию всего государства.

В настоящее время благодаря историко-культурной динамики развития России, протекающего в русле урбанистических тенденций и высокой концентрации в них культурных и научных учреждений, исторические города представляют собой не только социокультурное пространство особого типа – т.н. «городскую цивилизацию»[3], но и территории «в границах которых расположены объекты культурного наследия: памятники, ансамбли, достопримечательные места, а также иные культурные ценности, созданные в прошлом, представляющие собой археологическую, историческую, архитектурную, градостроительную, эстетическую, научную или социально-

[1] Официальный сайт Федеральной службы государственной статистики. [Электронный ресурс]. URL: http://www.perepis-2010.ru/results_of_the_census/results-inform.php (дата последнего обращения 28.09.12).

[2] Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. К 80-летию профессора Моисея Самойловича Кагана. Материалы международной научной конференции. 18 мая 2001 г. Санкт-Петербург. Серия «Symposium». Выпуск № 12. СПб., 2001. С. 198–199.

[3] *Каган М.С.* Культура города и пути ее изучения // Город и культура. СПб., 1992. С. 15–34.

«Древняя Уфа»[1] и т.д. Тем не менее, учитывая, что в нашей стране до сих пор «нет общегосударственных методик практического сохранения и использования археологического наследия ввиду решения этих вопросов лишь в структурах государственных органов охраны памятников истории и культуры, чья деятельность чаще всего рассматривается лишь с позиции узковедомственных структур, что соответственно определяет и методы охраны»[2] на сегодняшний день в регионе отсутствует четкая программа по решению данной проблемы.

Исходя из теоретических наработок и практических мероприятий по сохранению объектов археологического наследия известных в нашей стране, можно выделить несколько основных направлений связанных с ее разрешением в г. Уфе, наиболее важными из которых являются государственный учет и паспортизация археологических памятников расположенных в пределах города, контроль за соблюдением законодательства в области их охраны, сохранение и популяризация.

На территории Республики Башкортостан к настоящему времени выявлено более 3500 недвижимых объектов культурного наследия, 1161 из них поставлен на государственную охрану, в том числе 572 памятника археологии, 31 из которых включен в список недвижимых памятников федерального (общероссийского) наследия[3], около 40 из которых располагаются в пределах территории г. Уфы. Не смотря на то, что важным направлением охраны археологического наследия в том числе и в пределах городских поселений является формирование и ведение государственного реестра археологических памятников расположенных на территории региона, практика показывает, с момента их внесения памятника в список их охрана не начинается, а фактически заканчивается. Охраняется, собственно, не памятник археологии, а учетная единица, элемент списка[4].

Для решения этой проблемы возникает необходимость проведения работ прежде всего в области земельно-правовых отношений связывающих уфимские городские власти, являющихся собственником земли на которых располагаются археологические памятники и арендаторами использующими данные земельные наделы. Для того, что бы памятники археологии не выпадали из гражданско-правового оборота, их необходимо рассматривать прежде всего как особый юридический объект, имеющий не только свой паспорт, но и определенные территориальные параметры, включающие в себя как непосредственно занимаемую площадь – границы памятника, так и предполагаемую прилегающую зону охраны. Указанные территории, вымежеванные для каждого отдельного археологического памятника,

---

[1] *Мажитов Н.А.* Концепция заповедника-музея средневековой истории города Уфы // Вестник Академии наук Республики Башкортостан. 2009. Т. 14. № 4. С. 36–40.

[2] *Габдрахманова З.М.* Организация охраны археологического наследия на современном этапе // Вестник Томского государственного университета. 2008. № 306. С. С. 53.

[3] *Матвеева Л.Д., Алябева М.А. исторический* опыт охраны памятников археологии в республике Башкортостан // Вестник БИСТ. № 3 (7), сентябрь 2010. С. 125–131.

[4] *Габдрахманова З.М.* Указ. соч. С. 53.

должны быть не только внесены в земельный кадастр, но и получить в установленном порядке охранное обязательство, в котором будут прописаны законодательно установленные меры за их порчу или уничтожение, подписанное владельцем земельного надела или физическим лицом, руководителем той организации, которые предполагают его использовать в дальнейшем. Разумеется, при разработке таких охранных зон должны не только учитываться режимы их охраны и прописываться ограничения при планировании любых работ по использованию той или иной территории, но и должна определяться определенная система льгот владельцам или арендаторам земель, на которых расположены памятники (снижение арендной платы, оказание помощи при проведение определенных масштабных работ и т.д.) что бы заинтересовать их в сохранении археологического наследия.

Кроме работы по совершенствованию нормативно-правовой базы сохранения археологического наследия г. Уфы, требуется так же создание специальных и комплексных государственных программ регионального и муниципального уровней, направленных на решение указанной проблемы.

В условиях массовых строительных работ которые идут в настоящее время в Уфе, пристального внимания заслуживают, прежде всего, территории на которых уже в ближайшее время намечаются широкомасштабное строительство. Как свидетельствует практика, строительные организации зачастую начинают свою деятельность без проведения археологических изысканий на месте будущего строительства и без оформления специального разрешения. В связи с этим, для сохранения информации о ранних этапах истории и древней культуры на территории г. Уфы, с дальнейшим его использованием, можно проводить и без дополнительных бюджетных инвестиций, задействуя рычаги и механизмы законодательства об охране историко-культурного наследия, требующего проведения до начала земляных и строительных работ охранных археологических исследований попадающих под застройку участков культурного слоя, финансируемых за счет средств заказчиков нового строительства.

Данный опыт взаимодействия застройщиков (Национальный банк РБ) с одной и исследователей археологов (Отдел археологического наследия Южного Урала Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН) с другой стороны показал его эффективность и целесообразность. Археологическое наблюдение проводилось сотрудниками ИЭИ УНЦ РАН за строительными работами, проходившими в декабре 2012 – апреле 2013 гг. за Национальным банком в районе квартала ограниченного улицами К. Маркса (ранее ул. Александровская), ул. Пушкина (ранее ул. Почтовая и Голубиная), ул. Театральной (ранее ул. Соборная) и ул. З. Валиди (ранее ул. Фрунзе, ул. Ильинская). Вместе с тем, практика свидетельствует, что во время строительных работ проводимых без участия профессиональных исследователей, археологические памятники безвозвратно разрушаются. Так во время начального этапа строительства рядом со зданием по ул. Свердлова 37а были обнаружено кирпичные останки хозяйственного сооружения предположительно XIX в.,

однако к моменту прибытия специалистов Министерства культуры РБ весь выкопанный грунт был вывезен за пределы территории стройки.

В этой связи, рассматривая проблему сохранения археологических памятников и использования их культурно-исторического потенциала необходимо говорить прежде всего о комплексном проведение ряда мероприятий. Для прекращение разрушительной хозяйственной и строительной деятельности на территории г. Уфы как известных, так и на новых памятниках археологии необходимо в первую очередь их срочное исследование в полном соответствии с учетно-охранной документацией.

Следующий этап – прведение любой строительной, хозяйственной, сельскохозяйственной деятельности на территории памятников и на территории их сосредоточения с разрешения соответствующей службы по охране памятников, при обязательном участии находящегося в структуре этих служб археолога, определяющего допустимый характер деятельности.

При определении направленности развития г. Уфы по возможности исключать территории с памятниками археологии, а если это невозможно – до начала работ исследовать памятники, находящиеся на территории предполагаемого развития. Очень важно при выборе трасс дорог, продуктопроводов, инженерных сетей, сооружений и т.д. стараться избегать участков, имеющих памятники археологии. В случае невозможности – исследовать памятники и согласовать деятельность на этих участках с археологами и органами охраны памятников и т.д. Поскольку формирование представления о культуре исторических городов зачастую в основе своей носящей историко-краеведческое направление, построенное в основном на письменных источниках, не будет целостным без привлечения археологического материала, дающего представление о дописьменном периоде их истории.

В связи с этим, возникает необходимость его популяризации и адаптации через прямое включение объектов археологического наследия в современную культурную и музейную среду посредством организации деятельности разных типов историко-культурных заповедников, заказников, парков, создание охранных зон, организации открытых музейных экспозиций, экскурсий на памятники, и т.д. Предлагается создать систему объектов познавательного историко-культурного туризма как элемента туристической отрасли. Для этого необходимо создание инфраструктуры, обеспечивающей показ наиболее важных объектов, размещение и обслуживание туристов без нарушения территорий памятников и их охранных зон

Таким образом, говоря о сохранение археологического наследия г. Уфы можно выделить несколько основных направлений связанных с ее разрешением, наиболее важными из которых являются государственный учет и паспортизация археологических памятников расположенных в пределах города, контроль за соблюдением законодательства в области их охраны, сохранение и популяризация.

© Ахатов А.Т., 2013
© Камалеев Э.В.,2013

Сочинение Муин ад-Дина Натанзи составлено в 1413–1414 гг. на 11–12 лет раньше сочинения Шереф ад-Дина. Как дополнительный источник по истории Тимура оно чрезвычайно важно, так как заключает в себе факты, совершенно отсутствующие в других источниках[1].

Указанными выше авторами источники о Тимуре не исчерпываются. О жизни Тимура много написано у Хафизи Абру, Абд-ар-Реззака Самарканди и Мирхонда, знаменитых историков XV в., составивших сочинения по всеобщей истории. Из них Хафизи Абру при написании своего труда использовал, с одной стороны сочинение Низам ад-Дина, с другой – упомянутый выше безымянный источник на тюркском языке, на данных которого построена глава о Тимуре у Муин ад-Дина Натанзи.

Однако Хафизи Абру извлек немало таких сведений, которых совсем нет у Натанзи. В этом большая ценность главы о Тимуре Хафизи Абру. Что касается Абд-ар-Реззака Самарканди, так же как и Мирхонда, то оба они использовали Шами и Йезди и больше всего Хафизи Абру.

Таковы сочинения по истории Тимура, вышедшие из среды придворной тимуровской и тимуридской историографии и носящие апологетический характер.Наряду с ними имеются письменные источники, авторы, которых происходили из среды ни связанной с придворной жизнью Тимура и его преемников и имели полную возможность высказываться свободно.Среди этих источников, необходимо, прежде всего, отметить большой труд по истории Тимура, составленный на арабском языке Ибн Арабшахом, «Аджиб ал-макдур фи наваиб ал-Тимур» («Чудеса предопределения в событиях (жизни) Тимура»)[2].

Несколько слов из биографии Ибн Арабшаха сделают понятным характер его книги о Тимуре. Ибн Арабшах – араб по происхождению, родом из Дамаска, родился в 1388 г. 12-летним мальчиком он был взят в плен Тимуром и увезен в Самарканд.

Все виденное и пережитое в детские и отроческие годы предопределило его отношение к Тимуру, которого он ненавидел. К походам Тимура и его грабительской и захватнической политике он относился глубоко отрицательно, что сказалось на всей его книге, хотя Ибн Арабшах нигде не отказывает Тимуру ни в уме, ни в организаторском таланте, ни в военном гении. Книга Ибн Арабшаха в качестве своего основного источника имеет как личные наблюдения и воспоминания автора, так и рассказы современников Тимура, участников его походов, свидетелей многих его дел и событий его царствования.

Особенно интересно и ценно у Ибн Арабшаха описание тех фактов и событий из жизни Тимура, которые изложены у Н. Шами и Ш. Йезди. Сравнения описания событий в официозной историографии с критическим освящением Ибн Арабшаха часто помогает разобраться в том, как протекали они на самом деле и какое они произвели впечатление на современников.

---

[1] *Якубовский А.Ю.* Указ соч. С. 5.

[2] Из сочинения Ибнарабшаха // Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. СПб, 1884. С. 455–474.

Такая сравнительная работа полезна: дает нам право считать хотя бы формально достоверными факты, сообщаемые официозной историографией. Ибн Арабшах был образованным человеком, будучи в плену, он много путешествовал, побывал в Хорезме, Астрахани, Сараях, Крыму, изучил языки персидский, монгольский, а в Адрианополе – и турецкий.

Огромное значение для истории имеет известное посольство Руи Гонсалеса де Клавихо, отправленное ко двору Тимура в Самарканд, кастильским королем Генрихом III. Посольство выехало из Испании в 1403г. и вернулось на родину в 1406г. В Самарканде посольство провело значительную часть 1404г. Клавихо виделся с Тимуром несколько раз, говорил с ним, много слышал рассказов о нем лично, побывал в Самарканде и других городах в государстве Тимура. Все виденное и слышанное он записывал в форме дневника[1]. Рюи Гонсалес – тонкий и умный наблюдатель. Так же как Ибн Арабшах, он записывал не только им виденное, но и то, что ему приходилось слышать. Если Ибн Арабшаха можно еще упрекнуть в отрицательном отношении к Тимуру, то Клавихо этого нигде не проявляет.

Сочинения обоих этих авторов, представляющие особую группу свидетельств о Тимуре, являются ценнейшими источниками о его юности и молодых годах. Молчание о ранних годах Тимура, связано с тем, что он был разбойник с большой дороги. Извращать факты официозная историография не хотела, почему и предпочла первые 25 лет жизни Тимура вычеркнуть из его биографии. В качестве источника о молодых годах Тимура можно отметить еще русскую летопись[2]. Русская летописная историография была осведомлена как о событиях в Золотой Орде, политической жизни Средней Азии, связанных с деяниями царя Тимур-Аксака. Эти сведения имеют второстепенное значение, поскольку в них нет нового материала, сведения скудны и слегка искажены.

Кроме всего прочего необходимо указать сочинение Фомы Мецопского «История Тимура-Ланка и его преемников», где автор крайне негативно описывает Тамерлана, приписывая Тимуру факты, которые встречаются только у него, больше похожие на вымысел. Он называет Амир-Тимура не иначе как «поганым адским оборотнем». Автор подробно описывает походы на Кавказ, разграбление Армении, Грузии, Азербайджана. Сам автор – армянский священнослужитель[3]. В своем труде Фома освещает в основном внешнюю политику великого эмира Тимура, рассказывая о его войне с Шах-Мансуром, правителем Исфахана и Шираза, с Ахмедом Джалаиридом, султаном Южного Азербайджана и Ирака, а также с «царем Севера, владетелем русов и Азаха, по имени Тохтамыш»[4]. В столкновении двух правителей крупнейших государств автор вину возлагает на султана Турана: «А Тимур оскорбил его злым и подлым своим поступком». Что не подтверждается другими источниками.

---

[1] *Клавихо Р.Г.* Дневник путешествия в Самарканд: 1403–1406 гг. СПб. 1881.

[2] Повесть о Темир Аксаке // Памятники литературы Др. Руси XIV–XV вв. М., 1981.

[3] *Мецопский Фома* История Тимур-Ланка и его преемников / Пер. с древнеармянск. Баку, 1957.

[4] *Его же.* Тамерлан // Тамерлан: эпоха, личность, деяния. М., 1992. С. 359–360.

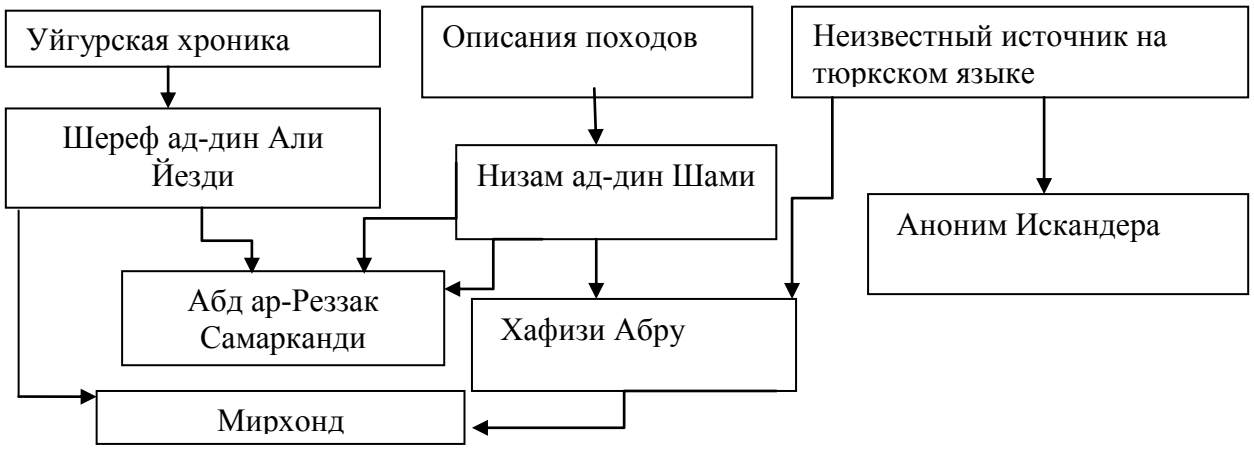
Армянский автор излагает любопытный сюжет, произошедший в ходе покорения Нагорного Карабаха, который не встречается в трудах других историков. Речь идет о сопротивлении войскам Тимура некого старшины Мартироса. Вот как описывает эти события Фома: «… старшина Мартирос, весьма храбрый воин из селения Когб, милосердный и добрый, ободренный могуществом бога нашего всемогущего Иисуса Христа, вместе с весьма мужественными и храбрыми юношами селения, поднявшись на гору Бардог, вступил с ними в большое сражение и спас всех верующих. И хотя они (войска Тимура) много воевали, но не могли взять эту гору. Впоследствии этот муж принял мученическую смерть от туркмена по имени Сахат, утопившего его в водах Араза тайком от людей»[1].

Он сообщает о разгроме и разорении страны Араратской Карби, области Котайко, об убийстве епископа области Тер-Ванакана, массовых убийствах христиан, которых, как утверждает Фома, подвергли пыткам и мучениям, Армянскую землю, по словам автора, превратили в пустыню.

Тимур был автором двух небольших трудов: «Мемуаров» («Мальфузат») и свода законов, озаглавленного «Установления» («Тузухат» или «Тузук-и- Тимур»)[2].

Огромную роль для политической и культурной истории времен Тамерлана играют в качестве первоисточника памятники материальной культуры, первоклассные постройки и их остатки, относящиеся ко времени Тимура–мечети, мавзолеи, ханаки, дворцы в Самарканде, Шахрисабзе, Туркестане. Нужно упомянуть светские и коранические надписи: даты построек, имена строивших зодчих, имена мастеров. В надписях можно встретить выражения, характеризующие представления Тимура о значении его власти, титулатуру, которые он применял к себе.

Таким образом, схему основных источников по истории Тимура можно представить следующим образом:



[1] *Мецопский Фома.* Тамерлан. // Тамерлан: эпоха, личность, деяния. М., 1992. С.361.

[2] Автобиография Тамерлана // Тамерлан: эпоха, личность, деяния. М., 1992; Уложение Тимура. // Тамерлан: эпоха, личность, деяния. М., 1992.

Следующим подтипом городской свадьбы является брачное торжество в крупном и среднем городе, что в данном случае будет рассматриваться на примере г. Йошкар-Ола. В этом подтипе сохраняется символическое сватовство, названия свадебных чинов, таких, как *саус, ончал шогошо удыр*, но при этом сохраняются только термины, а сами чины фактически выполняют роли свидетеля и свидетельницы на унифицированной свадьбе. Сценарий свадьбы выглядит следующим образом: жених отравляется за невестой, выкуп происходит по унифицированному сценарию и завершается символическим застольем у невесты и поездкой всех гостей, включая родителей невесты, в ЗАГС. Затем свадебная процессия отправляется на прогулку и на фотографирование, следом идет застолье в кафе/столовой или в доме жениха. Практически единичным случаем является участие в свадьбе *суан вате*; продолжает функционировать измененная в пользу русского варианта встреча молодоженов «хлебом – солью» (вместо традиционного марийского с блинами *мелна*, твороженником *туара* и маслом) родителями жениха.

Этническим компонентом остаются действие приглашенного марийского тамады и ритуал дарения, включающий в качестве подарка одежду – рубашки, платье, полотенца. В последнее время наметилась тенденция дарения на дорогих свадьбах свекрови современного платья с традиционными мотивами марийской вышивки. За последние годы модной тенденцией в ходе прогулки свадебной процессии после ЗАГСа стало посещение роддома с целью шуточного гадания на пол будущего ребенка. Также посещаются следующие городские точки: «Обелиск славы» и «Вечный огонь», памятник молодой семье, «Скамейка верности и любви», а также памятник святым Петру и Февронии. Одним из веяний гражданской свадебной моды стало развешивание замков с подписью имен молодоженов на ограде моста через р. Кокшага, ключ от которых выбрасывают в воду как символ нерушимости союза брачующихся[1]. В последние 20 лет в среде православных марийцев стало популярным в день гражданского оформления брака проводить также церковное венчание[2].

Иная стратегия поведения характерна для марийцев, уехавших на длительное проживание в крупные города России (Москва, Санкт-Петербург, Екатеринбург и др.) и мира. Свадебные обычаи своего народа не только перестают казаться им важными для исполнения, но и отрицаются, а брак, как правило, фиксируется стандартной гражданской церемонией[3].

Таким образом, городская свадебная обрядность не представляет собой однородного явления, и по тому или иному набору критериев выделяется несколько ее подтипов.

---

[1] ПМА. 2011–2012 г. Республика Марий Эл г. Йошкар-Ола, г. Козьмодемьянск, г. Волжск.

[2] ПМА. 2006–2011 гг. Республика Марий Эл Медведевский, Оршанский, Мари-Турекский, Парангиньский, Куженерский, Сернурский, Горномарийский районы.

[3] ПМА. 2006–2011 гг. Республика Марий Эл Медведевский, Оршанский, Мари-Турекский, Парангиньский, Куженерский, Сернурский, Горномарийский районы; ПМА 2012 г. г. Уфа, г. Самара, г. Казань, г. Москва, г. Санкт-Петербург.

Подтип I включает в себя все три цикла свадьбы. Он характерен для небольших городов, административных центров, таких как Волжск, Козьмодемьянск, Звенигово и др.. По своей структуре он наиболее приближен к традиционному, и уже в предсвадебном цикле включает в себя сватовство *ӱдырйӱктымашт* / *ыдырйӱаш*, которое является чисто номинальным, и вопрос о заключении брака уже давно решен. Вариативно остается проведение основного свадебного торжества, которое может проходить как в доме у родителей жениха, так в столовой/кафе, хотя второй вариант является более распространенным. Маршрут свадебного поезда изменился в соответствии с требованиями времени и помимо традиционных остановок стал включать поездку в ЗАГС и прогулку с фотографированием молодоженов.

Религиозное оформления брака сегодня не является обязательным элементом свадебном обрядности, и потому его наличие или отсутствие определяется исключительно желанием молодоженов и их семей.В малых городах отчасти сохраняется состав свадебного поезда в упрощенном варианте: свадебный поезд жениха *сӱан* включает главу свадьбы *сӱанвуй*, заместителя жениха кугу веҥе, посаженных родителей, *сӱан вате* и музыкантов, а в свадебном поезде невесты *почеш толшо* основными действующими лицами оставались посаженые родители и подруга невесты. Следующие критерии свадебный костюм и свадебный фольклор выделены условно. Эти составляющие, прежде всего, зависят от наличия на свадьбе *сӱан вате*. Если они присутствуют на свадьбе, то традиционный костюм и исполнение свадебных песен целиком зависит от местности проведения свадьбы, и праздничный костюм и фольклор будут соответствовать локальной традиции.

На городских свадьбах продолжают бытовать и некоторые устойчивые обрядовые элементы, такие как пирование родственников и гостей, благословение иконой перед отъездом свадебного поезда *сӱан* за невестой, обнесение гостинцами при встрече свадебного поезда в доме родителей невесты, прохождение женихом шуточных испытаний. Практически без существенных изменений сохранились обряды во время отъезда свадебного поезда из дома родителей невесты. По-прежнему проводится благословение перед отъездом родителями, троекратный обход свадебного стола, одаривание родственников невесты, выкуп приданого, обряд «плата за кормление грудью». Во время встречи невесты родителями (независимо в доме или в столовой/кафе) совершаются следующие обрядовые действия: одаривание родителей жениха и принятие ритуальной пищи, неотъемлемой частью марийской свадьбы остается одаривание родственников жениха. Послесвадебный цикл может включать в себя выпекание блинов на второй день свадьбы и одаривание. Что же касается послесвадебных взаимных визитов, то они утратили обрядовое сопровождение и хронологически не обозначены.

В ситуации крупных городов наблюдается серьезное сокращение традиционных свадебных элементов. Условно обозначим ее типом среднего и крупного города. Безусловно, главную роль здесь уже играют молодожены, которые в основном и определяют сценарий своей будущей свадьбы. Если в

условиях города они все же предпочитают играть свадьбу с традиционными элементами, то на предсвадебном этапе проводится сватовство *ӱдырйӱктымашт / ыдыйӱаш*. Особое значение придается подготовке к свадебному торжеству, которое включает проведение мальчишника / девичника, совместный выезд для покупки подарков родственникам жениха и невесты, вручение приглашений на свадьбу. Основное свадебное торжество проводится в столовой/кафе. Даже в условиях крупного города у марийцев сохраняются некоторые обрядовые действия, а именно проводится благословение перед отъездом свадебного поезда родителями невесты, встреча невесты родителями жениха, принятие ритуальной пищи, одаривание родителей и родственников жениха. В городе практически исчезли обряды послесвадебного цикла, за редким исключением выпекания блинов невестой на второй день свадьбы.

У восточных марийцев сценарий городской свадьбы очень схож, однако несколько отличительных черт позволяют выделить его в особый вариант. Главное отличие заключается в сохранении некоторых архаических традиций и приближенность к традиционному сценарию свадьбы. У восточных марийцев проходит малая свадьба в доме невесты, которая зачастую совмещает в себе и сватовство. Кроме того, придерживаясь традиционного сценария, жених, как правило, забирает невесту не из родительского дома, а из дома посаженых родителей *киямат ача* и *ава* или из «дома девичьих игр» *ӱдырмодмо пӧрт*, в качестве последнего может выступать квартира родственников или соседей. Обязательным элементом свадьбы также считается религиозное оформление свадьбы, которое выражается в прочтении молитвы.

На сегодняшний день даже в малых и средних городах свадьба представляет собой очень неустойчивое явление, функционирующее в зависимости от многих факторов: устойчивости родственных связей, территориальной близости села, осознание значимости традиции и др. Живучесть традиционных элементов во многом определяется глубокой убежденностью представителей среднего и старшего поколения в необходимости выполнения некоторых обрядовых действий как гаранта благополучной супружеской жизни молодых, что, впрочем, охотно принимается и исполняется молодежью. Поэтому нередко и в крупных городах свадьба может проходить по сценарию первого подтипа и, наоборот, в малом городе единичные свадьбы проводятся по сокращенному сценарию. В основной своей массе марийцы-горожане даже в новых для себясоциокультурных условиях сохраняют основные кульминационные обрядовые элементы традиционной свадьбы и ее региональные особенности. Тем не менее, современные городские условия (пространственная структура, занятость людей) не приемлемы для проведения свадьбы по традиционному сценарию, чем и вызваны хронологические сокращения и локализация основного свадебного торжества в общественных местах (кафе, столовая и т.д.). Немаловажным фактором трансформации традиционного церемониала и формирования новой обрядности является мощная тенденция к

унифицированию социокультурного пространства города под влиянием надэтнических явлений, таких как «мода», «попкультура» и т.д., а также непосредственно под воздействием искусственно созданной и навязанной в советскую эпоху «модели городской свадьбы», которая, однако, в настоящие время прочно вошла в современную семейную обрядность. Нельзя не учитывать также фактор роста абсолютных и относительных показателей межнациональных браков в условиях города и полиэтнический характер его социокультурной среды.

Несмотря на доминирующую тенденцию десакрализации общества, свадебная обрядность дохристианского религиозного пласта синкретизируется с гражданским институтом регистрации брака. В этом ключе свадебная и семейная обрядность являются связующим звеном между глобализирующимся российским обществом и этнической культурой народа. Свадебная обрядность может выступать в качестве способа сохранения и трансляции традиционной культуры марийцев и в какой-то мере служить индикатором ее адаптации к условиям современного мира.

© Белевцова В.О., 2013

Следующее посещение края состоялось уже через много лет в 1909г., когда для восстановления пошатнувшегося здоровья Черный во время летнего отпуска отправляется на лечение в деревню Чебени.

Поэт посетил Башкирию примерно в тоже время, что и Л.Толстой, и даже посвятил этому небольшой цикл стихов под названием «Кумысные вирши»[1]. Необходимо отметить, что Саша Черный был поэтом-сатириком с мировоззрением, в котором тяжелый, мрачный пессимизм (он был еврей по рождению, от которого отказались родители) сочетался с едким сарказмом, обращенным на окружающий мир. Его раздражало все, что он видел (что, однако, не мешало ему писать прекрасные рассказы для детей). Для него очень характерны стихи такого рода:

По степям бродил в печали:
Все коровник да репейник.
…И глупейшая ромашка?
О, дурацкая природа! и т.д.

К примеру, мучаясь от летней жары, свое кумысное лечение поэт описывает следующими словами:

Бессильно голову склоня,
Качаюсь медленно на стуле
И пью. Наверно, у меня
Хвост конский вырастет в июле.

Есть и «жесткие» строки в которых тем не менее можно увидеть быт башкирской деревни того времени и его обитателей:

В деревне мертво и безлюдно.
Башкиры в кочевье ушли,
Лишь старые идолы нудно
Сидят под плетнями в пыли,
Икают кумысной отрыжкой
И чешут лениво подмышки.

Интересно, что вслед за Толстым С.Черный также создает образ спокойной, безмятежной, статичной жизни башкирской деревни, изнывающей от жары и т.д. Где «мечеть выделяется в небе, коза забралась в минарет». Возможно, это было связано и с тем, что русские писатели, да и просто представители зажиточного слоя, посещали Башкирию главным образ в летние периоды, а за самим краем с конца XIX в. прочно закрепляется имидж известного (после Кавказа) и относительно недорогого места для лечения и отдыха. Большую популярность у обывателей в это время получает и собственно кумысолечение.

В духе «народнической» традиции описывает Черный и представителя местного духовенства, наделяя его явно негативными чертами. Он рисует его как льстивого и робкого человека, вдобавок по совместительству занимающегося еще и кумысным бизнесом:

[1] *Черный С.* Избранное. Смоленск: Русич, 2005. С. 119.

непохожие на здешних», где «как бы само время остановилось, точно не прошли еще века Авраама и стад его»[1].

Далее Черный, от своего лица, дает уже совершенно другой образ башкира – человека с тонкой, музыкальной душой, способного не только понимать, но и восхищаться чужой культурой:

И башкир, хозяин старый,
На раздольный звон гитары
Шепчет: «Больно караша!».

Следует отметить, что Саша Черный непосредственно общаясь с башкирами, наблюдая за их нравами, бытом, конечно, видел внешнюю неприглядность их существования, порожденную, прежде всего, резкой сменой образа жизни. Но были ли они действительно дикими и отсталыми? Любопытно, что в одном из своих рассказов («Первое знакомство») он, размышляя об отсталости русской деревни, писал: «Я не понимаю, отчего люди не умеют жить! Исторические причины, экономические причины, – очень хорошо. Но не только в них дело. Отчего бьют детей? Каталог общих мест показывает: от некультурности и тяготы жизни. Так-с. Отчего же у башкир не бьют? Та же некультурность, та же тягота. Не бьют же – сам видел»[2].

Последнее можно объяснить тем, что башкиры как военный и служилый народ вероятнее всего с ранних лет готовили детей к войне, соответственно в их системе воспитания не было места физическому насилию, чтобы не сломать и не подавить формирующуюся личность ребенка. В этом был глубокий смысл, ибо забитый с детства человек никогда не возьмется за саблю. Известно, что такая же традиция существовала и у кавказских народов, например, чеченцев. Во всяком случае, С. Черный глазами стороннего, чужого человека бесстрастно зафиксировал эту особенность из жизни башкир. Факт, который, видимо, не просто его удивил, но и надолго запомнился.

В ином качестве образ башкира запечатлен в произведениях А. Пушкина. Речь идет, прежде всего, о ставшем хрестоматийным образе башкира из повести «Капитанская дочка». К моменту пугачевского бунта, башкирский народ, пытаясь отстоять свою свободу, около двух столетий с интервалом 15–20 лет поднимал восстания против произвола царских властей. И скрупулезно собирая материалы для «Истории пугачевского бунта» Пушкин, конечно, знал о героической борьбе башкир. Поэтому его описания, касающиеся фактической стороны бунта, носят предельно реалистичный характер. Включая и такого рода: «Проходя мимо площади, я увидел несколько башкирцев, которые теснились около виселицы и стаскивали сапоги с повешенных»[3]. У молодого Гринева это вызвало благородное возмущение, хотя с точки зрения степных традиций они действовали по правилам войны и рассматривали их как законную добычу.

[1] *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание. Л., 1974. С. 557.
[2] *Черный С.* Избранная проза. М., 2005. С. 51.
[3] *Пушкин А.С.* Капитанская дочка. М., 2009. С. 72.

Кстати, во время Великой Отечественной войны снимать сапоги с мертвых было для наших солдат обычной практикой. Схожий момент описан у Б.Васильева в повести «А зори здесь тихие…» когда старшина Васков заставляет снять сапоги с убитой Гурвич, а на возмущение Осяниной зачем это делать, отвечает: «А затем, что боец босой, вот зачем», «О живых думать нужно: на войне только этот закон»[1].

Однако в данном контексте крайне интересно увидеть, каким перед нами предстает уже персонифицированный образ башкира-бунтовщика:

«Башкирец с трудом шагнул через порог (он был в колодке) и, сняв высокую свою шапку, остановился у дверей. Я взглянул на него и содрогнулся. Никогда не забуду этого человека. Ему казалось лет за семьдесят. У него не было ни носа, ни ушей. Голова его была выбрита; вместо бороды торчало несколько седых волос; он был малого росту, тощ и сгорблен; но узенькие глаза его сверкали еще огнем. «Эхе! – сказал комендант, узнав, по страшным его приметам, одного из бунтовщиков, наказанных в 1741 году. – Да ты, видно, старый волк, побывал в наших капканах. Ты, знать, не впервой уже бунтуешь, коли у тебя так гладко выстрогана башка»[2].

Даже из этого маленького отрывка можно понять, что Пушкин с большим сочувствием относился к вольнолюбивым башкирам. Что вполне объяснимо, поскольку он был не просто поэтом, а поэтом свободы, товарищи которого были непосредственными участниками событий на Сенатской площади. Кроме того, в этом была и дань европейской литературной традиции, с романтическим отношением к неравной борьбе народов против колониальной политики империй. При всем при этом Пушкин был к этому времени уже убежденным монархистом, человеком с консервативными взглядами на жизнь («прочнейшие изменения суть те, которые происходят от улучшения нравов, без всяких насильственных потрясений»)[3]. Его оценки участников бунта и самой смуты носят даже не монархический, а скорее этатистский характер.

Показательно также, что описывая плененного башкира, поэт, устами коменданта, ассоциирует его со «старым волком» побывавшим в капкане, или прямо сравнивает с пойманным зверем («Он оглядывался на все стороны, как зверок, пойманный детьми»). Однако главная ценность данного фрагмента в том, что в нем писатель сумел нарисовать не только правдивый портрет башкира того времени, но и передать, как нам кажется, одну из главных национальных черт башкирского народа – готовность жертвовать всем ради своей свободы, бороться до конца. Наверное, все-таки не случайно Пушкин в этом образе показал нам человека, у которого царские изуверы отрезали нос и

[1] *Васильев Б.* А зори здесь тихие… М., 2013. С. 56.
[2] *Пушкин А.С.* Указ. соч. С. 79.
[3] Там же. С. 83.

уши, язык, но даже превратив его в человеческий обрубок, не сломили его дух, не победили его («но узенькие глаза его сверкали еще огнем»)[1].

В целом нужно отметить, что если у Толстого и Черного Башкирия – это красивый, щедрый и благодатный край, место восстановления здоровья и т.д., то у Пушкина – скорее театр военных действий, необходимый фон для развития сюжета повести, в которой очень скупо даны описания окружающей природы. Такое же различие у писателей и в литературно-художественном восприятии коренного населения. Если у Пушкина башкиры выступают как некий символ мятежа, пример героической борьбы, свободы духа, то у Толстого, наоборот, башкиры и их жизнь это своеобразный идеал философского, отрешенного восприятия мира. Другими словами формирование этих двух образов имеет сугубо личный, индивидуальный характер, вероятнее всего, есть результат неосознанной авторской интерпретации.

Наконец образ башкира встречается и в произведениях современных писателей России. Пожалуй, наиболее характерным из которых является фигура молчаливого башкира по прозвищу «Батый» из популярного романа В.Пелевина «Чапаев и Пустота». Казалось бы, канувшие в лету времена башкирских восстаний, события советского периода, должны были изменить и образ башкира, или хотя бы смягчить его в художественном восприятии. Однако читая Пелевина, мы видим, что этого не произошло. Скорее, наоборот, автор, продолжая пушкинскую традицию, наделяет башкир брутальными, и даже иррациональными чертами. В этом можно убедиться по следующему сюжету:

«Башкир никак не отреагировал на мои слова; его глаза смотрели на меня без всякого выражения. Я сделал попытку обойти его, и тогда он шагнул назад, поднял винтовку и приставил штык к моему горлу.
Я повернулся и побрел назад. Признаться, в повадках этого башкира было нечто такое, что по-настоящему меня напугало. Когда он направил на меня штык, он ухватил винтовку, как копье, словно бы даже не догадываясь, что из нее можно выстрелить, и от этого движения повеяло такой дикой степной силой, что лежащий в моем кармане браунинг показался мне простой детской хлопушкой»[2].

Как видим: башкир в романе Пелевина – это уже прямое олицетворение архаики, воплощение некой иррациональной силы степной азиатской России, которая до сих пор остается неразгаданной и непонятой в глазах рационального европейского дискурса. Она угрожает и пугает как стихия, перед которой смешна и условна вся видимая мощь современности. Именно поэтому винтовка в руках башкира трансформируется в образ копья, против которого пистолет выглядит нелепой игрушкой. Аналогичный прием Пелевин использовал и в следующем сюжете: «Мы сели за стол. Башкир с подозрительной ловкостью открыл шампанское и разлил его по бокалам»[3]. Здесь ситуация приобретает крайне ироничный контекст, поскольку

[1] *Пушкин А.С.* Указ. соч. С. 72.
[2] *Пелевин В.* Чапаев и Пустота. М., 2012. С. 206.
[3] Там же. С. 128.

шампанское выступает как символ культурности, европейской утонченности, в то время как фигура башкира – «дикой и необузданной Монголии». То есть архаики, облаченной в формы Модерна. Это типичный для постмодернизма литературный прием антирационального, абсурдного смешения различных смыслов и символов, эпох и стилей.

Причины, способствовавшие такой интерпретации сложившегося еще в XIX в. образа можно объяснить следующим. Действие романа, точнее одной из его сюжетных линий, происходят в период революции и Гражданской войны, в событиях которого башкиры из народов Поволжья и Урала приняли самое активное участие. Более того, с началом Великой Отечественной войны боевые навыки башкирского народа были вновь использованы государством в виде кавалерийских частей, отважно сражавшихся против фашистских захватчиков. А сама война со временем была осмыслена обществоведами и философами в рамках теории столкновения цивилизаций, в которой евразийская Россия в очередной раз одержала победу над «немецкой» рациональностью Запада. Соответственно в данном контексте образ самой Евразии, в литературном плане, наиболее удачно можно было воплотить именно через образ народа-воина. Во всяком случае, естественно предположить, что работая над романом, автор опирался не только на традиции и образы, сложившиеся в отечественной литературе, но и на некоторые реальные исторические события указанного периода.

Данные стереотипы продолжают использовать и сегодня, причем, не только писатели, но и сами башкиры. К примеру, далеко не случайно, что для выступлений на ринге известный профессиональный боксер Денис Шафиков выбрал понятное и легко «считываемое» для массового сознания прозвище «Чингисхан», поскольку это имя - мировой символ, с которым ассоциируется степная Азия. Хотя и Батый, и Чингисхан – герои, прежде всего, монгольской истории и имеют косвенное отношение к башкирам, так же, как и к татарам, казахам, калмыкам и другим этносам тюрко-монгольского мира.

В завершении статьи можно сделать вывод о том, что к настоящему времени в русской художественной литературе сформировались два устойчивых образа о башкирах, которые трансформировались, изменялись в зависимости от исторических, социальных и политических условий. Большое влияние в ходе их создания оказало и мировоззрение того или иного автора. Первый образ связан с представлением о башкирах как о добродушном, веселом, доверчивом и гостеприимном народе. Живущим в гармонии с окружающим миром, склонным к философскому созерцанию. Как о непрактичном хозяине, равнодушном к стяжательству и накоплению материальных богатств. Второй – образ брутального, мятежного и свободолюбивого народа-воина, олицетворяющего собой силу и мощь Великой степи. Однако оба эти образа реалистичны и во многом являются отражением разных состояний башкирского этноса в тот или иной период российской истории.

© *Буранчин А.М.*, 2013

С самого начала РКСМ стремился установить свою монополию в молодежном движении многонациональной страны, наступая на только что оформившиеся национальные союзы молодежи (союз татарской молодежи «Берек», союз башкирской молодежи «Тулкын», союз чувашской молодежи и др.). Вопрос о национальных секциях в комсомоле впервые был рассмотрен на расширенном пленуме ЦК РКСМ 26–28 апреля 1919 г. В принятой на пленуме резолюции было указано, что «окраинные организации должны быть частью единого РКСМ». Пленум предложил создать, по примеру РКП(б), национальные секции для ведения работы среди молодежи и членов РКСМ, не владеющих русским языком. В то же время, опасаясь национализма и сепаратизма, пленум поспешил подчеркнуть: «Национальные секции РКСМ имеют целью культурно-просветительную работу на родном языке и являются частью Союза (как его местных организаций, так и в центре)»[1].

Весной-летом 1917 г. появились первые настоящие союзы татарской, башкирской, марийской, чувашской молодежи, самыми известными из которых были союз татарской молодежи «Берек» (Казань), «Общество мусульманской молодежи» (Оренбург), «Союз учащихся-мусульман» в Уфе, Троицке и в ряде поселков и селений, марийский «Союз учащихся» в Царевококшайске и др[2]. В Казани и Уфе появились центры, координирующие движение шакирдов и талибов – учащихся мусульманских учебных заведений. Наиболее значительной организацией учащейся татарской молодежи в Казани, пожалуй, и во всем Волго-Уральском регионе был союз татарской молодежи «Берек» («Единение»).

Первоначально союз «Берек» состоял из представителей учащейся и интеллигентской молодежи, но затем в союз потянулись и молодые представители среднего класса, а также рабочие и ремесленники. Программа и устав союза показывают, что «Берек» являлся безобидным культурно-просветительским объединением молодежи. Так, в программе значились следующие пункты:

1. Объединение всех учащихся-мусульман в один союз.

2. Совместное выступление за преобразование системы образования.

3. Борьба за возрождение и развитие национального самосознания и воспитания молодого поколения.

4. Изучение, сохранение и развитие национального языка, истории, литературы, музыки, искусства, вообще подъем духовной и материальной культуры и просвещения.

5. Изучение культуры других наций.

6. Изучение и использование исторического опыта социально-политических движений и учений с целью развития национального движения.

---

[1] *Масалимов Р.Н.* Национальные союзы молодежи России (1917-1929 гг.). Бирск, 1996. С. 32.

[2] Материалы к истории татарского комсомола. Казань, 1927. С. 6 (на тат.яз., арабский шрифт).

рассмотрения специальная комиссия из представителей Наркомпроса и Наркомнаца приняла 17 октября 1918 г. окончательный текст постановления Наркомпроса о школах для национальных меньшинств.

В нем провозглашается право на обучение всех национальностей, населяющих РСФСР, родному языку в единой трудовой школе и высших учебных заведениях. Вместе с тем в школах национальных меньшинств вводилось обязательное изучение того языка, на котором говорило большинство населения данной территории. Это имело важное значение, так как снимало многие недоразумения в отношении организации преподавания национальных языков в автономиях РСФСР. Национальные школы по-своему правовому, финансовому и административному статусам были поставлены в одинаковые условия с русскими школами. Важнейшим достижением Советской власти было создание и для нерусских народов школы II ступени, открывавшей реальный доступ к высшему образованию. Таким образом, была создана основа для дальнейшего развертывания культурной революции и просветительной работы среды многонациональной молодежи нашего региона.

На многолюдных митингах, собраниях, различных молодежных форумах с речами и докладами выступали видные деятели партии и государства, такие, как Л.Д. Троцкий, часто побывавший в нашем регионе, М.И. Калинин, посетивший Поволжье и Южный Урал на агитпоезде «Октябрьская революция» в 1919 г., Н.К. Крупская, побывавшая в Поволжье на агитпароходе «Красная звезда» в 1919–1920 гг. (Надежда Константиновна еще в 1898 г. была приговорена к ссылке на три года в г. Бирск Уфимской губернии, которая по ее просьбе была заменена нас. Шушенское Енисейской губернии, где отбывал ссылку Владимир Ульянов. Заканчивала срок ссылкиН.К. Крупская в 1900 г. в Уфе). Крупская, один из организаторов и кураторов РКСМ, специально изучала состояние культурно-просветительной работы среди нерусских народов Поволжья и Прикамья. В одиннадцатом дополнительном томе ее педагогических сочинений имеется уникальный в этом отношении документ – ее отчет о поездке и описание состояния политпросветработы среди татар, чуваш, мари, башкир, удмуртов[1].

Успеху культурно-просветительной работы способствовало появление в переводах на местные языки художественной и политической литературы. Но больше всего, конечно, для агитационно-пропагандистской работы комсомола важнейшее значение имела партийная и комсомольская печать на языках региона. К концу гражданской войны в Поволжье и на Урале все губернские национальные бюро РКП(б) издавали свои газеты. Начали выходить также газеты уездных бюро национальных секций РКП(б) – в Бирске, Бугульме, Елабуге, Мелекессе, Мензелинске, Троицке и т.д. Что еще более важно, появляются первые комсомольские периодические издания на языках народов края. В конце 1919 и в 1920 гг. вышли первые газеты – органы губернских бюро татаро-башкирских, чувашских, киргизских (казахских)

[1] *Крупская Н.К.* Педагогические сочинения в 10-ти томах (том 11, дополнительный). М., 1963. С. 729–757.

секций РКСМ. Более или менее регулярно выходили такие газеты, как «Кызыл яшьляр» («Красная молодежь») в Казани, «Коммунист яшьляр бяйнельмиляле» («Интернационал коммунистической молодежи) в Уфе, «Кызыл Шарэк яшьляре» («Молодежь красного Востока») в Уральске, «Яшьляр» («Молодежь») в Челябинске, «Яшь коммунар» («Юный коммунар») в Астрахани.

Комсомол имел феноменальную способность применять разнообразные формы, методы и средства политико-просветительной работы в среде многонациональной молодежи, направить юношей и девушек на путь своеобразного созидания, усвоения культуры, образования, просвещения, хотя бы специфическим образом, на сохранение национального языка и традиций, порвав с предрассудками и религиозным фанатизмом. Объективно в 1920-е гг. Советская власть и партия Ленина выбрали единственно верный вектор общественного развития.

В то время как Советская власть и первые коммунисты из ранее отсталых народов успешно решали социальные и национально-культурные проблемы, обеспечивали доступ молодежи к свободному труду, образованию, культуре, реакционные круги, захватив власть с помощью иностранных интервентов и шовинистов, обнажили свое подлинное лицо защитников помещиков, баев, ханов, мулл и попов. Далеко ходить за примерами не надо. Правительства Калмыкии и Алаш Орды в 1918–1919 гг. не только не открыли ни одной новой школы, а наоборот, закрыли все имевшиеся тогда светскиешколы, запретили вообще светское обучение, ограничили доступ детям неимущих слоев населения даже своим религиозным школам, установив высокую плату за обучение.

Можно сделать вывод, что национальные союзы молодежи, трансформированные в национальные секции единого в масштабе всей России союза – РКСМ, внесли весомый вклад в культурное и политическое просвещение юношества, молодежи и способствовали всестороннему развитию юношеского и молодежного движения в национальных регионах страны. Их деятельность напрямую была связана с поддержанием и дальнейшим развитием культурно-политических взглядов молодого поколения в Поволжье и на Урале под неусыпным контролем партии и комсомола.

© Валиуллина Э.Ф., 2013

УДК 902.24

Воробьева С.Л.

Историко-культурный потенциал археологического микрорайона горы Курмантау (по итогам работ 2011 и 2012 гг.)

В 2012–2013 годах силами Национального музея Республики Башкортостан и Научно-исследовательского центра «Наследие» в Гафурийском районе Башкортостана проводились археологические работы по обследованию горы Курмантау[1] и ее окрестностей. Целью работ явилось сплошное обследование горы Курмантау и ее окрестностей на предмет поиска новых памятников и определение общего историко-культурного потенциала региона.

Рассматриваемый микрорайон в ландшафтном отношении относится к лесостепи Южного Приуралья и примыкает непосредственно к горнолесной зоне Южного Урала. Участок приурочен к возвышенному правому берегу р. Белая. Размеры изучаемой территории – 7×3 км. Гора Курмантау – самая высокая возвышенность в округе в системе отрогов уральских гор высотой около 200 м (высотная отметка 261.6). Территория среднего течения правого берега р. Белая от места впадения в нее р. Бурлы на севере, до склонов горы Курмантау на юге покрыта увалисто-холмистыми возвышенностями, переходящими на вершине горы в относительно ровное плато. Юго-восточная и северная части[2] горы Курмантау залесены, а центральная часть обнажена и покрыта луговой растительностью. Леса были вырублены во время распашки в начале XX в.[3]. Под восточными склонами горы в XX в. существовала дер. Михайловка, от которой остались только разрушенная ферма, фундаменты домов и ямы от погребов. Берег реки представляет собой высокую террасу (до 20 м), разделенную оврагами. Именно на этой террасе сосредоточено большинство известных объектов культурного наследия.

Первооткрывателем археологических памятников на горе Курмантау и в ее окрестностях является уроженец дер. Михайловка краевед М.И. Касьянов, который в 1928–1929 гг. обнаружил три поселенческих объекта: «Курмантау Нижнее», «Курмантау Среднее» и «Курмантау Верхнее». На найденных памятниках он собрал значительный подъемный материал, который сейчас хранится в Национальном музее РБ[4]. Описание этих объектов вошло в Археологическую карту Башкирии[5].

В 1953–1955 гг. была организована башкирская археологическая экспедиция АН СССР под руководством А.В. Збруевой, Г.В. Юсупова и Т.Н. Троицкой, в ходе которой найдены новые объекты (Курмантаевское и

[1] Топографическое название – гора Михайловская, у местного населения получила название – Курман-Тау/Табынская/Жертвенная гора.

[2] Северная часть горы носит топографическое название «урочище Курмантау».

[3] *Юсупов Г.В.* Древнейшие поселения Гафурийского района // Башкирский археологический сборник. Уфа, 1959. С. 59.

[4] ОФ 296-300.

[5] Археологическая карта Башкирии. М., 1976. № 1250, 1252, 1253. С. 146-147.

стрелы[1], изделия в зверином стиле[2]. В фондах Национального музея Республики Башкортостан хранится коллекция бронзовых и железных предметов (455 ед.хр.), происходящих, с данного памятника[3]. Среди этих предметов есть бронзовые височные подвески пьяноборской и кара-абызской культур, обломки бронзовых котлов, обломки бронзовых гривен, заготовки бронзовых украшений (бляшки, подвески, обоймы и т.д.), бронзовые сплески металлов и железные ножи. Только эта коллекция свидетельствует о существовании на селище Курмантау мощного металлургического комплекса эпохи раннего железа.

В 212 г. на поверхности селища собран подъемный материал: венчик бронзового котла, бронзовый наконечник стрелы, железный стержень, бронзовый стержень, фрагмент бронзового ножа; железные предметы, ошлакованный слиток меди размером, бронзовый стержень с заостренным концом; фрагмент бронзового ножа; сплески металла, терочник из песчаника, венчик сосуда с примесью песка и талька в тесте, железный стержень – шило; бронзовая накладка с отверстием, подквадратной формы с закругленными краями и выпуклинами в центре, по краям орнаментирована точечными вдавлениями.

Осмотр площадки памятника показал, что за пределами определенной границы имеются многочисленные грабительские ямы, в которых, преимущественно и был собран подъемный материал. Поэтому, для определения границ культурного слоя были заложено двенадцать шурфов, из которых происходят 64 фрагмента керамики, представленной венчиками и стенками с примесью песка (75%), раковины (4,6%), песка и раковины (1,5%), дресвы и органики (9,3%), органики (4,5%), песка и органики (1,5%), песка и шамота (1,5%). Орнамент на сосудах представлен пояском насечкообразных вдавлений гребенчатым штампом по шейке сосуда. Керамика, преимущественно происходит из первого горизонта и относится к кара-абызской культуре эпохи раннего железа.

Бронзовые сплески металла, происходящие из подъемного материала, были отданы на спектральный анализ старшему научному сотруднику Уральского отделения Российской Академии наук С.А. Григорьеву (г. Челябинск), который сделал вывод о том, что на селище практиковалась металлообработка меди.

Таким образом, материалы, полученные в 2012 г. позволяют сделать вывод о том, что селище Курмантау являлось металлургическим комплексом в эпоху раннего железа. В эпоху раннего железа на памятнике занимались металлообработкой. Следов выплавки меди на данный момент не найдено.

---

[1] *Юсупов Г.В.* Археологические разведки в Башкирии // КСИИМК. Вып. 64. 1956. С. 88; *Его же*. Древнейшие поселения Гафурийского района // Башкирский археологический сборник. Уфа, 1959. С. 60. Табл. 1; НМ РБ. ОФ 4564.

[2] История Башкирского народа в семи томах. Т. I. М., 2009. Рис. 80. С. 237.

[3] Коллекция депаспартизирована, имеется только напечатанная на компьютере надпись «гора Курмантау, подъемный материал 2000-х гг.». Сейчас она принимается на хранение в фонды.

Памятник датирован Г.В. Юсуповым и А.Х. Пшеничнюком IV-III вв. до н.э.[1]. Коллекция 2012 г. не противоречит этой дате.

*Касьяновское городище (Курмантау-6, городище, Курман-Тау среднее, Курман-Тау городище)*открыто в 1928 г. краеведом М.И. Касьяновым и назван им «Курман-Тау Среднее»[2], расположено на мысовидном отроге возвышенности правого берега р. Белой (высотная отметка 261.6), на южном отроге западного склона горы Курмантау.тГородище исследовалось Г.В. Юсуповым в 1953 г., В.А. Ивановым в 1975 г., А.Х. Пшеничнюком в 1979 г. Раскопки городища показали, что культурный слой богат зольниками. Зольная полоса тянется непрерывно по всей границе памятника, обнажаясь лишь на западной стороне[3]. В центре площадки культурный слой беднее, чем на краю склонов. Г.В. Юсуповым раскопан один производственный комплекс и два очага. Керамический материал относится к кара-абызской, позднеананьинской культурам и гафурийскому типу эпохи раннего железа. Г.В. Юсупов датировал городище VI-IV вв. до н.э., а А.Х. Пшеничнюк – IV-III вв. до н.э.[4]. В 2012 г. произведен визуальный осмотр площадки памятника.

Курмантау-7, местонахождение выявлено в 2012 г., расположено на мысовидной возвышенности правого берега р. Белая, на западном склоне горы Курмантау, в 0,2 км к северу от городища Касьяновского городища.

На поверхности площадки мыса был собран подъемный материал: бронзовая выпуклая бляшка, овальной формы, ружейная пуля XVII-XVIII вв., бронзовый наконечник стрелы трехлопастной.

В целом, обнаруженные археологические предметы имеют прямые аналогии в расположенных рядом от местонахождения Курмантау-7 поселенческих памятниках (селище Курмантау-5 и городище Курмантау-6). На данный момент объект предварительно определен как «местонахождение».

*Курмантау-8, поселение*выявлено в 2012 г., расположено на высокой (12 м) коренной террасе правого берега р. Белая, в 180 м к северо-востоку от стоянки им. М.И. Касьянава. На площадке поселения и в обрыве берега собран подъемный материал: скребло для обработки шкуры[5] из песчаника, верхняя часть сосуда с орнаментом, с примесью крупнозернистого песка, стенки сосудов.

---

[1] *Пшеничнюк А.Х.* Новые материалы с поселений Гафурийского района. С. 81.

[2] АКБ, 1976. № 1253. С. 147.

[3] *Юсупов Г.В.* Древнейшие поселения Гафурийского района. С. 64.

[4] *Пшеничнюк А.Х.* Научный отчет о раскопках поселений в Гафурийском районе и разведках по трассе строительства железной дороги Ново-Мурапталово-Оренбург // НА УНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2а. Д. 36; *Его же.* Новые материалы с поселений Гафурийского района // Поселения и жилища древних племен Южного Урала. Уфа, 1983. С. 89.

[5] Определение кремневых предметов сделано к.и.н., с.н.с. отдела археологических исследований Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН В.Г. Котовым.

Судя по подъемному материалу (запесоченные стенки сосудов и орнамент на одной из стенок), вероятная культурно-хронологическая принадлежность поселения – кара-абызская культура эпохи раннего железа.

Курмантау-9, поселение выявлено в 2012 г., расположено на коренной террасе правого берега р. Белая (высота террасы 8 м), в 70 м к северу от поселения Курмантау-8.

На площадке памятника и в обрыве берега собран подъемный материал: верхняя часть, венчик и стенки сосудов с орнаментом и с примесью крупнозернистого песка в тесте. Подъемный материал датируется разным временем. Верхняя часть сосуда, орнаментируемая линиями и треугольными наколами относится к культуре курмантау эпохи финальной бронзы – раннего железа. Остальные фрагменты керамики относятся к кара-абызской культуре эпохи раннего железа.

Михайловское поселение (Курмантау-10, поселение) расположено на высокой (10 м) коренной террасе правого берега р. Белая, в 1,2 км к юго-западу от вершины горы Курмантау-5.

Памятник был обнаружен В.А. Ивановым в 1975 г. в ходе поисков стоянки Курмантау-2 (стоянка им. М.И. Касьянова) и назван им «Михайловское поселение»[1]. Информация о новом объекте не вошла ни в один реестр археологических памятников. В.А. Ивановым на площадке поселения было заложено 8 шурфов, один из которых расширен до раскопа площадью 24 м^2. В ходе работ обнаружена хозяйственная яма, нож ананьинского типа, костяное острие, фрагменты лепных сосудов гафурийского типа и кара-абызской культуры эпохи раннего железа. Верхней датой поселения В.А. Иванов считает IV в. до н.э. По мнению автора, раскопками 1975 г. культурный слой памятника полностью исчерпан[2]. В 2012 г. произведен визуальный осмотр площадки памятника, которая практически полностью разрушена поздними постройками дер. Михайловка.

Курмантау-11, местонахождение выявлено в 2013 г. При осмотре коренной террасы правого берега р. Белая между поселениями Курмантау-8 и Курмантау-9 обнаружено множество грабительских ям (около 160), в которых найдены бронзовые сплески металла, бронзовая поясная накладка, железный нож и обломки бронзовых и железных предметов. Для определения типа памятника рядом с грабительскими ямами было заложено три шурфа, из которых происходят поясной бронзовый крючок кара-абызской культуры и железный нож. На данный момент сложно определить тип памятника, поэтому оно предварительно было названо «местонахождение». Инвентарь датируется IV-II вв. до н.э. и соотносится с селищем Курмантау.

Таким образом, в настоящее время на горе Курмантау и в ее окрестностях известно 10 поселенческих объектов, которые датируются эпохой поздней бронзы (культура курмантау) и раннего железа (ананьинская,

[1] *Иванов В.А.* Указ. соч. С. 161.

[2] Там же.

кара-бызская культуры). Все памятники сосредоточены на локальной территории, ограниченной с запада правым берегом р. Белой, с востока и севера – отрогами горы Курмантау и болотистыми низинами левого берега р. Бурлы, с юга – поймой р. Белая. Размер участка – 7×3 км. При этом, сплошная разведка прилегающей территории не дала результатов.

При такой концентрации поселенческих памятников, одновременные им погребальные археологические объекты не найдены. Культурная принадлежность поселений свидетельствует о том, что в эпоху раннего железа на горе Курмантау существовал мощный металлургическим комплекс, притягивавший к себе кочевников Южного Урала, что способствовало формированию на базе смешения лесного и степного населений носителей кара-абызской культуры.

Учитывая топографическую особенность расположения памятников, их концентрацию на компактной территории археологические объекты на горе Курмантау и в ее окрестностях можно объединить в археологический микрорайон.

Заселение окрестностей горы Курмантау начинается вероятнее всего, в эпоху бронзы (II тыс. до н.э.). В дальнейшем, в эпоху раннего железа на этой территории появляется население, характеризующееся ананьино-шнуровой керамикой. Тесное соседство с кочевниками, обитавшими на противоположном берегу р. Белая (ближайшие памятники расположены напротив горы Курмантау – Нагадакские, Лекандинские курганы), приведшему к постепенному формированию кара-абызской культуры. Существование мощного металлургического комплекса на горе Курмантау способствовало заселению округи небольшими поселками, которые, вероятнее всего и обеспечивали металлургов питанием. По всей видимости, с угасание металлургического комплекса угасли и соседние поселения и городища. Основной его расцвет приходится на IV-II вв. до н.э.

Таким образом, археологические памятники горы Курмантау и ее окрестностей можно объединить в археологический микрорайон, подразумевая под этим понятием «группу археологических памятников, расположенных в пределах сравнительно ограниченного пространства, характеризуемого однородной природно-географической обстановкой в пределах этого пространства, которое можно рассматривать как экологическую нишу с устойчивой природно-географической обстановкой»[1]. Дальнейшее изучение данного микрорайона даст более подробную информацию о населении, обитавшем на этой территории в эпоху бронзы и раннего железа.

[1] *Матющенко В.И.* Археологический микрорайон в археологических исследованиях // Археологические микрорайоны Западной Сибири. Омск, 1999. С. 29

состоялось совещаниемежду представителями татарской общественности республики и представителями властей, посвященное обсуждению вопроса об открытиив республике татарского театра. Со стороны татарских объединений участвовали председатель ТОЦ М. Рамазанов, его заместитель А. Халим, ответственный секретарь К. Яушев, члены правления поэт Ф. Габдрахимов и Р. Хакимов, а так же председатель татарского клуба Н. Бадретдинов. Со стороны властей присутствовали инструктор ЦК КПСС А. Солодовников, заведующий отделом культуры Башкирского обкома Т. Сагитов, заведующий сектором межнациональных отношений и зарубежных связей Башкирского обкома КПСС А. Аринин[1] (позднее председатель движения «Русь», депутат Госдумы двух созывов).

Представители властей настаивали на том, чтобы татарский государственный театр, открытие которого требовала татарская общественность республики, был построен в г. Туймазы. При этом они исходили из следующих соображений: 1. В Туймазах проживает 30 тыс. татар 2. Вокруг города расположено множество татарских районов. 3. Вопрос с кадрами в этих условиях легче всего решить. Проблему жилья для сотрудников и здания театра также легко решаема.

Представители татарских объединений в свою очередь настаивали на строительстве театра в столице республики – г. Уфе. Их контраргументами в свою очередь послужили: 1. В Уфе проживает 350–400 тыс. татар (судя по всему учитывая помимо собственно самих татар – около 285 тыс. чел. и татароязычных башкир – *И.Г.*).Вокруг Уфы 30 районов с компактным проживанием татарского населения. 2. В городе Туймазы где никогда не было профессионального театра, не может быть и хороших кадров. 3. В Уфе около дюжины дворцов культуры стоят полупустыми. Плюс в городе-миллионникепроблему с жильем для работников театра решить также намного проще. 4. Организация театра в Туймазахстанет своеобразным форпостом на границе Татарстана и Башкортостана, затрудняющим культурный обмен между республиками и создающим препятствия для гастролей татарских театров Татарстана. К тому же наличие татарского театра в столице будет способствовать ее здоровой конкуренции с башкирским академическим театром[2].

Таким образом, татарское национальное движение выступало за открытие татарского театра в Уфе, так как считало что это будет еще одним положительным фактором в деле этнической консолидации татар республики, так как роль Уфы как этнополитического центра принятия решений касающихся судьбы республики, несомненно была выше чем любого другого города Башкортостана. В данном случае как мы видим вопрос обстоял таким образом – татарский театр нужен республике, этого никто не оспаривал. Весь вопрос состоял лишь в том, где его открыть. Причем речь в этом случае, шла только об одном театре, несмотря на

[1] *Халим А.* Гомеремнең ун көне (на тат яз.). Тольятти, 1996. Б. 86.
[2] Там же.

желание татарской общественности на их открытие в ряде городов республики. Очевидно, если театр открывался кактого хотели татарские объединения все-таки в г. Уфе, то в этом случае вопрос о театре в Туймазах или в любом другом городе республики закрывался автоматически. При этом, несомненно в интересах татар Башкортостана было наличие в республике ни одного, а по возможности нескольких учреждений подобного рода. В итоге Туймазинский государственный татарский театр был учрежден Постановлением № 78 Совета министров Башкирской АССР от 6 апреля 1990 г.[1], а на следующий год приказом того же Совмина Башкирской ССР № 205 от 29 августа 1991 года было постановлено открыть в городе Уфе государственный татарский театр «Нур»[2].

После официального приказа об открытии в Уфе татарского театра, остро встала проблема о его размещении. Одним из наиболее вероятных проектов было перепрофилирование нового кинотеатра на проспекте Салавата Юлаева. Активное участие в разработке будущего проекта принял участие и уфимский татарский культурный центр. Проектировщиком выступилинститут «Башкиргражданпроект»[3]. В 1999 г. состоялся переезд в новое здание. Тем не менее, работа по возрождению татарского театра продолжалась еще несколько лет, так как, несмотря на переезд театра в новое здание, строительство еще не было завершено. Поэтому артисты были вынуждены долгие годы ставить спектакли на малой сцене театра.

Необходимость завершения строительства неоднократно поднималась на первом и втором съезде татар Башкортостана в 1997 г.[4] и 2003 г.[5] соответственно. Наконец в июле 2003 г. вышел указ президента РБ «О дополнительных мерах по удовлетворению национально-культурных потребностей татарского населения Башкортостана»[6]. В одном из 4 пунктов этого указа значилось завершение строительства театра «Нур». Хотя исполнение указа предусматривалось в течении 2003–2004 гг., тем не менее лишь к началу 2008 г. здание татарского театра было полностью сдано к эксплуатации (в итоге единственный выполненный пункт этой программы), и на этом долгая эпопея с возрождением театра «Нур» закончилась.

Таким образом, татарский театр «Нур», насчитывающий более чем столетнюю историю, несомненно является национальным достоянием не только татар Башкортостана, но и всей российской культуры в целом, поэтому

---

[1] Официальный сайт Министерства культуры республики Башкортостан. [Электронный ресурс] // URL:http://minkult-rb.ru/subordinate-organizations/detail.php?ELEMENT_ID=142

[2] *Халим А*. Указ. соч. Б. 221

[3] Интернет сайт «Татарфакт». [Электронный ресурс] // URL: http://tatarfact.ru/?p=1072

[4] Резолюция I съезда татар Башкортостана // Из архива Конгресса татар Башкортостана.

[5] Резолюция II съезда татар Башкортостана 2002 г. // Из архива СООТ РБ.

[6] Указ президента РБ «О дополнительных мерах по удовлетворению национально-культурных потребностей татарского населения Башкортостана от 4 июля 2003 г. [Электронный ресурс] // http://zakon-region3.ru/1/32855/

того, в связи с тем, что медведь считался сыном бога Ена, охота на этого зверя происходила с соблюдением некоторых предписаний: сокрытие цели похода; сохранение молчания во время охоты; неназывание животного своим именем; после убиения медведя – вырывание, прежде всего, когтей и зубов[1].

Интересно, что часто «облик медведя» применяли как метод охоты на него. «Дед один 40 медведей убил. Если один раз задавил, обязательно еще придет. Мужик одевал медвежью шкуру, и ползает на корове, медведь думает, что это тоже медведь, идет к нему. А он его ножом зарежет…»[2].

Исследования показали, что многие коми-пермяцкие охотники мясо медведей не вводили в рацион питания. «Мясо продавал, в рубли продавал, у нас не едят [медвежатину] так, а ребята едят. У нас дед покойный старовер назывался. Он и зайца не ел. Зайца не ел потому, что нога как у собаки. Как у собаки ноги, потому и не ел. А медведя совсем не ели. Тоже говорил, что людей ест и все на свете. У нас лошадей не ели»[3].

Надо отметить, что медвежий жир использовался и в качестве средства нанесения порчи. «У меня мужик попросил медвежий жир, сказал, что на лекарство. А он дурак был. Он соседу, с которым вражда была, столбы ворот смазал медвежьим жиром. Корова близко к дому не подходит. Весь поселок ее мучили, в конюшню запирали»[4].

Итак, медведь считался неким тотемным животным, о чем также свидетельствует использование клыков на поясе вкачестве талисмана, лапы хранили в подполье. Клыки также зашивали в подушку для избавления от несчастий; золой от сожженных медвежьих зубов лечили собственную зубную боль[5].

Нами был изучен ряд обрядов, связанных со встречей лесного хозяина.

На основе многочисленных былин известного фольклориста В.В. Климова, исследователи пришли к выводу, что появлению образа лешего у коми-пермяков характерен неопределенный период времени. Он может появиться где угодно и в образе кого угодно – большого мужика, какого-нибудь зверя, животного и даже в образе женщины[6].

Коми-пермяцкие промысловики присваивали лесному владыке наименования описательного характера. Чаще всего употребляли слово «айпэл» (мужчина), однако с начала XX в. данный эвфемизм утратил свое значение[7]. Сегодня охотники округа используют слова и выражения с

А. 1927 г.р.

[1] Коми-пермяки и финно-угорский мир. // Материалы I Международной научно-практической конференции. Кудымкар, 1997. С. 336.

[2] ПМА 2004 г., Юсьвинский район, д. Якино, Маленьких М.А.1930 г.р., Маленьких А.А. 1927 г.р.

[3] ПМА 2007 г., Гайнский район, д. Шордын, Лунегов С.Н. 1927 г.р.

[4] ПМА 2007 г., Кудымкарский район, д. Б. Сидорова, Истомин А.С. 1929 г.р., Истомина Е.К.

[5] *Чагин Г.Н.* Народы и культуры Урала в XIX–XX вв. Екатеринбург, 2002. С. 149.

[6] *Коньшина Е.И.* Образ Лешего в понимании коми-пермяков // Наш край. Кудымкар, 1995. С. 125.

[7] *Конаков Н.Д.* Указ.соч. С. 184.

компонентом *вӧр* «лес»: *Вӧрдядь* (дословно *вӧр* «лес», *дядь* «дядя»)[1].

По воспоминаниям старожилов, леший заманивал промысловиков в свои владения, заводил в свой дом. Часто у входа в его дом или уже перед потчеванием, коми-пермяцкие охотники совершали крестное знамение, которое не позволяло попадаться в ловушки лесного хозяина[2].

Опросные сведения свидетельствуют о том, что гнев со стороны лешего, как правило, вызывался объективными причинами, чаще всего каким-либо нарушением норм промысловой морали[3]. Отметим, что наряду с лешим, приносящим зло, широко известен леший, помогающий охотнику. Надо заметить, что некоторые охотники «дружат» или «знаются» с ним. Таких охотников распознают по успеху в промысле или необычному поведению. Другим объяснением промысловой удачи охотника называются его магические знания, использование определенных «наговоров»[4].

Для того, чтобы понравиться лесному духу, коми-пермяцкие охотники относили в лес рыбный пирог, крепкое вино и клали все на выбранный определенно для этого случая пень. При этом произносили: «Слушай меня, Большой: я тебе – табак, ты мне – белок. Я тебе – грибной пирог, ты мне – зайцев и птицу». Говорят, добродушный кочевский мужик, отправляясь на промысел, угощал лешего самой сладкой постряпушкой, замешанной на масле и меде, – *тулом*[5].

Коми-пермяцкие охотники верили, что четырехглазые собаки, у которых на лбу есть два пятна – дополнительные глаза, замечают близкое присутствие лесного духа[6]. Следовательно, они выполняли охранительные функции. Исследования показали: на собственном опыте и в процессе наблюдений, у каждого охотника формировался набор табу-действий, которых он придерживался. Одним из самых строгих правил являлся запрет на прикосновение к добыче другого охотника. Таким образом, в ритуалах охотничьего промысла нами были выделены две группы кодов: вербальный и невербальный. Причем каждый конкретный ритуал может быть построен как на одном коде,так и на всех вместе. У нас есть достаточные основания говорить о существовании среди промыслового населения Коми-пермяцкого округа специального «тайного» охотничьего языка, в котором с помощью описательных названий обозначались как объекты промысла, так и некоторые явления непромысловой среды. Однако, культура охотничьего промысла постепенно теряет свою целостность и специфичность в силу того, что охота теряет свою значимость.

© Евдокимова О.В., 2013

[1] *Коньшина Е.И.* Указ.соч. 125.

[2] *Там же*. С. 126.

[3] *Конаков Н.Д.* Указ.соч. С. 189.

[4] *Голева Т.Г.* Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб., 2011. С. 84.

[5] *Коньшина Е.И.* Указ.соч. С. 126.

[6] *Чагин Г.Н.* Этносы и культуры на стыке Европы и Азии. Избранные труды. Пермь, 2002. С. 5.

УДК 392.311+347.61. 61/.64

Егоров Д.В.

Деятельность волостных судов в регулировании семейно-бытовых отношений чувашей*

Великие реформы 60–70-х гг. XIX в. стали важным шагом на пути к ликвидации многовековой системы общественно-экономических отношений в России, развитию капитализма и модернизационных процессов в стране. Особое место в ряду этих преобразований занимает крестьянская реформа 1861 г., предоставившая людям общегражданские права и личную свободу. Она ввела и систему волостного крестьянского судопроизводства, основанного на нормах обычного права. Являясь судебным институтом, регулирующим правоотношения сельских жителей, волостной суд, наряду с разнообразными юридическими спорами между крестьянами, разбирал и семейно-бытовые проблемы.

Настоящая статья посвящена исследованию регулирования волостной юстицией личных и имущественных семейных споров чувашей во второй половине XIX – начале XX в. Источниковой основой работы стали судебно-следственные материалы волостных судов Казанской и Симбирской губерний, находящиеся в Государственном историческом архиве Чувашской Республики, Государственном архиве Республики Марий Эл, Государственном архиве Ульяновской области, а также фонд профессора Н.В. Никольского Научного архива Чувашского государственного института гуманитарных наук.

Чувашская семья являлась консервативным и замкнутым социальным институтом. Отношения в семье базировались на уважении старших младшими, родителей детьми, мужчин женщинами. Народный обычай запрещал посторонним вмешиваться в личное семейное пространство. В связи с этим различные неурядицы и коллизии урегулировались на семейном совете или единолично главой семьи – как правило, старшим мужчиной в доме. Однако с развитием капиталистических отношений, совершенствованием законодательства, демократизацией крестьянского социума и определенной трансформацией правосознания во второй половине XIX – начале XX в. члены семьи для достижения социальной справедливости и защиты от личных и имущественных притеснений нередко стали обращаться к официальной судебной инстанции – волостному суду.

Следует отметить, что волостные судьи, являясь выборными представителями крестьянского сословия, прекрасно понимали важность сохранения мирной обстановки как в общине, так и в отдельно взятой семье. Поэтому они стремились примирить тяжущихся, возместив пострадавшей стороне ущерб, урегулировать проблемы по обычаю, совести и справедливости, хотя и не всегда успешно. Семья в их понимании должна была быть счастливой, крепкой и экономически самостоятельной.

* Работа выполнена при поддержке РГНФ. Проект 13–11–21006 а(р).

Как сельские сходы, так и волостные суды в случае непослушания детей, отказа их кормить и ухаживать за престарелыми родителями, как правило, принимали решение в пользу старшего поколения. В 1886 г. в Козьмодемьянский волостной суд Козьмодемьянского уезда Казанской губернии крестьянами д. Сосновка Данилой Ефимовым и Прасковьей Никитиной был подан иск о принуждении к совместному проживанию на родного сына Герасима Данилова, который, согласно показаниям родителей, отделился со своей супругой от отеческого дома без их разрешения и перестал выделять средства на пропитание. Во время судебного заседания Г. Данилов заявил, что был выгнан из дома отцом и матерью и, несмотря на это, не возражает жить совместно с ними. Суд обязал сына немедленно соединиться в одну семью с родителями и кормить их в старости[1].

Приведем другой пример. В 1891 г. крестьянка д. Матькасы Цивильского уезда Казанской губернии Авдотья Петрова подала жалобу на своего сына Андрея Леонтьева, который отказывался кормить ее, а также просила взыскать с него 3 руб. на пропитание. Шибылгинский волостной суд Цивильского уезда, разобрав все обстоятельства дела, предоставил истице право проживать у сына, а также обязал Андрея Леонтьева кормить свою мать, в случае же отказа – взыскивать с него в пользу матери 1 руб. 50 коп. ежемесячно[2]. Изучение приговоров волостных судов по вопросам взаимоотношения детей и родителей показывает, что важной составляющей крестьянского правосознания и мировоззрения являлась должная забота отделившихся сыновей о своих родителях, достойное почитание отца и матери в старости.

Сами дети редко жаловались в волостные органы управления. Как правило, подобные обращения не приносили желаемых результатов. Волостные суды старались примирить детей с родителями[3]. Но были и исключения. Так, за нанесение побоев крестьянином с. Штанаши Курмышского уезда Симбирской губернии Степаном Еремеевым своему 12-летнему сыну Алексею Зотову обидчик был подвергнут аресту на три дня[4].

В чувашской традиционной семье мужчина олицетворял семейного судью. Он распоряжался собственностью, за исключением приданого супруги, распределял работу, разбирал внутрисемейные разногласия, нес ответственность перед общиной и администрацией за поведение своих членов семьи, назначал санкции за совершение проступков. Муж имел полную власть над женой, что выражалось в ее повиновении и послушании[5]. Волостной юстиции, представленной крестьянами, были характерны такие же обычно-правовые воззрения на семейные отношения. Жалобы в

[1] Государственный архив Республики Марий Эл (далее ГА РМЭ). Ф–60. Оп. 1. Ед. хр. 74. Л. 22 об.–23.

[2] Государственный исторический архив Чувашской Республики (далее ГИА ЧР). Ф. 131. Оп. 1. Д. 1. Л. 130 об.–131.

[3] Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (далее НА ЧГИГН). Отд. I. Ед. хр. 154. С. 302; Ед. хр. 174. С. 274.

[4] ГИА ЧР. Ф. 47. Оп. 1. Д. 6. Л. 18 об.–19.

[5] НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 181. С. 164; Ед. хр. 215. С. 361.

волостные правления на жестокое обращение с женами часто были безрезультатными[1]. Однако если мужчина прогонял свою супругу вместе с ребенком из дома, то в случае обращения последних в волостной суд он вставал на сторону жены с ребенком – обязывал принять выгнанных обратно либо назначал ежемесячное взыскание с мужа на пропитание[2].

В 1871 г. в Янгильдинском волостном суде Козьмодемьянского уезда Казанской губернии разбиралось необычное дело по иску крестьянки д. Малые Торханы вдовы Анны Григорьевой о взыскании денег с крестьянина д. Чалымкасы Терентия Егорова за четыре месяца домашней и полевой работы в качестве гражданской жены ответчика. В ходе проведения судебно-следственных действий оказалось, что Т. Егоров пригласил жить А. Григорьеву с двумя взрослыми дочерьми в свой дом, обещав жениться на ней. Однако по истечении четырех месяцев совместной жизни он передумал вступать в брак и выгнал ее из дома, объяснив это нерадивостью женщины к хозяйству. Внимательно изучив все показания, судьи признали Т. Егорова виновным, однако вместо требуемых 24 руб. (по 2 руб. за каждый месяц женщине и дочерям) постановили взыскать лишь 4 руб. 50 коп., считая по 1 руб. 50 коп.за три действительных месяца работы. Истица, в отличие от ответчика, осталась недовольной судебным решением[3].

Нередки были случаи судебных разбирательств по имущественным спорам. Так, в 1884 г. Алымкасинский волостной суд Чебоксарского уезда Казанской губернии разбирал иск крестьянина д. Тоскинеево Федора Ларионова о взыскании 5 руб. с родного брата Терентия за «изломанный и употребленный на топливо своей избы» сарай. Истец попросил удержать своего буйного брата в волостном правлении на один день, чтобы успеть перевести к себе домой остатки хозяйственного строения. Выяснилось, что ответчик действительно разрушил сарай в связи с отсутствием дров для топки избы. Волостной суд постановил взыскать исковую сумму[4].

Определенный интерес представляют споры, возникавшие в крестьянской среде по поводу приданого. Несмотря на то, что обычное право признавало его неотчуждаемой собственностью невесты, супруги, иногда арбитром в решении вопроса становился волостной суд. После смерти жены при отсутствии детей часть приданого возвращалась родным невесты, а часть – мужу. При наличии ребенка приданое оставалось дома в пользу него, а также супруга. Если после смерти жены приданое было растрачено, то его стоимость старались взыскать через волостной суд[5]. В 1911 г. в Больше-Тархановском волостном суде Симбирского уезда Симбирской губернии рассматривалось дело, связанное с приданым. Крестьянка с. Кошки-Новотимбаево Буинского уезда Евдокия Козлова выиграла иск у деверя и

[1] *Магницкий В.К.* Этнографический очерк преступлений и проступков во 2–ом (следственном) участке Чебоксарского уезда // НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 517. Л. 394.

[2] ГИА ЧР. Ф. 134. Оп. 1. Д. 363. Л. 1; Ф. 138. Оп. 2. Д. 1. Л. 51 об.

[3] ГА РМЭ. Ф–68. Оп. 1. Ед. хр. 189. Л. 74–75.

[4] ГИА ЧР. Ф. 575. Оп. 1. Д. 8. Л. 7 об.–10.

[5] НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 181. С. 163; Ед. хр. 285. С. 306.

свекрови, уроженцев д. Тайба-Таушево Симбирского уезда, возвратив себе имущество, входившее в приданое при выходе замуж: 15 голов скота и овечью шерсть. Судебная тяжба произошла по причине семейного разлада после смерти мужа Е. Козловой и ее насильственного выселения из дома[1].

Как свидетельствуют источники, разногласия между родственниками по поводу семейного раздела, как правило, разрешались внутри семьи. Раздел производил глава семьи, общество в это дело не вмешивалось[2]. Мир участвовал в семейных разделах лишь тогда, когда члены семьи сами полюбовно не могли разрешить проблему или раздел был проведен не по справедливости. Приговор сельского схода в этих случаях практически всегда исполнялся[3]. Сыновья обычно не обращались в официальный суд, даже если они отделились без собственности, да и общество осудило бы данный поступок[4]. Если же все участники раздела хотели получить определенную собственность, например избу или лошадь, то дело доходило до разбирательства в волостном суде[5].

С целью предотвращения ссор между наследниками при дележе глава семьи оставлял завещание, которое в крестьянском правосознании всегда воспринималось справедливым и беспрекословным. Письменное завещание всегда исполнялось. Споры, возникавшие при исполнении духовных завещаний, разбирались волостным судом. Суд редко признавал словесные распоряжения в качестве доказательства причастности к собственности. Он требовал подтверждений от свидетелей[6].

Словесное завещание главы семьи, высказанное перед его смертью, должно было выполняться в точности, о чем давали обещание отцу будущие наследники. Однако в действительности, как только дело доходило до раздела имущества, разногласия членов семьи по поводу наследства часто приводили до разбирательства в волостных правлениях и судах. Вместе с тем решение волостного суда, по мнению известного этнографа и юриста В.К. Магницкого, долгое время проработавшего в должности судебного следователя Чебоксарского уезда, зависело от количества спиртного и денег. Следствием несправедливого вердикта являлись побои и кражи отчужденного имущества[7].

В архивных фондах волостных судов встречаются и дела о причинениях вреда здоровью, в которых участниками процесса были родственники. Так, крестьянка д. Копань Козьмодемьянского уезда Фекла Егорова обратилась с жалобой в Козьмодемьянский волостной суд в связи с причинением ей побоев свекровью Авдотьей Самсоновой и ее дочерью Настасьей Николаевой. 16 июня 1885 г. суд, разобрав обстоятельства дела, выслушав показания свидетелей, постановил подвергнуть виновных аресту

---

[1] Государственный архив Ульяновской области. Ф. 240. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 83 об.–85 об.
[2] НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 204. С. 246; Ед. хр. 154. С. 303.
[3] Там же. Ед. хр. 174. С. 236–237, 642.
[4] Там же. Ед. хр. 213. С. 18–19.
[5] Там же. Ед. хр. 181. С. 174–175.
[6] НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 156. С. 65–66; Ед. хр. 285. С. 323.
[7] *Магницкий В.К.* Этнографический очерк преступлений… Л. 397.

УДК 159.99+377/378

Ибрагимов Д.И.

Ценностные установки учащейся молодежи сельских территорий в выборе будущей профессии

Выбор профессии – очень важный и судьбоносный шаг для учащейся молодежи. Выбор учебного заведения для профессионального образования весьма широк: начиная от учебных заведений начального профессионального образования и до высших учебных заведений.

Следует отметить, что за годы реформ и модернизации в сфере профессионального образования произошли огромные изменения. Многие учебные заведения начального профессионального образования (НПО) объединились со средне специальными учебными заведениями (ССУЗ), колледжи и техникумы в процессе оптимизации также объединяются и реорганизуются в многопрофильные средне специальные учебные заведения профессионального образования и т.д.[1]

На уровне высшего образования также есть существенные изменения. Результатом «Болонского процесса» стало то, что по многим направлениям и специальностям установлено двухуровневая система подготовки: бакалавр и магистратура. Но, несмотря на это, подготовка по уровню «специалитет» все еще сохраняется. Таким образом, для молодых людей в настоящее время существует большой выбор направлений, профессии, и специальностей. Здесь также важную и значимую роль играет единые государственные экзамены (ЕГЭ).

У выпускников школ есть возможность сдавать документы не только в одно учебное заведение, а сразу в несколько. И в дальнейшем выбрать подходящее и желаемое учебное заведение по уровню, направлению и форме обучения. Еще один положительный момент в том, что, например, если ученик помимо обязательных предметов выбрал по желанию другие, у него есть больше возможностей, шансов и вариантов поступить учится. Например, выпускник помимо обязательных предметов сдал, допустим, такие школьные предметы, как биология, химия, физика, история, обществознание, информатика и т.д. В этом случае он может выбрать для себя направление и профильное учебное заведение, абитуриент на основе результатов ЕГЭ может подавать документы, допустим как в медицинский ВУЗ, так и в технический, гуманитарный и т.д. В данном вопросе многое зависит от качества и уровня школьного образования выпускника, от его желании и амбиций.

Также существует большой выбор уровня профессионально образования и подготовки. Приведем простой пример: на ветеринарного врача можно учиться как в аграрном или сельскохозяйственном ВУЗе, так и в

[1] *Валиева А.И.* Перспективы молодежи села в системе непрерывного образования // Сельская молодежь: проблемы и перспективы развития: Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 2010. С. 48.

профильном среднем специальном учебном заведении, или, по-другому, в колледже или техникуме. В данном случае выбор уровня зависит только от абитуриента, от его возможностей, уровня и качества знаний.

Успешно практикуется система поэтапного получения образования среди молодежи по принципу «НПО – ССУЗ – ВУЗ». Такая система в большей степени практиковалось в советскую эпоху, но и в наше время она также действует. В этой системе есть много положительных сторон: качественное и количественное получений знаний, умений, навыков, конкурентоспособность на рынке труда и востребованность[1].

Форма обучения – важная составляющая в профессиональном образовании молодежи. Как известно, существуют две основные формы: очная – наиболее популярная и эффективная, заочная – выбирают те, кто совмещает работу, семью и учебу. В последние годы с развитием IT-технологий и коммуникаций в сфере образования внедрили дистанционную форму обучения, которую применяют в большей степени негосударственные учебные заведения.

Рассматривая молодежь в целом как социально-возрастную группу общества и необходимость выбора ею будущей профессии, стоит обратить внимание и делать акцент на такую группу молодежи как «сельская молодежь», или «аграрная молодежь», или «молодежь сельских территорий». Сельская молодежь – это молодые люди от 14 до 30 лет проживающие в сельской местности, в деревнях и поселках (правда, некоторые исследователи к молодежи относят сельских жителей от 15 до 30 лет[2]). Главная особенность и отличие сельской молодежи от других территориально-социальных групп молодежи заключается в следующем:

1. Культурно-коммуникативная обособленность и автономность – село как населенный пункт, как правило, отдален от города как от центра и источника культурного многообразия. Следовательно, в сельской местности культура обособлена, специфична и ограничена. Но, тем не менее, современные сельские жители, особенно молодежь, «идут в ногу со временем» и современная сельская жизнь в коммуникативном плане не отстает от городской. В сельской местности центрами и учреждениями культуры, как правило, являются сельские дома культуры, библиотеки, местные музеи в составе сельского клуба или школы. В данном сравнении село уступает городу в том плане что в городах есть учреждения культуры, развлекательно – досуговые центры, кинотеатры, парки культуры и отдыха, спортивные комплексы и центры и т.д.

2. Ограниченность или отсутствие досуга и досуговых учреждений – в сельской местности досуговая деятельность сильно ограничена, однообразно или совершенно отсутствует, в зависимости от сельской местности. Спортивные секции, занятия и кружки если даже и действуют, то в

[1] *Гаязов А.С.* Образование в республике: инвестиции в человека и будущее региона // Башкортостан уkытыусыhы. 2012. № 9. Б. 6–7.

[2] *Зиятдинова Ф.Г., Кучаева Е.И.* Российское село в рыночных условиях. М., 2008. С. 66.

рамках местной школы или клуба, или организуются местными активистами – самоучками. Творческая самодеятельность также ограничивается местными учреждениями культуры, сельскими клубами или внешкольными занятиями. Основная проблема досуга как деятельности заключается в отсутствии кадров, специалистов в этой области. В селах центрах муниципальных образований досуговая деятельность и культурная жизнь более развита и многообразна, так как статус районного центра – села, того требует.

3. В сельских образовательных учреждениях – в школах, учебные программы непосредственно ориентированы и упрощены для сельских школьников. Главная особенность учебной программы в сельской школе заключается в упрощении материала, в отсутствии углубленного изучения отдельных предметов, языков.

4. Активное трудовое воспитание молодежи – преимущественно в селах и деревнях основное занятие, хотя и не последнее, это сельское хозяйство, личное подсобное хозяйство. Сельской молодежи с самого раннего детства прививается любовь и уважение к труду как главному в жизни. Стоит заметить, что за последние годы в сельской местности по тем или иным причинам ликвидировались или реорганизовались в частную собственность совхозы, колхозы, сельхозпредприятия, где рабочим потенциалом была молодежь. С другой стороны в нынешней благоприятной экономической обстановке в селах и деревнях многие создают и успешно ведут свой бизнес, хозяйства в форме ИП, ЧП, ЛПХ, К(Ф)Х, что положительно влияет на общий уровень жизни людей и села.

В целом для молодежи сельской местности есть все необходимые условия для жизни, работы и развития, хотя эти условия и отличаются от городских. Как было сказано, молодежь в селе живет, работает, учится в школах. После окончания школы у многих молодых людей возникает вопросы и противоречия: устроится на работу в селе или уехать на заработки, поступить учиться или остаться в сельской местности. Именно с поступлением в учебные заведения у выпускников возникают трудности выбора и определения.

С одной стороны, ЕГЭ дает равные возможности и шансы как для выпускников городских школ, так и для сельских. Здесь определяющую роль играют уровень и качество знания школьной программы, и, что не маловажно – желания и амбиции самих выпускников. Имея ввиду желания и амбиции и выбор будущей профессии выпускников сельских школ, мы подразумеваем собирательное понятие «ценностные установки» или «ценностные аспекты» в выборе будущей профессии. Говоря о ценностных аспектах, мы понимаем приоритет выбора, первостепенность и второстепенность, престиж и моду[1].

[1] *Мәсәлим Рияз*. Хәҙерге йәштәрҙең ҡулланыу тәртибе: (Ҡыҫҡаса социологик күҙәтеү) // Йәшлек. 2013. 28 июнь. № 49 (Й-25). Б. 4.

специализации востребованы не только в сельском хозяйстве, но и в городах. Таким образом, выбирая рабочую специальность, молодые люди выбирают универсальность и возможность трудоустройства как в селе так и в городе.

В средние профессиональные учебные заведения сельские выпускники поступают на те профессии, которые по уровню подготовки выше чем начальные профессиональные. В ССУЗы молодые люди поступают с расчетом на то, что если не получится трудоустроиться в городе, то будет возможность устроиться в сельской местности. В этом случае актуальны такие профессии и специальности как фельдшер скорой помощи, инженеры-лесничие, ветеринары и зоотехники, инженеры в сфере ЖКХ, бухгалтеры и делопроизводители, специалисты-работники культурно-просветительской деятельности и т.д.

Высшее образование получает те молодые люди, которые в дальнейшем планируют остаться в больших городах, те, кто желает сделать карьеру. Среди бывших выпускников сельских школ, есть и те, которые после получения высшего образования, поступают в аспирантуру, те, кто хочет связать свое будущее с наукой. Среди молодежи есть и те, кто после обучения в ВУЗе возвращаются на работу в села и деревни. Как правило, это дипломированные учителя, которые желают работать в сельских школах; специалисты аграрной отрасли и лесного хозяйства: агрономы, зоотехники, инженеры разных направлений. В последнее время в сельскую местность привлекаются по специальным программам молодые врачи – специалисты, компетентные работники сферы здравоохранения[1].

Опираясь на все вышесказанное, можно сделать определенные выводы и итоги. В целом сельская молодежь живет в хороших условиях и активно развивается. Конечно же, как одно из условий развития молодежи выступает само село как населенный пункт, как территориальная единица. Чем оно развито, тем и лучше для социализации и развития молодежи как группы. В плане образования аналогично: если школа с хорошей материально-учебной базой, тем лучше для учебного процесса, получения знаний и выбора в будущем профессии.

Немаловажную роль играют специальные государственные программы – программы по привлечению молодых специалистов в сельскую местность для развития, обновления и совершенствования жизни села. В решении вопросов и проблем села и сельской местности нужен комплексный подход, поддержка со стороны государства не только на муниципальном уровне, как это принято, но и активная поддержка на федеральном и региональном уровнях власти. В современных условиях развития науки и техники особое внимание стоит обратить на аграрный сектор, нужно возобновить и развивать сельхозпредприятия как хозяйственных субъектов экономики, привлекать инвесторов, найти оптимальные пути восстановления и дальнейшего

[1]*Салишева А.И., Игебаева Ф.А.* Проблемы обеспечения аграрного производства квалифицированными кадрами // Сельская молодежь: проблемы и перспективы развития: Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 2010. С. 95.

развития сельского хозяйства на уровне села. Именно сельское хозяйство, аграрные предприятия и сельскохозяйственные товаропроизводители являются основным потенциалом села и сельской жизни.

В заключение отметим, что исследования молодежи городов (Бирск, Благовещенск, Дюртюли, Нефтекамск, Янаул) нашими преподавателями показывают, что готовых поехать в село на любых условиях нет. Образование рассматривается как основа жизненного стандарта для миграции в город молодыми жителями поселков и деревень. В то же время многие готовы рассмотреть предложения, если условия труда и социальная сфера будут удовлетворять их потребности, в том числе среди горожан[1].

У студентов вуза г. Бирска большая ориентация на сельский образ жизни, чем у студентов из вузов крупных городов (Нефтекамска, Уфы). Место жительства формирует менее притязательный круг потребностей также у учащихся техникумов и лицеев, получающих рабочие специальности. Например, по данным преподавателя обществознания Бирского кооперативного техникума С.Л. Смирновой, более четверти обучающихся в аграрном отделении намерены вернуться специалистами в родные села. Конечно, более ориентирована на работу в селе сельская молодежь, но и она выдвигает определенные требования, что является дополнительным свидетельством необходимости развития не только производственной, но и социальной инфраструктуры.

© Ибрагимов Д.И., 2013

[1] *Габдулхаков Р.Б., Масалимов Р.Н., Мухаметшина Г.С.* Социальные проблемы сельской молодежи в условиях модернизации // Эффективные технологии социальной и социально-педагогической работы с различными группами населения: Материалы Международной научно-практической конференции. Бирск, 2012. С. 45–51.

УДК 39+930

Ильясов Т.Т.

Этнография башкир в новейший период

С момента выхода в свет работы профессора Р.З. Янгузина «Этнография башкир (история изучения)»[1] прошло чуть более 10 лет, за это время появились новые направления исследований, защищены диссертации, опубликованы монографии, что актуализирует проведение историографического анализа этнографии башкир в новейший период. В данной статье предпринимается попытка краткой характеристики-обзора работ по этнографии башкир в XXI в. Основу данного исследования составили данные электронных каталогов диссертаций и авторефератов диссертаций Российской государственной библиотеки, материалы, находящиеся в открытом доступе в сети Internet.

В то же время вне поля нашего зрения остались монографии и статьи. Хронология исследования охватывает период с 2000 г. по настоящее время, так как часть диссертаций, защищенных в началеXXI в., не вошли в работу профессора Р.З. Янгузина. В статье не ставится цель оценить вклад исследователей, дать обширный историографический анализ, – работа скорее носит справочно-библиографический характер, однако и в таком виде, возможно, будет полезной.

Вопросам идентичности, этничности, модернизации и межэтнического взаимодействия посвящены работы следующих исследователей. А.М. Гафуров рассматривает факторы и механизмы формирования и проявления этнической, конфессиональной и гражданской идентичности башкир, татар и русских Республики Башкортостан, в их представлениях и поведении[2], Д.В. Грушкин – основные аспекты этногосударственного развития Башкирии в условиях модернизации башкирского этноса в контексте общих тенденций развития политической системы Российской Федерации с конца 80-х гг. XX в. до середины 2001 г.[3], А.А. Выскочил выявляет взаимосвязи этнической идентичности и характеристик межэтнического взаимодействия у представителей этнических групп, проживающих в Северной Башкирии[4], А.И. Тузбеков анализирует этнокультурные традиции и функционирование этничности в многонациональном сообществе в условиях современных социально-

[1] *Янгузин Р.З.* Этнография башкир (история изучения). Уфа, 2002.

[2] *Гафуров А.М.* Формирование этнической, конфессиональной и гражданской идентичности национальностей Башкортостана в 90-е гг. XX в. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Москва. 2000.

[3] *Грушкин Д.В.* Национальная государственность как способ модернизации башкирского этноса. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Москва. 2003.

[4] *Выскочил А.А.* Этническая идентичность и межэтническое взаимодействие в Северной Башкирии. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Москва. 2005

экономических перемен[1]. А.Р. Хабибуллиной исследован феномен межэтнических взаимодействий и формирование этничности в полиэтничном регионе в условиях функционирования Историко-культурных центров[2]. А.М. Бускунов провел системное исследование целостного процесса генезиса и развития общественно-политической мысли Башкортостана, показывающее, с одной стороны, ее общность с мировыми и российскими политико-культурными тенденциями, а с другой – особенности представлений, идей и доктрин, отражавших процессы политической самоидентификации и самоопределения башкирского и других народов Башкортостана, оказавших влияние на государственную политику в России и Башкортостане[3]

Положение башкирских женщин в разные периоды истории были изучены Г.Ф. Ахметовой, в исследовании которой рассматривается система этносоциальных и этнокультурных процессов и явлений, протекающих в среде современных башкирок городов Зауралья Республики Башкортостан[4] и Ю.А. Ибрагимовой, подвергшей анализу положение женщины в семье, ее статуса в башкирском обществе в первой половине XIX в.[5]

Отдельным элементам этнической культуры башкир было посвящено 7 исследований: Г.Р. Шагапова проводит системный анализ игровой культуры башкирского этноса[6]. Э.В. Мигранова дает историко-этнографическое описание и типологический анализ традиционного пищевого комплекса башкир юго-западных и юго-восточных районов Республики Башкортостан (РБ)[7], Р.Р. Баязитовой проведено историко-этнографическое изучение традиционного этикета башкирской семьи юго-восточных районов Республики Башкортостан[8], А.Ф. Илимбетова занимается изучением культа

---

[1]*Тузбеков А.И.* Этнокультурные традиции и функционирование этничности башкир Оренбургской, Челябинской и Курганской областей на современном этапе. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ижевск. 2008.

[2]*Хабибуллина А.Р.* Историко-культурные центры как форма оптимизации этнической идентичности и межэтнических коммуникаций в Республике Башкортостан. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Ижевск. 2010.

[3]*Бускунов А.М.* История развития общественно-политической мысли Башкортостана. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Уфа. 2012.

[4]*Ахметова Г.Ф.* Современная башкирка в городах Зауралья Республики Башкортостан: этносоциальные и этнокультурные процессы. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Уфа. 2000.

[5]*Ибрагимова Ю.А.* Башкирская женщина в семье и обществе в первой половине XIX в. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ижевск. 2004.

[6]*Шагапова Г.Р.* Опыт системного анализа игровой культуры этноса: На примере башкирских народных игр. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Уфа. 2000.

[7]*Мигранова Э.В.* Традиционная система питания башкир. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Уфа. 2003.

[8]*Баязитова Р.Р.* Традиционный этикет в башкирской семье. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ижевск. 2006.

животных у башкир, который был широко развит в прошлом[1]. М.М. Зайнуллин исследует коневодство у башкир, его хозяйственного и культурного значения в жизни башкирского народа со средневековья до настоящего времени[2], И.З. Хабибуллиным комплексно изучена башкирская борьба курэш как элемент традиционной культуры[3], Т.Т. Ильясовым проведено исследование традиционного музыкального инструмента башкир – курая[4].

Роли национально-культурных объединений посвящено исследование Э.А. Мухтасаровой[5], которая подвергает рассмотрению деятельность национально-культурных объединений республики, башкирского, татарского и русского народов по формированию этнополитической ситуации в современном Башкортостане.

В XXI в. в поле зрения исследователей попадают группы башкир, компактно расселенные в соседних с РБ областях: М.В. Кржижевский исследует часть иргизо-камеликских башкир, которые проживают в бассейне реки Большой Иргиз на современной территории Самарской области[6], Ю.А. Абсалямова проводит комплексное историко-этнографическое исследование башкир Восточного Оренбуржья[7]. М. М. Маннаповым изучены башкиры Степного Заволжья (история расселения, родоплеменная структура, хозяйство)[8], рассмотрены этническая история, родоплеменная структура, межэтнические контакты, демография, хозяйство башкир Большеглушицкого и Большечерниговского районов Самарской области, Перелюбского, Пугачевского и Озинского районов Саратовской области Российской Федерации, а также на западе Республики Казахстан.

---

[1] *Илимбетова А.Ф.* Культ животных у башкир. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Уфа. 2006.

[2] *Зайнуллин М.М.* Коневодство у башкир в XVI-XX вв. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Уфа. 2008.

[3] *Хабибуллин И.З.* Национальная борьба курэш как элемент традиционной физической культуры башкирского народа. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ижевск. 2008.

[4] *Ильясов Т.Т.* Курай: традиционный музыкальный инструмент в системе культуры башкир. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ижевск. 2011.

[5] *Мухтасарова Э.А.* Роль национально-культурных объединений в этнополитическом развитии Башкортостана. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Казань. 2009.

[6] *Кржижевский М.В.* Башкиры Самарской области. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Уфа. 2000.

[7] *Абсалямова Ю.А.* Башкиры восточного Оренбуржья (история расселения, родоплеменной состав, хозяйство). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Уфа. 2009.

[8] *Маннапов М.М.* Башкиры Степного Заволжья (история расселения, родоплеменная структура, хозяйство). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Уфа. 2009.

З.И. Минибаевой составлена комплексная историко-этнографическая характеристика народной медицины курганских башкир[1], также курганским башкирам, посвящено исследование А.Т. Ахатова, которым было проведено изучение формирования и развития традиционного хозяйственного комплекса курганских башкир на протяжении второй половины XVIII – первой четверти XX вв.[2], в работе Г.В. Буляковой подвергаются рассмотрению семейные обрядыбашкир Челябинской области[3], Т.Д. Фаттаховой комплексно изучены семейно-бытовые обряды и обычаи саратовских башкир в XIX–XX вв., а также выявлены тенденции их развития в современный период[4]. К этой группе исследований отнесем и работу З.Ф. Хасановой, которая анализирует эволюцию традиционного хозяйства башкир-катайцев, обусловленную природно-географическими и социально-экономическими факторами развития на территории инзерского бассейна[5].

Исследованием различных проблем этнодемографии в Башкортостане занимаются Н.К. Шамсутдинова и Г. Р. Баймухаметова. Н.К. Шамсутдиновой рассмотрены демографические процессы в Башкортостане в 1970–2002 гг., Г.Р. Баймухаметовой – региональные особенности этнодемографических процессов в Волго-Уралье[6].

Этнокультурное взаимодействие башкир с соседними народами рассматривается в следующих работах: Г.Р. Кутушевой было изучено этнокультурное взаимодействие башкир и татар на примере народной одежды[7]. М.Р. Бижановой – башкиро-казахское этнокультурное взаимодействие в XVIII – первой половине XIX вв[8].

---

[1]*Минибаева З.И.* Народная медицина башкир Курганской области (конец XIX – начало XXI в.). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Уфа, 2011.

[2]*Ахатов А.Т.* Традиционный хозяйственный комплекс курганских башкир во второй половине XVIII – первой четверти XX вв. (формирование и развитие). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ижевск. 2012.

[3]*Булякова Г.В.* Семейные обряды башкир Челябинской области. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Санкт-Петербург. 2012.

[4]*Фаттахова Т.Д.* Семейно-бытовые обряды и обычаи башкир Степного Заволжья (этнографическое исследование башкирских деревень Саратовской области). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Санкт-Петербург. 2012.

[5]*Хасанова З.Ф.* Эволюция традиционных хозяйственных занятий башкир инзерского бассейна (середина XIX – начало XXI в.) Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Санкт-Петербург. 2012.

[6]*Баймухаметова Г.Р.* Региональные особенности этнодемографических процессов в Волго-Уралье. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Казань. 2009.

[7]*Кутушева Г.Р.* Традиционный женский костюм башкир и татар в западном Башкортостане. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Уфа. 2000.

[8]*Бижанова М.Р.* Башкиро-казахское этнокультурное взаимодействие в XVIII – первой половине XIX вв. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ижевск. 2006.

Следующие три работы было сложно включить в какие-то группы, поэтому рассмотрим их отдельно. А.И. Фатхутдиновой исследована динамика этноязыкового развития в его связи с этнокультурными и этносоциальными процессами в Республике Башкортостан[1], В.Р. Мазитов провел источниковедческое исследование башкирского шежере[2], З.Р. Хабибуллиной исследовано современное мусульманское духовенство Республики Башкортостан[3].

Таким образом, за последние 13 лет было защищено более 30 диссертаций. Большая часть работ молодых ученых из Уфы выходили на защиту за пределами Республики Башкортостан (гг. Санкт-Петербург, Ижевск, Казань). Существенно расширились тематика и география исследований, территориальные рамки научных работ. В течение этого периода были изучены группы башкир, которые традиционно компактно расселены в соседних регионах Российской Федерации: Самарской, Оренбургской, Курганской, Челябинской, Саратовской областях, также на западе Республики Казахстан. В то же время, в этнографии башкир остаются неизученными еще многие проблемы, которые пока ждут своих исследователей.

© Ильясов Т.Т., 2013

[1] *Фатхутдинова А.И.* Этноязыковое развитие Республики Башкортостан. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Казань. 2011.

[2] *Мазитов В.Р.*Башкирское шежере как историко-этнографический источник. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Санкт-Петербург. 2012.

[3] *Хабибуллина З.Р.* Мусульманское духовенство Башкортостана на рубеже XX–XXI вв. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ижевск. 2012.

УДК 392.51

Камалеев Э.В.

Современная свадьба татар в Республике Башкортостан

В современном свадебном обряде татар сохраняется все меньшетрадиционных элементов. Изменения в обществе, менталитете современного поколения молодежи нашли отражение и в свадебном обряде татар. Современная татарская свадьба значительным образом отличается от традиционного обряда конца XIX – нач. XX вв. не только утратой отживших и видоизменением ряда этапов и элементов, но и сакральным значением данных ритуалов.

Брачный возраст у современного поколения молодыхлюдей варьируется от 20 до 30 лет.Данные статистики свидетельствуют о том, что современная молодежь не спешит совершать браки в возрасте младше 20 лет, а к 30 годам почти каждый второй мужчина и каждая третья девушка еще никогда не состояли в браке. Ранние браки в возрасте от 16-20 лет менее распространены и отчасти объясняются распространенным у молодежи мнением о нежелании обременять себя в столь раннем возрасте узами брака, а также приоритета получения высшего образования. Более ранние браки, которые имели место быть в традиционной культуре татар, практически исключены в современном обществе и подкреплены угрозой получения определенной уголовной статьи.

Умыкание и брак уходом девушки как формы совершения брака у татар в современном обществе стали пережитками патриархального общества, необходимость в которых отсутствует. Хотя наиболее поздний брак совершенный умыканием на территории Республики Башкортостан был зафиксирован автором со слов информаторов в с. Кляшево Чишминского района, произошедший в 1978 г.

В конце XX – начале XXI в. у татар стали распространенными межнациональные браки, что ведет к взаимному соблюдению и исполнению тех или иных ритуалов.Большие количественные показатели межнациональных браков в Республике Башкортостан, объясняются этнической пестротой населения, которые, по мнению видного исследователя, фольклориста И.Е. Карпухина, создают разнообразные свадебные картины[1].

В современном толерантном обществе решение о проведении мусульманского обряда Никах или православного Венчания принимается по обоюдному обсуждению данного вопроса, и в некоторых случаях проводят сначала православный, а затем мусульманский обряды. На современном этапе религиозный вопрос не является камнем преткновения на пути создания семьи среди молодежи разных национальностей и разных конфессий, в отличие от традиционного периода конца XIX – начала XX вв.

[1] *Карпухин И.Е.* Свадьбы в Башкортостане на стыке тысячелетий: (состояние, поэтика, межэтнические контакты). Уфа, 2011. С. 398.

Говоря о структуре современного свадебного обряда необходимо выделить следующие этапы: знакомство, сговор (аклашу), религиозный обряд Никах, подготовка к свадьбе, регистрация брака в ЗАГСе, свадьба-застолье на стороне жениха. Несомненно, что данная структура современной свадьбы татар может изменяться, но в основном соблюдаются именно данная последовательность.

В свадебной обрядности конца XIX – нач. XX вв. практически всех территориальных групп татар предсвадебному периоду соответствовали сватовство, сговор и помолвка. На современном этапе выбор второй половины зависит от них самих и зачастую после определенного времени знакомства молодых родители, так или иначе, знают о выборе их сына или дочери. Для знакомства родителей жениха и невесты друг с другом, а такжедля получения согласия на брак у родителей невесты устраивают так называемый сговор (аклашу), на котором обсуждают дату Никах и другие организационные моменты. Родственники в данный период свадебного обряда практически не принимают участие или могут быть приглашены только самые близкие.

Таким образом, в современном свадебном обряде практически исчезли такие важные и красивые обряды как сватовство (*димләү*) и помолвка. Сговор как обряд в прошлом, на котором достигалось окончательное согласие двух сторон на брак и обсуждались организационные моменты предстоящей свадьбы, на современном этапе означает лишь факт того, что молодые решили связать свои судьбы друг с другом и познакомить своих родителей.

На свадебный период, как в традиционной, так и современной свадьбе приходится обряд Никах (собственно свадьба). Значение данного обряда для современной молодежи неоднозначно. Во время небольшого тестирования проведенного автором среди студентов Нефтекамского филиала БашГУ более 90 процентов опрошенных отвечали, что Никах является обязательным условием свадебного обряда. С другой стороны существует такое мнение среди молодых пар, что Никах не настолько важный обряд, смысл которого они не понимают, но, в то же время, провели данный обряд только потому, что на этом настаивали их родители и родственники старшего поколения. Много современных пар начинают совместную жизнь до совершения обряда Никах, и проводят его незадолго до регистрации в ЗАГСе, что было недопустимо в конце XIX – нач. XX вв. В среде татар-мусульман, придерживающихся канонов ислама, совместная жизнь начинается после прочтения Никах, а регистрация в ЗАГСе проводится формально, либо не совершается вовсе.

Таким образом, начавшийся в советский период запрет на религию, когда обряд Никах проводили тайно и зачастую без участия молодых, привел в конечном итоге к вольному трактованию, по сути, основного и единственного мусульманского свадебного обряда татар, на что указывала ранее наиболее известный исследователь татарской свадьбы Р. К.

Уразманова[1]. Другими словами в конце XIX – начале XX вв. говоря о свадьбе татары имели в виду именно обряд Никах, тогда как у современной молодежи свадьба в первую очередь ассоциируется с регистрацией в ЗАГСе и последующим свадебным застольем.

Все же основная масса современной молодежи проводят обряд Никах, и совершают его либо дома на стороне невесты, либо в мечети. Чтение Никах в доме у невесты, по мнению старшего поколения, способствует «очищению» и приносит благодать, поэтому большинство татар проводят обряд именно дома. В то же время молодежь старается провести Никах в мечети, так как красивое внутреннее убранство мечети, а также значимость происходящего события надолго останется в памяти молодых. По случаю Никах современные девушки приобретают особые мусульманские одеяние соответствующие исламским канонам (одежда скрывает открытые участки тела и покрывает голову), тогда как юноши чаще всего одевают классический костюм и тюбетейку на голову.

В современный период обряд Никах проводят в пятницу или же в субботу, для чего приглашают только оговоренное количество пар как с одной, так и с другой стороны. Как и в конце XIX – начале XX вв. за накрытым столом все приглашенные ждут муллу, для которого приготовлено почетное место. Мужчины за столом рассаживаются справа от муллы, как и жених, женщины и невеста – слева. В конце XIX – начале XX вв. женщины находились в соседнем помещении, а молодые и вовсе не принимали участие в обряде, и об их согласии на вступление в брак спрашивали посыльные, а отвечали за них отцы.

В монографии Аристарха Сперанского и ряда других авторов конца XIX – начале XX вв. описывается татарская свадьба, где на обряде Никах мулле и приглашенным гостям «подается чай и ужин, состоящий из множества различных блюд с традиционным медом и маслом, которые подаются первыми блюдами»[2]. В современный период порядок действий изменился и первым делом священнослужитель сначала совершает сам обряд Никах зачитывая молитву и выдавая молодым тут же заполненный документ о совершении мусульманского обряда бракосочетания. После прочтения молитвы мулла спрашивает у жениха о *мәһәр* (подарок) невесте, обычно жених дарит золотое украшение. Затем дает отведать молодым медовую воду и соль. После этого родственники дарят молодым подарки, а также обмениваются подарками с новыми родственниками (*бирнә*), но самый дорогой предназначается мулле, который совершил бракосочетание молодых перед Всевышним.

Современный свадебный стол заполнен различными салатами, фруктами, но особо ценятся блюда традиционной татарской кухни – это *бәлеш* (пирог с

[1] *Уразманова Р.К.* Современные обряды татарского народа. Казань, 1984. С. 95.

[2] Аристарх Сперанский. Казанские татары. Историко-этнографический очерк. Казань, 1914. С. 24

мясом и картофелем, либо с рисом и изюмом) и ни один стол не обходится без традиционного чак-чак (*бавырсак*), а также различных печеных изделий.

Особо стоит отметить, что в последние годы священнослужители стали выдавать специальный документ – свидетельство о бракосочетании, в котором зафиксированы имена молодых, дата события и перечислены свидетели (вакили), а также размер махр. Какой-либо юридической силы данный документ по-сути не имеет, но во время беседы с Шаймухаметовой Райфой Шадиановной информатор сообщила, что когда ее сын вместе с невестой после обряда Никах и переезда в один из сибирских городов хотели зарегистрироваться в ЗАГСе свидетельство в Республике Башкортостан, то регистрацию пришлось отложить до получения его по почте[1].

Количество пар на современном обряде Никах хотя и обговаривается родителями, но может достигать 10-15 пар родственников. Поэтому поводу очень важным является замечание Гайсиной Хидаи Гайсаевны из с. Старый Курдым, которая сетовала, что на современном этапе на Никах приглашают много родственников, которые шумят, разговаривают. Хидая Гайсаевна отмечала, что достаточно 2-3 пары шахидов (свидетелей) и родителей, а остальных родственников можно и на свадебное застолье пригласить[2].

Со дня Никах молодые начинают жить совместно либо отдельно от родителей, но чаще вместе, так как очень редко современные молодые семьи имеют возможность приобрести собственное жилье. У большинства опрошенных автором современных молодых семей период междуНиках и регистрацией в ЗАГС достигает 3 и более месяцев. И лишь часть семей проводит регистрацию непосредственно после Никах либо в течение 3-х месяцев.

С ростом числа верующих мусульман среди татар и башкир Республики Башкортостан, в конце XX – начале XXI вв. распространяется новый вид свадебного обряда – безалкогольная свадьба. Как отмечала в своей монографии Р.К. Уразманова, «материалы исследования свидетельствуют о появлении таких мусульманских (безалкогольных) свадеб и в других регионах проживания татар»[3], в которых основной особенностью исследователь выделяет то, что «<…> она безалкогольная, а угощения халяльные»[4].Современная безалкогольная свадьба представляет возможность для религиозной молодежи поделиться радостным событием в своей жизни с родственниками в рамках мусульманских норм и правил поведения.

Отличительной особенностью мусульманских свадеб является то, что она проходит без алкоголя. В традиционный период татарские свадьбы в основном проходили без употребления алкогольных напитков: «*туй*

[1] ПМА. Сообщение Шаймухаметовой Райфы Шадиановны, 1927 г.р. с. Ахметово Кушнаренковский район, Республика Башкортостан. 2010 г.

[2] ПМА. Сообщение Гайсиной Хидаи Гайсаевны 1932 г.р. с. Старый Курдым, Татышлинский район, Республика Башкортостан. 2011 г.

[3] *Уразманова Р.К.* Праздничная культура и культура праздников у татар. XIX – нач.XXI вв. Историко-этнографические очерки. Наб. Челны, 2013. С. 122.

[4] Там же.

вакытында әчү юк, гел чәй ичәләр, ашыйлар»[1] (во время свадьбы не выпивают, только пьют чай, кушают). В то же время Аристарх Сперанскийписал, что на «на свадебных пирах многие татары, несмотря на запрещение их законом, пьют разные вина и пиво; но это делается в другой комнате по секрету от муллы, и если мулла заметит кого-нибудь из гостей пьяным, то тут же при всех делает ему резкий выговор»[2].

Приглашенные родственники и гости, соответствуя исламскому обряду, покрывают голову тюбетейкой и платком. Подчиняясь требованиям шариата, мужчины рассаживаются с правой стороны стола, а женщины – в левой части. На таких свадьбах зачастую отсутствует тамада, или же развлекательная программа с приглашением ведущего обязательно учитывает специфику события в рамках норм и правил ислама. Речь не идет о возврате к досоветской модели татарского общества. Вовсе нет. Это, в первую очередь, синтез мусульманских правил и канонов, а также светского застолья с приглашением близких родственников.

Таким образом, современный свадебный обряд татар не является единым комплексом в отличие от традиционного периода конца XIX – нач. XXвв., где наблюдается богатство различных церемоний и ритуалов, подчиненных установленным правилам и порядку действий. В традиционной культуре татар огромную роль в свадебном обряде играли не только семьи жениха и невесты, но и многочисленные родственники, которые так или иначе были задействованы либо во время сватовства, помолвки, сговора, либо в процессе подготовке приданого и подарков, а также самой свадьбы. По-сути проблема по проведению такого затратного мероприятия как свадьба, которая в прошлом была задачей рода жениха и невесты, на современном этапе ложится на плечи родителей молодых и на самих жениха и невесту.

Многие элементы традиционной свадьбы были изжиты в результате исторической трансформации российского общества. Ряд элементов приняли игровую форму и вобрали в себя элементы западной культуры, которые возможно в недалеком будущем будет превалировать втатарской и/или общероссийской модели современной свадебной обрядности.

© Камалеев Э.В., 2013

[1] *Гумерова В.С.* Татарский свадебный обряд. Белебеевский район, с. Муразым, 1969 г. Фольклорный архив (далее ФА) СГПА. Папка 33. Тетрадь 5. Л. 5.

[2] *Аристарх Сперанский.* Казанские татары. Историко-этнографический очерк. Казань, 1914. С .25

УДК УДК 902.24

Колонских А.Г.

Историко-культурный потенциал Краснокамского района Республики Башкортостан

Введение. Археологические памятники являются одними из самых уязвимых памятников истории и культуры: во-первых, в большинстве случаев они не имеют внешних признаков, во-вторых, они являются отголосками древнейших этапов развития человеческого общества, в-третьих, археологические объекты находятся под открытым небом, что подразумевает собой постоянное негативное влияние природно-климатических и антропогенных факторов. В связи с этим, археологические объекты должны быть четко учтены для проведения мероприятий по их изучению и сохранению.

Актуальность данной работы обусловлена отсутствием свежих данных о количественной и качественной характеристике археологических объектов Краснокамского района Республики Башкортостан. Наряду с всеобщим описанием памятников историко-культурного наследия, до сих пор не существует подробной карты пространственного расположения археологических объектов района.

Основной целью работы стало объединение воедино всей доступной информации об объектах истории и культуры, расположенных на территории Краснокамского района и определение его культурного потенциала. В ходе работы были поставлены задачи составления подробной таблицы признаков, археологических памятников, их картографирование и анализ полученных результатов.

История археологического изучения района. Археологическое изучение Краснокамского района началось в середине 1950-х гг. исследователями И. К. Голуновой, О. Н. Бадером, масштабные разведки были проведены А. П. Шокуровым. В начале 60-х гг. XX в. на территории района исследования проводили А. В. Збруева, А. Х. Пшеничнюк, Г. Н. Матюшин[1]. На данном этапе археологического изучения района было открыто большинство известных нам сейчас памятников (40.5%).

В конце 70-х начале 80-х гг. XX в. Краснокамский район, а именно его южная часть, снова оказался под пристальным вниманием археологов. Причиной тому стала подготовка зоны затопления Нижнекамского водохранилища (части территорий в месте впадения реки Белой в реку Кама). Активные работы были проведены Нижнекамской археологической экспедицией Института археологии АН СССР. Археологические изыскания, в это время, так же были следствием подготовки района к широким строительным работам[2].

[1] Памятники археологии Краснокамского района. Уфа, 1987.

[2] Там же.

каменного века, в последствии количество памятников снижается, а в эпоху средневековья становится минимальным.

Пространственное распределение, культурный слой. Особое внимание привлекает пространственное расположение памятников археологии Краснокамского района. Более половины всех объектов, около 52% расположено на мысах, террасах – 19%, в поймах рек Белая, Быстрый Танып, Кунь, Кельтей – 11%. В непосредственной близости к озерам Кабанкуль, Сауз, Ильбак, Шешнекуль, Какрыкуль – 35% археологических объектов, данная тенденция находит отражение в большом количестве памятников каменного века, нахождение которых в близи озер является свойственным.

В процессе изучения площади поселений, условно были выделены 3 группы объектов археологического наследия, в соответствии с размерами археологических памятников: малые (группа «А» – до 3000 кв. м, средние (группа «Б» - от 3000 кв. м и до 10000 кв. м, а так же большие (группа «В» – свыше 10000 кв.м. Информацию о площади имеют лишь 29 объектов из 106. В результате были получены следующие данные:

1. Группа «А» - 20%;
2. Группа «Б» - 38%;
3. Группа «В» - 42%.

Следующим маркером выступала мощность культурного слоя. Только 19 памятников археологии имеют информацию о мощности культурного слоя. У 7 – 36% из них глубина залегания находок достигала 0,5 м, у остальных 12 – 64% превышала данную отметку, а порой достигала 1.2 м (Николо-Березовка-1), что говорит о долгом пребывании и активных процессах жизнедеятельности населения на данных территориях.

Последним критерием описания памятников археологии явилась их сохранность. Лишь 13 объектов археологии находят хорошую и удовлетворительную оценку своей сохранности, что представляет 12% всей совокупности памятников. Ровно столько же памятников занято пашней и с каждым годом все больше и больше теряют свой культурный слой. Кроме того 8 известных памятников археологии (8%) района уничтожено антропогенным воздействием, в основном это строительство зданий и сооружений, дорог и путей сообщения, плотин и дамб. 16 объектов (15%), археологии находятся на территории современных населенных пунктов и постоянно подвергаются антропогенному вмешательству в культурный слой. Оперируя указанными данными, можно сделать предположение, что существует весомый процент неизвестных археологических объектов уничтоженных современными постройками, усадьбами или же находящихся на их территории.

Заключение. Таким образом, на территории Краснокамского района известно 106 памятников археологии, 8 из них уничтожены в процессе строительных работ, часть памятников подвержена негативному антропогенному воздействию, которое угрожает их сохранности.

Заселение района начинается в эпоху каменного века, население плотно проживает здесь достаточно продолжительное время и смена вех в истории Южного Урала находит полное отражение в памятниках археологии Краснокамского района.

В результате проделанной работы, стоит отметить, что изучение археологии Краснокамского района актуально по сей день. Сверхвысокая концентрация памятников археологии в южной части района, и скудное их присутствие в северной части говорит лишь о том, что существует определенная доля вероятности нахождения на данной территории еще не открытых для исследователей памятников археологии. Левый берег реки Кама по сей день остается белым пятном на карте археологии Республики, что не может не привлечь внимания современных исследователей.

Немаловажной задачей, как для ученых, исследователей так и для администрации и населения района, является обеспечение сохранности историко-культурного наследия района, препятствование разрушению и уничтожению памятников археологии, ограничению антропогенных влияний на данные памятники.

© Колонских А. Г.

УДК 930.272

Мазитов В.Р.

Из истории башкир по материалам родословий (шежере)

Рукописи башкирских родословий (шежере), датируемые XIX в., сохранили ряд подтверждаемых сведений по истории и этнографии башкир периода XIII–XIX вв. Данные источники сохранили сведения по происхождению башкирских родоплеменных групп, этнополитической структуре башкир. Историко-сравнительный анализ сведений башкирских родословий (шежере) позволяет выделить наиболее освещенные в них исторические периоды:

1. VI-XII в. – ряд сведений о происхождении, ранних этапах формирования отдельных родовых структур.

Этнонимы, зафиксированные в башкирских родословиях, а именно названия крупных родоплеменных групп башкир также отражены в более древних памятниках. Согласно надписи, посвященной древнетюркскому принцу Куль-Тегину, одним из подвластных древнетюркским правителям племен являются древние племена *табынцев – татабы*[1]. Данная точка зрения имеет подтверждение в *табынских* родословиях (шежере). Надпись донесла до нас также ранние сведения о башкирском племени *тангаур* в форме названия *тонгра*[2]. Ф.М. Сулейманов предполагал наличие этнического компонента данного родоплеменного образования в составе Уйгурского и Древнетюркского каганата[3]. Согласно этнографу Р.Г. Кузееву предания *тангаурских* башкир связывают происхождение этого племени с древнетюркским принцем Культегином[4]. Согласно византийскому императору Константину Багрянородному в составе венгров X в., живущих в Паннонии, существовали племена *дьярмат, генах и кеси*[5]. В названии этих племен современные исследователи выделяют сходство с башкирскими родоплеменными названиями – *юрматы, еней и кеси.*

«Надпись из Шине Усу», являющаяся частью погребального сооружения Элетмиш Бильге-кагана (правил в 747–759 гг.), одного из создателей Уйгурского каганата зафиксировала этноним *кипчак*, отраженный в различных вариантах шежере башкир-*кипчак*.[6] Установлены определенные совпадения в начальных частях генеалогий различных вариантов шежере башкир-*кипчак* (Кипчак бий, Лач бий, Лукман Хаким). Далее генеалогия

---

[1]*Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М., Л., 1959. С. 36, 38, 40, 43.

[2]*Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М., 2002. С. 288.

[3]*Сулейманов Ф.М.* К истории изучения башкирского племени Тангаур // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа. Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию С.Н. Шитовой. Уфа, 2006. С. 69.

[4]*Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. М., 1974. С. 288.

[5]*Багрянородный К.* Об управлении империй. М., 1989. С. 163..

[6]*Кляшторный С.Г.* Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. СПб., 2000. С. 110; Башкирские шежере. Уфа, 1960. С. 95.

родословий *кипчакских* родов не совпадает, что говорит в пользу развитой структуры и раннего (до XIII в.) территориально-родового деления этнической группы башкир – *кипчак.*

Согласно шежере предки башкир-*кипчак* проживали в составе крупного кипчакского этноса на территории р. Дон, р. Волга и р. Яик, в Прикаспии и имели свой город – Сардак[1]. Сведения шежере подтверждает летопись Ибн ал-Асира (XIII в.), в которой помимо этого описывается начавшийся процесс миграции *кипчакских* родов. Об обширной территории Дешт-и-Кипчак, населенной *кипчакскими* родами и племенами сообщают арабские авторы ал-Омари (XIV в.), Ибн Халдун (XV в.), ал-Калкашанди (XV в.)[2]. Казахский поэт и историк XIX в. Шакарим Кудайбердиев отмечает, что *кипчаки* задолго до Чингизхана образовали свое государство на берегах рек Итиля и Яика[3]. Согласно исследованиям академика Р.Г. Кузеева башкиры-*кипчаки* являются потомками различных этнических групп кипчакских степей, что нашло отражение в шежере. Материалы башкирских родословий проливают свет на происхождение ряда этнографических групп башкир – *табын, мин, юрматы, усерган* и т.д.

XIII в. – время вхождения башкир в состав Монгольской империи.

В шежере достаточно информативно отражен этот процесс с достаточно выверенной хронологической фиксацией данных событий. В башкирских родословий сохранились целые генеалогии, десятки имен предводителей родов и племен, которые зафиксированы также в других источниках. Например, современник и сподвижник Чингисхана по преданиям и шежере башкир-табын Майкы бий известен в генеалогиях и исторических сведениях по казахам Старшего жуза, а также по анонимному сочинению «Дафтар и-Чингиз наме»[4]. Во многих вариантах шежере башкир-*табынцев* указывается то, что Майкы-бий был одним из приближенных Чингиз-хана, и великий правитель «дал страну Майки-бию».

Родоначальник башкир-*усерган* Муйтен бий отражен в различных вариантах шежере *усерган,* а также известен по преданию о Муйтен бие, преданию «Усергены», песни о Муйтен бие жанра-харнау, по анонимному сочинению «Дафтар и-Чингиз наме»[5]. В одном из вариантов шежере *усерган*, упоминается ярлык с описанием земель, отданных в наследственное владение Муйтен-бию и его потомкам[6].

---

[1]Башкирские шежере. С. 95.

[2] Золотая Орда в источниках. Арабские и персидские сочинения. М., 2003. Т. 1.

[3]*Кудайбердиев Ш*. Родословная тюрков, казахов, киргизов. Династии ханов. Алма-Ата, 1990. С. 45.

[4]*Валиханов Ч.Ч.* Собрание сочинений. Алма-Ата, 1961. Т. 1. С. 107, 539; *Усманов М.А.* Татарские исторические источники XVII–XVIII вв. Казань, 1972. С. 109.

[5]Башкирские шежере. С. 54–61; Усманов М.А. Указ.соч. С. 109; Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала. Уфа, 1974. Вып. 1. С. 254, 260, 262; Башкирское народное творчество. Уфа, 1987. С. 170–172.

[6]*Хусаинов Г.Б.* Үҫәргән ырыуы шәжәрәһе // Башкирские шежере. Уфа, 1985. Б. 55

XV-XVI вв. – этнополитическое положение башкир в составе государств-приемников Монгольской империи.

Часть башкир со времен Чингиз-хана поддерживала власть чингизидской династии, что обеспечило интеграцию башкирских родоплеменных групп в состав Монгольской империи. С этого периода сохраняется титулатура *бий, тархан* в генеалогиях рукописей башкирских родословий. Согласно методу генеалогических расчетов, предложенному академиком Р.Г. Кузеевым, основатели башкирских родов и их потомки с титулатурой *бий* встречаются в генеалогиях шежере, датируемых XIII–XVI вв. Башкирская знать после признания верховной власти чингизидов была причислена к категории нойонов, тюркским отражением которой являлась титул *бий.*

В шежере отражен ряд исторических событий, прослеживаемых по другим источникам. Башкиры приняли активное участие в военно-политической борьбе между золотоордынским ханом Улуг-Мухамедом и ханом Ак Орды Бораком, внуком Урус-хана, что зафиксировано в общем шежере башкир-*бурзян, кипчак, усерган* и *тамьян*[1], а также в рукописи «Усерган таварихы» (История усерган)[2]. Здесь шежере описывает события, происходившие в Золотой Орде в XV в. названы исторические личности (Борак, его военачальник и приближенный Мансур, Бирдибек султан и т.д.). Башкиры поддерживали чингизидов Сибирского и Казанского ханств. Об этом свидетельствуют сохранившиеся письменные документы. Некоторых башкирских предводителей мы находим в ярлыке казанского хана Сахиб-Гирея, 1523 г.[3].

Этнически башкирское происхождение этих тарханов подтверждают три других независимых источника: 1. Башкирские родословия, в которых дана генеалогия указанных тарханов и приводятся аналогичные сведения[4]. 2. Материалы переписи населения XIX в., подтверждающие данные шежере и зафиксировавшие потомков этих тарханов в среде башкир[5]. 3. Этнографические материалы, собранные Д.С. Волковым[6]. Р.Г. Кузеев писал, что Шейех-Ахмед-бий и его спутники являлись по происхождению башкирами рода *кара-табын* и с течением военной службы казанскому хану получили новое «родовое» название *ирэкте*, означавшее «несущие службу в крепости» или «обязанные оборонять крепость (кремль)».

Часть башкир попала под этнополитическое влияние Ногайской Орды. Помимо непомерного ясака, которым ногаи обложили башкир, по словам профессора Б.А. Азнабаева, вплоть до 20-х гг. XVII в. ногаи не считались с вотчинными правами местных племен и тарханными привилегиями, которые

---

[1]Башкирские шежере. С. 80.

[2]*Надергулов М.Х.* Историко-функциональные жанры башкирской литературы. Уфа, 2002. С. 136.

[3] История Татарии в документах и материалах. М., 1937. С. 101, 102.

[4] Башкирские родословные. Уфа, 2002. С. 253–258.

[5] ЦИА РБ. Ф.И-138. Оп. 2. Д. 151. Л. 819, 820; Ф.И-138. Оп. 2. Д. 735б. Л. 557–563.

[6] НА УНЦ РАН. Ф. 23. Оп. 1. Д. 2. Л. 33–33об.

были пожалованы башкирам чингизидами[1]. Как указывал в своих исследованиях тюрколог В.В. Трепавлов, знатность рода в то время определялась близостью к чингизидской династии, к которой представители родового клана Едигея не имели никакого отношения[2].

Сведения о пребывании башкир в составе Ногайской Орды встречаются в шежере *бурзян, кипчак, усерган, тамьян, мин,* различные варианты шежере *башкир-юрматы.* В юрматынских родословиях (шежере), в частности, описывается миграция ногайцев с территории Исторического Башкортостана в XVI в. Шежере башкир-*юрматы* ценно также, что содержит сведения о возможном пребывании части башкир в составе Астраханского ханства. *Юрматынские* башкиры согласно шежере пребывали под властью хана Амат Хамата[3]. Исследователь М.А. Усманов считал, что данный правитель – реальная историческая личность, сын зятя хана Узбека, Иса-бека (Иса-гургана). Согласно М.А. Усманову, в 1375 г. в русских летописях зафиксирован «князь Астроханьский Салчей» – сын Амата Салчы. В «Дафтар-и Чингиз-наме» о Салчи есть следующее упоминание: Салчи родился от дочери Джанибек-хана и является племянником ханскому дому; он – сын Амата»[4].

Согласно материалам башкирских родословий (шежере), а также другим источникам башкиры пребывали в составе государств-преемников Монгольской империи в относительном суверенитете. В башкирских родословиях, в частности, об этом сохранились как прямые, так и косвенные сведения. XV в. – это время появления этнополитических объединений башкир во главе с предводителями. Одно из них было Табынское объединение во главе с Исян ханом, прямым потомком Майкы бия. Как известно, в предшествующее время объединение уйсуней и табынцев просуществовало до XIV в. на территории Южной Сибири, что частично отражено в шежере[5].

Согласно шежере, в XV в. предводитель башкир-*табын* Исян-хан вновь обьединяет родовые группы башкир-*табын*, а также ряд других родоплеменных образований (*кайпан, герей, уран, тазлар, байки и балыкчи*), признается их ханом и возглавляет борьбу против Казанского ханства[6]. Как известно, имяи титулатура данного предводителя сохранилась в тексте надмогильной плиты д. Чокорлы (с. Чукур по шежере) Татышлинского района Республики Башкортостан – памятнику, открытому русскими востоковедами И.Н. Березиным, В.В. Вельяминовым-Зерновым, повторно исследованному в 70-х гг. XX в. академиками Н.А. Мажитовым, Г.Б. Хусаиновым, филологом М.Х. Надергуловым. По традиции у тюркских

---

[1] *Азнабаев Б.А.* Интеграция Башкирии в административную структуру Российского государства (вторая половина XVI – первая треть XVIII вв.). Уфа, 2005. С. 27, 31, 32.

[2] *Трепавлов В.В.* История Ногайской Орды. М., 2002. С. 86.

[3] Башкирские шежере. С. 31.

[4] *Усманов М.А.* Указ.соч. С. 115.

[5] Башкирские шежере. С. 164, 165.

[6] Башкирские родословные. Уфа, 2002. С. 333.

и монгольских народов в эпоху Монгольской империи и ее ближайших преемников ханами могли именоваться только прямые потомки Чингиз-хана. В XV в. в результате определенных социально-политических причин происходит нарушение данной традиции.

Примечательно, что титулатура *хан* появляется в генеалогиях шежере различных башкирских родоплеменных групп с XV в., что косвенно указывает на два важных аспекта этнополитической истории башкир этого периода: 1. Децентрализация власти в XV в. в государстве Золотая Орда и последующих государствах-преемниках и дезинтеграция в их составе башкирских этнических групп. 2. Консолидация башкирских этнических групп, зачастую в форме этнополитических конфедераций. Историк Ю.М. Юсупов период XV-XVI в. описывал как период постепенной политической реструктуризации башкирского общества, где на первый план в качестве политического субъекта выходит конфедерация – союз племен[1]. Так, например, согласно эпосам «Кусяк бий» и «Акбузат», а также общему шежере юго-восточных башкирских племен (*кипчак, бурзян, усерган, тамьян*) существовал Месем-хан, который в XIV–XVI вв. был во главе крупного союза семи племен[2].

XVI в. – процесс вхождения башкир в состав Русского государства.

Башкирские родословия (шежере) являются одними из основных источников, которые освещают данный процесс. В рукописях шежере различных башкирских этнических групп отразились сведения об этнополитической обстановке, которая сложилась в Башкирии в середине XVI в., о посольствах башкир, ездивших к царскому наместнику в Казань с предложением принять башкир в подданство русского государя, описываются условия, на которых башкиры приняли подданство, территория, размер ясака и т.д.

Башкирские племена вошли в состав Русского государства не единым актом, а в различное время. Значительная часть башкирских племен осознанно, хотя и формально вошла в состав Русского государства в середине 50-х гг. XVI в. (племена подчинявшиеся Казанскому ханству и некоторые, которые вели борьбу с ногайцами). Юридически же башкиры оформили вассально-даннические отношения в XVII в. Вероятно, башкиры неоднократно ездили на протяжении второй половины XVI–XVII вв. первоначально в Казань, а затем и в Москву для юридического оформления русского подданства. О перемещении места приездов башкирских послов из Казани в Москву писала Н.Ф. Демидова. Согласно архивным данным с начала 20-х гг. XVII в. зафиксированы многочисленные московские приезды башкирских посольств с челобитными, главной темой которых были земельные отношения[3]. Необходимость неоднократного юридического

[1] *Юсупов Ю.М.* История Башкортостана XV–XVI вв. (социально-политический аспект). Уфа, 2009. С. 4

[2] Башкирское народное творчество. Т. 1. Уфа, 1954. С. 83–104; Башкирские шежере. С. 194.

[3] *Демидова Н.Ф.* Башкирские «посольства» в Москву в XVII в. // От Древней Руси к России нового времени. Сборник статей. М., 2003. С. 179

оформления подданства была вызвана видимо земельными тяжбами, возникающими и всевозрастающими в результате колонизации, а также с нашествием калмыков[1].

Таким образом, первоначально башкиры приняли подданство у наместника царя в Казани, затем подтвердили свое подданство при царях Михаиле Федоровиче и Алексее Михайловиче. То, что это было именно подтверждение, а не принятие подданства указывает хотя бы тот факт, что башкиры согласно архивным данным уже в XVII в. обращались с многочисленными тяжбами, с указанием, к примеру, военной службы против калмыков[2]. В шежере, таким образом, «наслаивались» похожие события разных лет и даже веков.

Практика повторного закрепления своего юридического статуса в качестве подданных в дальнейшем трансформировалась в практику подтверждения своих вотчинных прав на землю, что нашло отражение в получении башкирами многочисленных «владенных» и «оберегательных» памятей в XVII–XVIII вв.[3]. Так, например, упоминания о жалованных грамотах, а также тексты различных «оберегательных грамот» XVII–XVIII вв., приводятся в обширной статье «К истории башкирского землевладения в Пермском уезде и грамоты башкир» в книге «Труды пермской ученой архивной комиссии»[4].

Башкирские родословные – это уникальные источники по развитию башкирских родовых структур в период XVII–XIX вв.

Родоплеменная организация у башкир наиболее полно изучена в исследованиях академика Р.Г. Кузеева, который подчеркивал сложную структуру родоплеменной организации башкир, имеющую тенденцию к сегментации. Процесс сегментации старого родового подразделения занимал 2-3 поколения и появлением новых звеньев в структуре (1–2 звена). Следует отметить, что материалы шежере довольно объективно отражают этот процесс. Процесс отделения родовых структур показан исследователем на примере башкир д. Мурадымово – *таз, кара, кинзекей, баим*[5].

Новые структуры обычно носили имя своего предка. Данный процесс сегментации можно проследить и на примере других башкирских родословий (шежере). Одними из них являются списки *тамьянских* родословий (шежере). Наличие родовых ветвей в одном из списков и отсутствие их в другом позволяют выявить и датировать процесс сегментации. По шежере башкир-*тамьян* зафиксирована начальная сегментация рода и датирована XVII в. Далее, годы жизни предводителя башкир-*тамьян*Шагали Шакман бия по источникам датируются примерно в т.ч. по вторую половину XVI в. то

---

[1] *Исянгулов Ш.Н.* Малоизученные аспекты истории дореволюционного Башкортостана. Уфа, 2008. С. 61.

[2] Цит. по *Демидова Н.Ф.* Указ.соч.: РГАДА Ф. 233. Оп. 1. Кн. 671. Л. 492.; РГАДА Ф. 1173. Оп. 1. Д. 382. Л. 6.

[3] *Кулбахтин Н.М.* Грамоты русских царей башкирам. Уфа, 2007. С. 64, 66, 71–80.

[4] Труды пермской ученой архивной комиссии. Пермь, 1896. С. 77–88.

[5] *Кузеев Р.Г.* Историческая этнография башкирского народа. Уфа, 1996. С. 132–133.

его потомок Таймас жил примерно в первой – второй половине XVIII в. (если вести генеалогический расчет с Шагали бия; если же вести расчет с конца XIX (с датировки рукописи шежере), то получается примерно тот же результат.) Таймас зарегистрирован по списку шежере «Родословная от Шагали Шакмана до Гали», но не даны его потомки, которые представлены в другом списке шежере[1]. Это может свидетельствовать о родовой сегментации, произошедшей в середине XVIII в.

Родовое деление часто сопровождалось переселением близкородственных семей на новые территории. В шежере иногда прямо указано переселение того или иного предка на новые земли, в новые населенные пункты. Зачастую это приводило к образованию родовых деревень. Формирование населенных пунктов башкир – это отражение развития башкирских родовых структур. В шежере отражены генеалогии части населения того или иного населенного пункта, что позволяет в совокупности с другими источниками и материалами реконструировать и территориально привязать процесс родового дробления этнографических групп башкир, детализировать и конкретизировать основные изменения в определенном хронологическом отрезке. Известный историк А.З. Асфандияров подчеркивал, что башкиры селились на новые земли, образуя аулы, род селился на одной улице. Названия башкирских населенных пунктов зачастую носят имя основателя (например, д. Саитбаба – имя основателя Саитбабы, историческая достоверность которого прослеживается по источникам). По шежере башкир-*тырнаклы*, а также материалам переписей населения XVIII-XIX вв. установлены их родовые населенные пункты – д. Яуново, д. Шеряково, д. Мухаметово[2]. Родословие является генеалогией жителей этих деревень. Хронологический возраст генеалогии данного родословия XVIII-XIX вв. По шежере и другим материалам удалось доказать этническую принадлежность и достоверность родовой атрибутики башкир-*тырнаклы*. Как видно из вышеприведенных примеров, шежере – это источник по сегментации рода т.е. по родовому, а зачастую территориально-родовому делению; развитию рода в определенном хронологическом периоде.

Таким образом, сведения родословий (шежере) достоверно отражают весьма яркие события и процессы на различных хронологических периодах истории башкир.

© *Мазитов В.Р.*, 2013

[1] Башкирские родословные. С. 124–128; ЦИА РБ. Ф.Р-1830. Оп. 1 Д. 92. Л. 4–5.

[2] Башкирские родословные. С. 204, 207, 210–212; ЦИА РБ. Ф.И-138. Оп. 2. Д. 485. Л. 332.

УДК 008

Маннапов М.М.

Из истории функционирования региональных программ по сохранению культуры народов Российской Федерации (на примере башкир Самарской области)

Национальная политика в советский период носила противоречивый характер. С одной стороны, был сокращен разрыв в социальном развитии народов, вырос образовательный и культурный потенциал, сформировался пласт общих культурных ценностей и опыт сотрудничества народов, с другой стороны – жесткий централизм, идеологический диктат нивелировали культурное многообразие. А в условиях новой России были сделаны новые шаги для утверждения равноправия народов: отменены ранее принятые необоснованные законные акты, признаны права национальных и региональных образований. В 1992 г. был подписан Федеративный договор, а в 1993 г. – принята Конституция Российской Федерации, которые положили начало новой национальной политике в стране.

Но все же основные подходы к национальной политике Российской Федерации формировались в середине 1990-х гг., когда были приняты «Концепция государственной национальной политики Российской Федерации», утвержденная Указом Президента РФ от 15 июня 1996 г. за № 909, в которой изложены общие, принципиальные подходы к разрешению проблем в сфере национальных отношений и Федеральный закон «О национально-культурной автономии» от 17 июня 1996 г. за № 74-ФЗ.

Основа свободного национального развития и межнационального мира связывалась с установлением благоприятных отношений между русским народом, численное преобладание которого объективно определяло его реальное положение в экономике, культуре, образовании, и другими народами государства. Равноправия национальностей при смешанном характере их расселения можно достичь единственным путем – гарантией этого равноправия в каждой республике и регионе и во всех областях общественной, политической жизни по всей территории Российской Федерации. Только такое равноправие национальных групп на местах в крае, области, городе, районе – могло обеспечить равенство национальностей в масштабах всей Федерации. Таким образом, субъект новой национальной политики – это не только «коренные нации» в республиках, но и представители всех национальностей; сфера ее реализации – вся территория Российской Федерации, объект внимания – все россияне[1].

Самарская область также является одной из самых многонациональных

[1] *Тетуев А.И.* К вопросу о национальной политике Российской Федерации (середина 1990-х гг. – начало XXI в.). [Электронный ресурс] // Кавказоведение: опыт исследований: материалы международной научной конференции. Владикавказ, 2006. С. 410-424. URL: http://kvkz.ru/stati/2414-k-voprosu-o-nacionalnoj-politike-rossijskoj-federacii-seredina-1990-x-gg-nachalo-xxi-v.html.

регионов в Российской Федерации. Здесь проживают представители 157 национальностей. Согласно итогам Всероссийской переписи населения 2010 г., самой многочисленной нацией является русская, составляющая около 2645124 человек (82,26%) из 3 млн. 215,7 тысяч населения, к другим более значительным национальностям были отнесены татары – 12612 человек (3,92%), чуваши – 84105 (2,62%), мордва – 65447 (2,04%), украинцы – 42169 (1,31%), армяне – 22981 (0,71%), казахи – 15602 (0,49%), азербайджанцы – 14093 (0,44%), узбеки – 11242 (0,35%), белорусы – 9231 (0,29%), башкиры – 7290 человек (0,23%) и др.[1].

По этой причине в эти годы в Самарской области основной целью региональной национальной политики являлась социально-политическая стабильность в данной сфере, предотвращение обострения межэтнических отношений и принцип сохранения национальной самобытности этносов Российской Федерации, проживающих в Самарской области.

Основной пласт нормативных правовых актов по национальной политике в Самарской области составили подзаконные акты (постановления, распоряжения губернатора), благодаря которым были сформированы программы в сфере национальной политики в крае. В соответствии с Указом Президента Российской Федерации от 8 сентября 1993 г. за № 1361 «О мерах государственной поддержки социально-экономического развития Самарской области», постановлением Совета Министров – Правительства Российской Федерации от 9 сентября 1993 г. за № 905 «О мерах по решению неотложных проблем стабилизации экономики, развитию социальной сферы и охране окружающей среды Самарской области» и в целях обеспечения равных возможностей национально-культурного возрождения народов России постановлением Администрации области от 27 декабря 1993 г. за № 453 была утверждена региональная программа национально-культурного возрождения народов России на территории Самарской области под названием «Возрождение» (1994–1998 гг.).

За время практической реализации программы «Возрождение» была проведена значительная работа по восстановлению историко-культурного потенциала, созданию региональной национальной образовательной системы, формированию единого информационного пространства, мониторинга этнических процессов, а также организационно-техническому обеспечению программы. В основе столь многогранной деятельности лежит осознание того, что ядром возрождения народа является национальная культура, которая в значительной степени утрачена финно-угорским и тюркским населением (в т.ч. и башкирами) Самарской области: уменьшилось количество людей, владеющих родным языком, сам язык резко ограничен в сферах применения (в быту и художественной самодеятельности), с начала

[1]Национальный состав, владение языками, гражданство населения Самарской области (по данным Всероссийской переписи населения 2010 г. [Электронный ресурс] // Сайт Федеральной службы государственной статистики. URL: http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat/rosstatsite/main/.

50-х гг. XX в. почти прекратилось обучение в школах на родных языках, сократилось число людей, знающих и соблюдающих национальные обряды, обычаи и традиции; почти исчезли народные ремесла и промыслы. По этой причине этнологами из Республики Чувашии, Республики Татарстан, Республики Мордовии, гг. Москвы, Санкт-Петербурга и Самары были обследованы 17 регионов области, получены и систематизированы сведения о промыслах, ремеслах, знахарстве, обычаях и традициях чувашей, мордвы, татар, русских, башкир и других народов, проживающих в Самарском регионе. Проведена работа по составлению этнических карт области по этапам заселения территории, подготовлен к изданию справочник по религиозным общинам Самарской области[1].

Приоритетным направлением региональной национальной политики в рамках исполнения областной программы «Возрождение» стало воссоздание этнического уклада жизни. Точно так же деятельность областного башкирского центра была сосредоточена на улучшении состояния национальной культуры башкирского населения Самарской области.

В 1996 г. по инициативе активистов-башкир из п. Южный и с. Муратшино Большеглушицкого района Самарской области был проведен I областной курултай башкир, на котором был сформирован исполнительный комитет «Курултай-конгресс башкир» Самарской области. Председателем был избран С.Л. Гарифов – директор СПК «Южный» Большеглушицкого района Самарской области, в состав исполкома областного курултая башкир вошли Д.В. Шамгунов, Х.А. Шугаипов, Ф.К. Шагаева и др.[2]. Общественная организация башкир Самарской области была зарегистрирована в Министерстве юстиции Российской Федерации от 8 августа 1997 г. как ОО «Курултай-конгресс башкир Самарской области» на территории Большеглушицкого района Самарской области с центром в п. Южный[3]. Правовой базой для деятельности башкирского общественного объединения стала Концепция государственной национальной политики в Самарской области, а также закон РФ «Об общественных объединениях» от 19 мая 1995 г. №82-ФЗ и закон РФ «О национально-культурной автономии» от 17 июля 1996 г. №74-ФЗ[4].

В первые годы работы ОО «Курултай-конгресс башкир Самарской области», вопросы, связанные с финансированием национально-культурных мероприятий башкир Самарской области успешно решались председателем С.Л. Гарифовым благодаря его статусу руководителя сельскохозяйственного предприятия. Однако, с проведением II областного курултая в 2002 г., с избранием нового председателя Д.В. Шамгунова и нового состава исполнительного комитета стали возникать как финансовые, так и

---

[1] Приоритеты и политика региональных властей. [Электронный ресурс]. URL: http://minorities.ceprs.indem.ru/Samara/Samara02.htm.

[2] *Вилданов С.Н.* Башкиры Самарской области: история и современность // Мы – башкиры. Самара, 2008. С. 86–87.

[3] Сайт «Removecom». [Электронный ресурс]. URL: http://removecom.ru/company/0294140.

[4] Этнические общественные объединения Самарской области. Самара, 2008. С. 8.

организационные проблемы при проведении различных культурно-массовых мероприятий[1].

Необходимо отметить, что в 1995 г. в г. Уфе было создано землячество башкир Самарской области «Иргиз», руководителем которого был избран заслуженный строитель Республики Башкортостан К.К. Аминев. Основной задачей этого общества было установление тесных связей между Республикой Башкортостан и башкирами Самарской области, оказание содействия поступлению выпускникам из башкирских школ области в вузы и средние учебные заведения РБ[2].

После завершения программы «Возрождение» был принят следующий этап программы «Возрождение-2» как план основных мероприятий по национально-культурному развитию народов, проживающих на территории Самарской области на 1999–2002 гг. Приоритетными направлениями стали создание национально-культурных центров и развитие национального образования[3]. С 1998 г. и до настоящего времени действует Соглашение о сотрудничестве между администрацией Большечерниговского района Самарской области и администрацией Аургазинского района Республики Башкортостан. А 23 декабря 1999 г. было заключено Соглашение «О торгово-экономическом, научно-техническом и культурном сотрудничестве» между администрацией Самарской области и Правительством Республики Башкортостан, которое заложило основу дальнейшему расширению и укреплению дружественных и добрососедских отношений[4].

В ноябре 1999 г. была создана Большечерниговская районная общественная организация «Башкирский культурный центр «Иргиз»»[5], руководителем которого долгое время являлся Д.В. Шамгунов. В 2007 г. организациювозглавила методист РДК «Радуга» Большечерниговского района Самарской области Р.А. Хазирова. В это время численность членов структурной организации областного курултая составляло около 100 человек. Руководители и активисты ОО «Башкирский культурный центр «Иргиз»» активно занимались пропагандой башкирской культуры в своем районе, оказывали помощь при организации различных культурно-массовых мероприятий, осуществляли различные встречи с гостями из Республики Башкортостан и т.д. К сожалению, в 2008 г. в силу различных обстоятельств

---

[1] Доклад С.Н. Вилданова на 3-м областном Курултае башкир Самарской области. Рукопись. 2008 г.

[2] *Гарифов С.* Что оставим после себя? // Ватандаш. 2001. № 12. С. 46.

[3] Совет представительных органов обсудил стратегию национальной политики России. [Электронный ресурс]. URL: http://samgd.ru/main/104828/; Приоритеты и политика региональных властей. [Электронный ресурс]. URL: http://minorities.ceprs.indem.ru/Samara/Samara02.htm; Мукомель В.И. Национальная политика в приграничных регионах Российской Федерации с Республикой Казахстан // Фронтьерские миграции. Москва, Уральск, 2002. [Электронный ресурс]. URL: Режим доступа: http://www.demoscope.ru/center/fmcenter/mukomel.html.

[4] *Ишмуратов Х.* Визит дружбы // Ватандаш. 2001. № 12. С. 45.

[5] Сайт «Removecom».

ОО «Башкирский культурный центр «Иргиз»» был исключен из реестра Министерства юстиции Российской Федерации по Самарской области. Несмотря на это, его бывший руководитель Р.А. Хазирова продолжала осуществлять пропаганду башкирской культуры в Большечерниговском районе Самарской области.

В рамках реализации национальной политики постановлением губернатора Самарской области от 12 сентября 2001 г. за № 324 было создано государственное учреждение Самарской области «Дом дружбы народов». В связи с этим, у башкир Самарской области возникли новые возможности для реализации планов в деле сохранения и развития башкирской национальной культуры на территории области. Наряду с другими 20 национально-культурными объединениями Самарской области, ОО «Курултай (конгресс) башкир» Самарской области получил в безвозмездное пользование офисное помещение в указанном государственном учреждении. Здесь были созданы все условия для их работы и проведения культурных мероприятий, организована библиотека башкирской литературы и место для хранения видеотеки. В 2001 г. в рамках празднования 150-летия Самарской губернии был осуществлен визит правительственной делегации Республики Башкортостан во главе с заместителем премьер-министра, министром культуры и национальной политики РБ Х.Х. Ишмуратовым[1].

На территории Самарской области, законом Самарской губернской Думы от 30 октября 2001 г. была принята программа по культуре «Формирование культурного потенциала устойчивого развития Самарской области», структура которой включала в себя и разделы «Наследие», «Традиции» и др. Данные вопросы были в центре внимания I съезда работников культуры Самарской области, состоявшегося 19 декабря 2002 г., который рассматривал национальную культуру как важнейшую составляющую социально-экономического прогресса всех субъектов РФ и региона в частности. Все это нашло отражение в принятии и реализации целевых программ, федерального («Культура России» (2001-2005 гг.) и регионального («Формирование культурного потенциала устойчивого развития Самарской области» (2001–2005 гг.)) уровня[2]. В указанную областную целевую программу, принятую 3 ноября 2001 г. за № 68-ГД вошли пункты о создании условий для работы Самарского областного государственного культурно-просветительного учреждения «Дом дружбы народов» как методической, организационной и материальной базы для развития национальных культурно-просветительных обществ, ремонт и оборудование помещения библиотеки национально-культурных центров в «Доме дружбы народов», создание музейных экспозиций в с. Большая

[1] *Осипова Н.П.* Связь башкир-кочевников и современных башкир Самарской области неразрывна // Мы – башкиры. Самара, 2008. С. 76-77.

[2] *Варенов Д.В.* Метод моделирования как средство развития экологической культуры студентов (на базе зоологического и историко-краеведческого музеев). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата педагогических наук. Самара, 2007. С. 3.

Черниговка и т.д. Также в план работ были включены пункты по сохранению и развитию культурного достояния народов Самарской области как проведение национальных массовых мероприятий (русского праздника «Троица», татарского «Навруз», башкирского «Йыйын» и др.), поддержка деятельности национальных музеев и музейно-просветительских центров в городах и районах области, приобретение литературы и периодических изданий на языках народов, проживающих на территории области, для библиотек с фондами национальной литературы и поддержка материально-технической базы национальных творческих коллективов[1].

В марте 2002 г. состоялся I курултай башкир, проживающих в г. Самара, на котором была создана общественная организация «Курултай башкир» г.о. Самара, которая прошла регистрацию 17 декабря 2002 г. в Министерстве юстиции Самарской области. Первым председателем была избрана М.Р. Хатыпова (2002–2004 гг.), в последующем работали С.Н. Вилданов (2004–2006 гг.), одновременно являлся председателем ОО «Курултай (конгресс) башкир» Самарской области), З.Г. Шарафутдинова (2006–2010 гг.), Ф.А. Сафина (2011–2012 гг.), а с 2012 г. руководителем является К.Ш. Шайхулисламова. В течение первых пять лет группа активистов городской общественной организации наладила работу по сохранению башкирской культуры, традиций и языка, а также проводили организационные мероприятия по объединению башкирского населения, проживающего в г. Самара[2].

В 2004 г. Правительством Самарской области были предприняты значительные усилия, направленные на поддержание межэтнической стабильности в регионе. Так, в Самарской области Законом от 11 марта 2004 г. была утверждена областная целевая программа «Разные, но не чужие– мир через культуру» (2004–2008 гг.). До 2003 г. национально-культурные мероприятия общественных организаций «Курултай (конгресс) башкир» Самарской области и «Курултай башкир» г.о. Самара проводились за счет личных средств членов Исполкома и спонсоров (С.Л. Гарифова, Г.В. Савганова, Г.В. Мамбетова, М.Б. Краснова, С.Н. Вилданова и др.), а с 2004 по 2006 гг. расходы по организации национальных праздников были включены в бюджетное финансирование соответствующих подразделений Правительства Самарской области и департаментов г.о. Самара.

В мае 2004 г. на расширенном заседании общественной организации «Курултай (конгресс) башкир» Самарской области, проходившем вс. Большая Черниговка, был утвержден новый председатель С.Н. Вилданов, первоочередной задачей которого являлась дальнейшая активизация работы по пропаганде и сохранению башкирской национальной культуры. В первую

---

[1] Правовая регламентация положения национальных меньшинств. [Электронный ресурс]. URL: http://minorities.ceprs.indem.ru/Samara/Samara07.htm.

[2] Общественная организация «Курултай (конгресс) башкир» г. Самара // Этнические общественные объединения Самарской области. Самара, 2008. С. 16; Доклад Шайхулисламовой К.Ш. (рукопись) на заседании ОО «Курултай башкир» г.о. Самара (декабрь 2012 г.).

очередь, с целью оперативного решения поставленных задач Исполком ОО «Курултай (конгресс) башкир» Самарской области был переведен в областной центр – в г. Самара. Данное решение коренным образом изменил расклад сил и средств, и вызвало положительную динамику активности общественной организации. Новые члены Исполкома областного курултая 2-го созыва старались принимать решение многих задач, стоящих перед ними, совместно с общественностью, учреждениями и государственными органами. Благодаря им были установлены постоянные и деловые контакты с аппаратом губернатора Самарской области, с Министерством культуры и молодежной политики Самарской области, с администрацией городского округа Самара и с администрациями Большечерниговского, Большеглушицкого и Кинельского районов Самарской области. Представители «Курултай (конгресс) башкир» Самарской области стали активно участвовать в работе общественного совета при Самарской Губернской Думе.

С 2004 по 2008 гг. ОО «Курултай (конгресс) башкир» Самарской области и ОО «Курултай башкир» г.о. Самара расширили свои национально-культурные связи с Республикой Башкортостан и с национальными общественными организациями других регионов РФ. Ежегодно проводились различные семинары, такие как, например, мероприятие по теме «Великие люди Башкортостана – выходцы из Самарской области». В феврале 2007 г. в ОО «Курултай (конгресс) башкир» Самарской области и ОО «Курултай башкир» г.о. Самара совместно с аппаратом Правительства Самарской области провели круглый стол «Самарские башкиры: история и современность», который был посвящен 450-летию добровольного вхождения Башкортостана в состав России. На данной конференции участвовала делегация из Республики Башкортостан[1].

В сентябре 2004 г. в рамках IX Международного кинофестиваля «Кино-детям» была представлена презентация анимационных фильмов на башкирском языке для детей школьного возраста, проживающих в башкирских населенных пунктах Большечерниговского района Самарской области. В октябре 2004 г. при поддержке Департамента образования администрации г.о. Самара были организованы занятия башкирской воскресной группы при татарской средней школе «Яктылык» по изучению языка, истории, культуры, обычаев и традиций башкирского народа. С января 2005 г. башкирская группа занимается в ГУ СО «Дом дружбы народов». Ее учащиеся познают культуру своего народа не только на уроках, но и на практике – занимаются в башкирском ансамбле «Ляйсан» («Ләйсән»), которая функционирует при башкирской воскресной школе. Руководителем башкирской воскресной группы является Р.Д. Шаймарданова, а занятия со взрослыми проводит Г.Х. Садовник-Суюндукова. В 2009 г. башкирская воскресная группа принимала участие в коллективном социальном проекте национальных воскресных школ г. Самара «Мы дети твои, Самара!», в

[1] *Вилданов С.Н.* Указ. соч. С. 87.

областном конкурсе проектов «Строим будущее вместе!», в детском межнациональном празднике «Мифы и легенды моего народа»[1].

С 2005 г. в рамках программы «Разные, но не чужие – мир через культуру» на 2004–2008 гг. был реализован межнациональный совместный постановочный проект Самарского театра-центра юного зрителя и Национального молодежного театра Республики Башкортостан имени М. Карима под названием «Йыйын – встреча». Данный проект является развитием культурно-творческих контактов двух театральных коллективов. В рамках проекта «Йыйын – встреча» были осуществлены обменные гастроли: в 2005 г. башкирская труппа на самарской сцене показала спектакль на башкирском языке «Радость нашего дома» по произведению М. Карима. Активное участие в организации показа спектаклей принимала башкирская общественная организация. В декабре 2005 г. осуществлена совместная постановка детского спектакля «Приключения Новогоднего вальса» М. Бартенева с привлечением творческих сил двух театров (режиссер-постановщик М.Г. Кульбаев, главный режиссер Национального молодежного театра РБ имени М. Карима). В октябре 2006 г. в г. Уфе прошли гастроли театра «СамАрт», которые представили постановочные спектакли: «Счастливый Ганс», «Доктор Чехов и другие», «Женщина в подарок» и др.

В январе 2007 г. на сценической площадке Республиканского академического русского театра драмы Республики Башкортостан прошли гастроли новогоднего спектакля для детей «Сказка о Щелкунчике и Мышином короле». В 2007 г. в Самарской государственной филармонии выступил Башкирский государственный академический ансамбль имени Ф.А. Гаскарова с программой «Танцы народов мира». В 2007 г. в г. Самаре и с. Большая Черниговка прошли гастроли Стерлитамакского театра[2].

В рамках реализации областной целевой программы «Разные, но не чужие – мир через культуру» в Большечерниговском историко-краеведческом музее в феврале 2007 г. состоялось открытие экспозиции «След звезды в Иргизском небе» о людях разных национальностей, которые прославили иргизскую землю, внесли определенный вклад в развитие района. Здесь представлены экспозиции о башкирском поэте Р. Нигмати, башкирских писателях Г.К. Давлетшина и Х.Л. Давлетшиной, башкирском языковеде Г.Я. Давлетшине[3]. Ежегодно, с 2005 г. башкиры Большеглушицкого района участвуют в межрегиональном конноспортивном празднике «Степные скачки» в Алексеевском районе Самарской области,

---

[1] *Шаймарданова Р.Д.* Воскресная школа башкир // Самарская область: этнос и культура. 2009. № 1. С. 26; *Воробьева С.* Небольшой, но очень значимый юбилей. [Электронный ресурс]. URL: http://www.samddn.ru/old/oldnews/2009/news-09773/; *Александрова О.* «Ляйсан» отметил пятилетие. [Электронный ресурс]. URL: http://www.samddn.ru/old/oldnews/2009/news-09208/.

[2] *Бабенышева Н.М.* О реализации этнокультурных проектов по сохранению культуры башкирского этноса в Самарской области // Башкиры Самарской области: история и современность: материалы круглого стола. Самара, 2007. С. 31.

[3] *Перова Т.К.* Башкиры Большечерниговского района // Мы – башкиры. Самара, 2008. С. 90.

посвященному памяти русского писателя Л.Н. Толстого[1]. В сентябре 2007 г. в рамках празднования 450-летия добровольного вхождения Башкортостана в состав России был осуществлен автопробег «Дорогой братства» по башкирским населенным пунктам Самарской области[2].

С 2008 г. в Самарской области совершенствование системы национального образования велось в рамках региональной программы «Духовно-нравственное воспитание учащихся» (2009-2012 гг.). В марте 2009 г. активисты общественных объединений Самарской области, в т.ч. и представители ОО «Курултай (конгресс) башкир» Самарской области и ОО «Курултай башкир» г.о. Самара, направили президенту РФ Д.А. Медведеву обращение по поводу возникших проблем в педагогической деятельности в сфере национального образования в связи с отменой национально-регионального компонента образования в регионах Российской Федерации.

В 2008–2009 гг. по инициативе Правительства Самарской области и ГУ СО «Дом дружбы народов» были организованы 9 выездные конференции в муниципалитетах Самарской области по теме «Роль органов местного самоуправления в реализации государственной национальной политики», региональная конференция «Сохранение и развитие родных языков на территории Самарской области», два областных конкурса (компьютерных презентаций «Самара многонациональная» и детского плаката «Дружбой народов Россия сильна» на тему «Мы на Волге живем...») и т.д. В 2010 г. в целях исполнения постановления Правительства Самарской области от 6 октября 2009 г. за № 516 «О реализации в 2010 году мероприятий, посвященных национальным традиционным праздникам народов, проживающих на территории Самарской области» был утвержден План мероприятий, посвященных традиционным праздникам народов, проживающих на территории Самарской области на 2010 г.[3]

В сентябре 2011 г. в результате рассмотрения гражданского дела по иску Управления Минюста России по Самарской области к общественной организации «Курултай-конгресс башкир Самарской области» решением Большеглушицкого районного суда Самарской области (№ дела 12-18/2011) было принято о признании прекращения деятельности указанной организации в качестве юридического лица и об исключении из ЕГРЮЛ[4]. С

---

[1] *Снегирева Л.* Степные скачки // Самара и губерния: областной журнал.[Электронный ресурс]. URL: http://www.sgubern.ru/journal/article.php?AID=2048&ID=2003&GEO=1232.

[2] Сайт «СамараБизнесКонсалтинг». [Электронный ресурс]. URL: http://news.smbc.ru/main/2007/09/21/4404.html.

[3] *Жидкова С.К., Карелина М.В., Металина Т.А.* Проблемы сохранения и развития родного нерусского языка в образовательной системе Самарской области // Самарская область: этнос и культура. 2009. № 1. С. 34–35; *Надиров А.К.* Проблемы реализации конституционного права народов России на изучение родного языка // Самарская область: этнос и культура. 2009. № 1. С. 14.

[4] Сайт Большеглушицкого районного суда Самарской области. [Электронный ресурс]. URL: http://bolsheglushitsky.sam.sudrf.ru/modules.php?name=information&id=333.

указанного времени общественная организация «Курултай башкир» г.о. Самара стала единственным центром содействия по сохранению и развитию культуры, языка, традиций и обычаев башкирского народа, популяризации национальной культуры, привлечения молодого поколения к общественной деятельности.

Сегодня активисты ОО «Курултай башкир» г.о. Самара начали подготовку документов для регистрации башкирской общественной организации в г. Тольятти Самарской области с целью объединения двух городских центров башкирской культуры в одну – в региональную национально-культурную автономию башкир Самарской области, при котором будет работать 12 филиалов в муниципальных районах области. Указанные мероприятия проводятся согласно принятому Федеральному закону «О национально-культурной автономии» от 17 июня 1996 г. № 74-ФЗ, в который периодически вносились поправки (21 марта 2002 г., 10 ноября 2003 г., 29 июня, 22 августа 2004 г., 30 ноября 2005 г., 1 декабря 2007 г., 9 февраля 2009 г.).

Важным для развития национально-культурной автономии в стране стало решение Конституционного суда Российской Федерации от 3 марта 2004 г. о том, что в каждой области, крае, республике для каждой этнической общности функционирует одна национально-культурная автономия. Это стало определяющим в истории развитии разных национально-культурных автономий на территории Самарской области, для функционирования которых чаще стали привлекать финансовые возможности из областного бюджета, чем для обычных общественных объединений[1].

В ноябре 2011 г. в п. Иргизском Большечерниговского района Самарской области на базе сельского Дома культуры был открыт Башкирский национально-культурный центр, заведующим которого является М.А. Ахметова, а художественным руководителем работает Г.А. Султанова. При Башкирском национально-культурном центре функционирует башкирская библиотека (заведующая Н.К. Шарафутдинова). В феврале 2012 г. после реставрационных мероприятий вновь открылся Дом культуры в п. Кочкиновка Большечерниговского района Самарской области, руководитель которого Ф.К. Шагаева планирует в ближайшем будущем открыть музей, посвященный башкирской культуре[2].

В 2012 г. Правительством Самарской области была разработана Областная целевая программа «Развитие культуры Самарской области на 2013–2017 гг.» для дальнейшего сохранения традиционной национальной

---

[1] *Иларионова Т.С.* Государство и национально-культурные автономии народов России: актуальные проблемы и перспективы. [Электронный ресурс]. URL: http://energsnan.narod2.ru/generalnii_direktor_instituta/NKA_Ilarionova.pdf; Хохлова Т.В. Иргизском был праздник.[Электронный ресурс] // Степной маяк – онлайн версия газеты. 2011 г. № 96. URL: http://www.stepmayak.ru/827-v-irgizskom-byl-prazdnik.html.

[2] Национальная политика в Самарской области. Режим доступа: http://adm.dev.webzavod.ru/obchestvo/obchestvo_instituti/31692/.

культуры народов, проживающих в Самарской области[1]. В сентябре 2012 г. был осуществлен приезд Национального молодежного театра РБ им. М. Карима. Почти ежегодно проходят концертные выступления среди башкир Самарской области фольклорно-эстрадной группы «Далан» под руководством заслуженного артиста РБ и народного артиста РБ А.Б. Туктагулова.

Традиционным стало проведение ежегодного национального башкирского праздника «Йыйын» вблизи д. Имилеевка Большечерниговского района Самарской области, который способствует сохранению и популяризации национально-культурного наследия башкирского народа. В данном мероприятии принимают участие выдающиеся деятели культуры Республики Башкортостан. Каждый «Йыйын» посвящен какому-либо событию. В 1998 г. он был приурочен 200-летию проживания башкир по р. Большой Иргиз и прошел под названием «Здравствуй, земля Иргизская!», в 2001 г. посвящен к 95-летию со дня рождения башкирского поэта Р. Нигмати, в 2005 г. организован к 100-летию со дня рождения башкирской писательницы Х.Л. Давлетшиной, в 2006 г. «Йыйын» проходил под знаком 10-летия со дня образования Курултая башкирСамарской области, в 2007 г. праздник был посвящен 450-летию добровольного вхождения Башкирии в состав России, в 2009 г. – 90-летию образования Башкирской Автономии и 255-летию национального героя башкирского народа Салавата Юлаева, в 2010 г. посвящен 65-летию Великой Победы, в 2011 г. в честь 160-летия образования Самарской губернии и 15-летия образования областной общественной организации «Курултай башкир», в 2012 г. «Йыйын» посвятили 120-летию со дня рождения известного башкирского языковеда Г.Я. Давлетшина[2].

Таким образом, национальная политика Самарской области в рамках исполнения региональных программ «Возрождение» (1994–1998 гг.), «Возрождение-2» (1999–2002 гг.), «Формирование культурного потенциала устойчивого развития Самарской области» (2001–2005 гг.), «Разные, но не чужие – мир через культуру» (2004–2008 гг.), «Духовно-нравственное воспитание учащихся» (2009–2012 гг.) и «Развитие культуры Самарской области на 2013–2017 гг.» осуществляла и проводит мероприятия по сохранению традиционной национальной культуры народов, проживающих в Самарской области, в т.ч. и башкир данного региона.

©Маннапов М.М., 2013

[1] Народы Самарской области. Режим доступа: http://samarskii.narod.ru/obiedNac.html.

[2] *Бабенышева Н.М.* О реализации этнокультурных проектов по сохранению культуры башкирского этноса в Самарской области // Башкиры Самарской области: история и современность: материалы круглого стола. Самара, 2007. С. 31.

УДК 159.9:316.35

Матюшин П.Н.

Историко-этнологические «воспоминания» чувашей в период предвыборных кампаний второй половины 1930-х гг.: историко-психологический опыт изучения

Массовое сознание переходного общества – уникальный и весьма нестандартный объект изучения; оно является отражением противоречивой и многослойной социальной практики. Отвержение отживших социальных устоев и стремление построить новую жизнь парадоксально сочетаются с растущим разочарованием широких масс в самих переменах, а провозглашавшиеся в начале трансформации идеалы оцениваются либо как недостижимые для большинства общества, либо как ложные. В наибольшей степени данная форма репрезентативности взглядов в общественном сознании проявляется в ходе осуществления государственно-политических реформ и, в частности, в области избирательного права граждан.

Современная политическая мысль не сводит права человека только к свободе. Существует социально детерминированная сфера свободы, ограничивающая возможность свободного действия; кроме того, существует и феномен внутренней, духовной свободы. Проблема совмещения индивидуальных свобод и свободы социальной общности стала наиболее актуальной в индустриальную эпоху, когда машинизация, технологическая и социальная рационализация привели к нивелированию личности, растворению ее в крупных группах и коллективах, в «массах»[1].

С принятием Конституции 1936 г. изменилась прежняя система выборов в Советы. Отменялись все ограничения по избирательному праву, вводилось всеобщее избирательное право и прямое тайное голосование. Таким образом, был сделан серьезный шаг к достижению максимально полного участия избирателей в политической жизни государства через формирование высшего органа государственной власти республики и страны в целом[2].

«Время, когда люди свято верили и страшно боялись одновременно, время рекордов и самых задушевных за всю историю песен, время роста театров, школ и библиотек…время невиданного строительства мира тюрем»[3] имело разноплановую трансформацию в общественном и индивидуальном сознании. Тем интереснее анализировать и зачастую противопоставлять уже имеющийся комплекс опубликованных мемуарных источников с вновь открывающимися архивными фондами политдонесений и информсводок в контексте этнологического восприятия исторического прошлого отдельного народа.

Объектом данной статьи стал анализ архивных данных периода 1937–

---

[1] *Лившин А.Я.* Настроения и политические эмоции в Советской России: 1917–1932. М., 2010. С. 136.

[2] *Титова И.В.* Мы выбирает, нас выбирают. Советское избирательное право на примере выборов в Верховный Совет Чувашии (1938–1990 гг.) // Центр и периферия. 2008. № 1. С. 70.

[3] *Калитина Н.* Неизвестная прокуратура. Мордовский архив. Саранск, 2005. С. 53.

1938 гг. в контексте применения историко-психологического подхода. Источниковой основой послужили отчеты партийных пропагандистов и агитаторов, а также комитетов партии в районах ЧАССР, т.е. в объектив попали воспоминания и высказывания узкой социальной группы крестьян данного региона.

Основной и «классической» реакцией индивидуальной памяти на события внутриполитической жизни страны становился традиционный эффект эйфории, сопоставление жизни «прошлой» и жизни «настоящей» в контексте обсуждения приговоров и судебных материалов не был весьма характерен для того периода. Так, если к «остальным» внутриполитическим событиям 1936–1938 гг. в рамках одного региона (Чувашской АССР) отнести обсуждение проекта Конституции СССР, подготовка проекта «Письма чувашского народа к И.В. Сталину» и осуществление выборов в Верховный Совет СССР, то вполне закономерным становились «шаблоны воспоминаний».

Большинство такого рода воспоминаний имело историко-культурологический (этнологический) контекст, что в агитационной и пропагандистской работе использовалось как резонансный водораздел в восприятии мира «царского» и мира «советского». Условно, данные воспоминания по направленности можно подразделить на несколько групп: национальные, идеолого-просветительские и хозяйственно-бытовые. Условность данного деления базируется на несовершенстве методологического подхода к их научной обработке и несовершенстве самого источникового материала.

В первой группе основой индивидуального «переживания прошлого» становился объект национальной самоопределенности чувашского народа. В словах одного из колхозников это отобразилось следующим образом: «Нельзя не вспомнить те радостные дни, когда выбираем верховный орган власти самого демократического государства в мире – говорили они – мы люди бывшие когда-то угнетенными, а ныне ставшие свободными и счастливыми гражданами могучей страны Советов[1]. Семенов Петр,колхозник Вурманкасинского колхоза: «Раньше чувашей людьми не считали, мы были предметом насмешки. Только революция, совершенная под руководством партии Ленина-Сталина избавила нас от такого гнета и от такой насмешки и мы стали полноправными людьми в СССР»[2].

Заведующий сырьевой группой Шумерлинского завода «Большевик» Леонтьев вспоминал «при царизме чуваши могли работать на заводах, но везде смеялись над нами»[3]. Более подробно описывает свою биографию старый производственник Николаев: «Я, выступая на этом собрании, хочу показать особенно молодежи как мы жили в дореволюционное время. Я был

[1] Государственный архив современной истории Чувашской Республики (далее ГАСИ ЧР). Ф 1. Оп. 18. Д. 257. Л. 34.

[2] Там же. Д. 278. Л. 8.

[3] Там же. Д. 269. Л. 12.

завербован на работу графом Орловым-Давыдовым в бывшую Симбирскую губернию. Нам, молодежи, не было времени ходить с девушками другой национальности, потому что издевались над нами, увидя нас – смеялись»[1].

«При царизме всюду преследовали меня голод и нужда» – говорит орденоносец, старший свинарник колхоза «Красная Чувашия», 73-летний старик Степанов, «чтобы избавиться от них я на лесопильном заводе у купца Вандера работал ежедневно 12–14 часов, но все же средств для существования не хватало. Я сейчас дышу свободно и во всю грудью мне сейчас 74 года но я ни на минуту не забываю о повышении своего идейно-политического уровня. Читаю произведения великих людей Ленина-Сталина, изучаю избирательный закон. Думаю еще получить зоотехническое образование»[2].

Вторая группа высказываний базируется на воспоминаниях о уровни просвещения в Чувашии до Октябрьской революции. Данная группа также весьма многочисленна и это характерно для региона – развитие образования и просвещения имела здесь прогрессирующие и исторически долговременные корни. Однако, большинство такого рода «воспоминаний» относятся к описанию нынешнего состояния (дети получают образование, сам автор пошел учится, читает газеты и т.д.). отдельные элементы историко-культурной трансформации можно увидеть, к примеру, в высказываниях 56-летнего колхозника Ермолаева Т. из Айдаровского колхоза: «Население нашей деревни было до революции темное, забитое. В деревне не было ни одного грамотного. Советская власть положила конец этому, а Сталинская Конституция еще лучше обеспечивает блага трудящегося человека. Теперь в нашей деревне иное население – с 8 до 50 лет стали грамотными. У меня в семье старший сын работает доцентом в Горьковском Пединституте, второй – учитель, третий – бригадир колхоза, четвертый – учится в неполной средней школе»[3].

Морсеева, работница лесцеха комбината, в своем выступлении говорит: «В нашей семье все мои братья и сестры учатся…ясейчас стахановка. Вспоминая прошлое моя мать с гордостью и радостью заявляет: «Раньше я тоже училась хорошо, поучилась 3 года и по окончании получила серебряный рубль, хотела учиться дальше на учителя, но меня в Чебоксарах не приняли, так и осталась недоучкой. Теперь же благодаря Советской власти, благодаря заботам большевистской партии всем мои дети учатся»[4].

Однако наиболее многочисленными были выступления с «воспоминаниями» о бытовой действительности. Во многих из них как элемент исторического противопоставления «было» и «стало» звучит тематика хлеба. К примеру, Антонов Иван (дер. Старо-Муратово) вспоминал: «Раньше до революции я жил бедно в нынешнем 1937 г. я получил более 300

[1] ГАСИ ЧР. Ф. 1. Оп 18. Д. 269. Л. 13.
[2] Там же. Д. 281. Л. 73.
[3] Там же. Д. 270. Л. 17.
[4] Там же. Д. 281 Л. 87.

пудов хлеба, родители в царское время и мечтать о таком не могли. Я теперь настоящий зажиточный колхозник за что приношу советскому правительству и творцу конституции тов. Сталину глубокую благодарность»[1].

Также стоит отметить, что именно эта группа «воспоминаний» отражает слова-маркеры того периода: «светлая», «радостная жизнь» (вспоминает известный лозунг «Жить стало лучше, жить стало веселей»). Так, колхозник-стахановец Филлипов на предвыборном собрании Чебоксарского избирательного пункта говорил: «Товарищи, вы все знаете как я раньше жил. Нищета с ранних лет заставляла дни и ночи проводить у кулеткацкого станка. Сколько ни бился и ни старался, но избавиться от нищеты не удалось. Ленин и Сталин освободили от позорного рабства и дали нам светлую и радостную жизнь»[2]. 60-летняя колхозница Бербузова А. в Анастасовском сельсовете на собрании стариков рассказала о своей жизни так: «Моя жизнь прежде была нищая, голодная. Курная избушка, тяжелая смерть отца, слезы матери и нищета – вот мое «золотое» детство до Октябрьской революции. В 1930 году я одна из первых вступила в колхоз и здесь увидела настоящую радостную жизнь. И не только я одна, а тысячи крестьян и крестьянок»[3].

Особый всплеск «народной памяти» был зафиксирован в отчетах агитаторов и пропагандистов при обсуждении проекта письма чувашского народа товарищу Сталину в конце 1936 – начале 1937 гг.. так в одном из отчетов в Чувашский Обком было отмечено, что «выступающие в большинстве случаев отмечали, что содержание письма действительно правильно описывает прежнюю тяжелую жизнь для чувашского народа, что только Октябрьская революция и ленинско-сталинская национальная политика дала чувашскому народу счастливую радостную жизнь. Вот выступление колхозников: а) 103-летний колхозник из Альмень-Сунароского колхоза Яковлев Борис говорил: «Я неграмотный, моя неграмотность – это вина прежде всего царского строя, когда вместо школ открывали кабаки и церкви и нас, темных людей запугивали. Спасибо тов. Сталину за колхозную счастливую жизнь, за меня подпишется мой внук, пусть мое имя дойдет до мудрого Сталина».

Б) 70-летний колхозник из дер. Чирш-Хирлепы Михайлов Петр говорил о беспросветной жизни крестьян при царизме, особенно при взыскании разных налогов, об издевательствах царских чиновников и в конце речи сказал: «За то, что Сталин дал нам хорошую жизнь – спасибо, я рад, что моя подпись будет под этим письмом»[4].

Однако при обсуждении данного письма среди колхозников произошла некая «корректировка» при проведении читок проекта документа. «Историческую» составляющую воспоминаний стараются всячески

[1] ГАСИ ЧР. Ф 1. Оп. 18. Д. 270. Л. 57.
[2] Там же. Д. 281. Л. 73.
[3] Там же. Л. 153.
[4] Там же. Д. 171. Л. 17

«изолировать» от общего потока позитивных высказываний в адрес руководства советского государства. «Воспоминания» становятся предельно краткими и вставляются в текст протоколов собраний как антураж главной мысли – исторической победы социализма.

К примеру, в отчете по Кувакинскому району республики о проведении агитационных мероприятий указано, что «колхозник колхоза «12 лет Октября» Дюгаев высказался по этому поводу: «Текст письма написан хорошо, понятно и правдиво. Чувашский народ раньше много терпел нужды, был неграмотный, а сейчас республика получила орден Ленина»[1]. В отчете по Козловскому району «исторические воспоминания» вовсе даются обобщенными фразами: «приводим отдельные высказывания и выступления рабочих и колхозников: Чернов, 57 лет, ударник лесотдела Козловского комбината, рассказывает о бурлацкой и батрацкой жизни при царском строе в течении 26 лет и говорит «только советская власть действительно заботиться о людях. В 1926 году лечился в санатории и теперь чувствую себя здоровым». Тов. Краснов, стахановец лесоцеха говорит: «Невежество, темнота и непосильный гнет над чувашским народом царского произвола, результатом чего была страшная болезнь – трахома, которая ликвидирована благодарясоздания культурной жизни советской власти»[2].

Таким образом, проанализированные информационные источники наглядно показывают многогранные формы взаимодействия нескольких уровней индивидуальной памяти в общественном развитии СССР второй половины 1930-х гг. Для Чувашской АССР это взаимодействие выразилось в катализации «бытовых» воспоминаний как основной формы трансформации советской действительности и формировании возможных механизмов реакции на внутриполитическое развитие страны в целом и региона в частности.

© Матюшин П.Н., 2013

[1] ГАСИ ЧР. Ф 1. Оп. 18. Д. 175. Л. 3.
[2] Там же. Д. 173. Л. 11.

УДК 392

Медведев В.В.

Баня в народной культуре чувашей Башкортостана

Чуваши принадлежат к народам, ведущим оседлое земледельческое хозяйство в сочетании с домашним животноводством и др. дополнительными видами промыслов (сбор дикорастущих, рыболовство, охота). Наличие локальных земельных участков приводило к созданию сельских поселений, существовавших на протяжении длительного отрезка времени[1]. Развитие населенного пункта, благоприятная социально-экономическая ситуация в конечном итоге способствовали улучшению облика не только селения, но и, прежде всего, самостоятельных крестьянских хозяйств.

Комплекс жилых и надворных построек, жизненная среда улиц и поселения в целом у чувашей принадлежат к *концентрическим* (имеющим общий центр). Подобное восприятие характерно для этносов, занимавшихся земледелием. Деревня – центр, поля и выгоны – ближайший концентр, лесные угодья общины – второй концентр, дальние пространства – третий концентр[2].

На усадьбе центром считалась жилая изба, вокруг которой возводили постройки, это могли делать в непосредственной близи либо на расстоянии, что зависело от назначения помещений и сакральных представлений связанных с ними. Изба и ближние строения составляли культурное пространство, которое было необходимо для жизни и ведения хозяйства. Постройки, имеющие неоднозначное отношение, располагали в некой удаленности от места, где проходили повседневные дела. Таковыми, например, были клеть и баня.

Чувашское подворье на рубеже XIX–XX столетий представляло собой ряд жилых и хозяйственных построек, отвечающих нуждам владельца. В работе В.М. Черемшанского встречаем описание усадьбы чувашей Оренбургской губернии: «Жилища их (*чувашей – В.М.*) составляют: изба или две, анбарушка, где хранится у них хлеб и домашняя рухлядь, крытыя загородки для скота; к дому примыкает огород, или небольшое гумно; у зажиточных дома и все хозяйственные постройки довольно еще в хорошем виде»[3].

---

[1] Многие чувашские деревни возникли на башкирских землях в XVIII–XIX вв. Кроме того, встречались поселения основанные ранее. См.: *Ягафова Е.А.* Чуваши Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII – начало XX вв.). Чебоксары, 2007. С. 196-208; *Сухарева И.В.* Чуваши Башкортостана в XVII–XIX веках: Экономическое развитие и социальная структура. Уфа, 2007. С. 28-146; *Медведев В.В.* Поселения и жилища чувашей Башкортостана второй половины XIX – начала XX века. Магнитогорск, 2012. С. 19-53.

[2] *Тишков В.А.* Культурный смысл пространства // Этнографическое обозрение. №1. М., 2004. С. 16.

[3] *Черемшанский В.М.* Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859. С. 178.

Экспедиция 1929 г. студентов Приуральского чувашского педагогического техникума под руководством П.А. Петрова-Туринге, проводила обзор культуры чувашей Башкирской АССР. Сохранились материалы по жилищам и строениям. Так, в с. Базлык Бижбулякской волости Белебеевского кантона в усадьбе Филиппа Яковлева сделана запись: "...надворные постройки: 3 сарая, конюшня, амбар, лачуга и подвал… Лачуга, амбар и сарай из осиновых бревен, подвал и два сарая из камня"[1]. Перечень хозяйственных помещений говорит о состоятельности крестьянина.

В наши дни сельская усадьба значительно изменилась. Исчезают клети и амбары (если они и входят в комплекс надворных построек, то выполняют уже иные функции), их место занимают гаражи и специализированные мастерские. В числе бытовых строений прошлого (*лаç*, клеть, амбар, конюшня, овин и пр.) особняком всегда находилась баня – *мунча* (рис. 1).

Для бани характерно двойственное положение. Ее строили на усадьбе и за пределами. Получается, что она входила в единое пространство вместе с жилищем, постройками и территорией двора, даже несмотря на некую отдаленность. С другой стороны, бани ставили, например, у водоема и удаляли их не только от усадьбы, но и улицы, оставляя в границах поселения.

Баня в традиционной культуре многих народов выполняла значимую роль не только в практическом плане (гигиеническое назначение), но и в сакральном мировоззрении. У мордвы рождение ребенка происходило в бане, которая являлась и местом лечения больных[2]. Удмурты в ночь на Старый новый год – *выжь выльар* (с 13 на 14 января) у бани прислушивались к звукам, на *вожодыр* (святки) сеяли золу из банной печи, просовывали руку в отдушину и гадали[3]. Посещали они баню, надевая затем чистую одежду, перед походом в *луд* (священная роща) и после проводов покойного на кладбище[4]. Накануне праздника «мылися в бане и надевали на себя белыя рубахи» и марийцы[5]. Подобные действия встречаем среди чувашей, русских, татар, коми и др. народов[6].

Существует мнение, что бани в комплексе бытовых построек чувашей и марийцев стали наследием Волжской Булгарии[7]. Их появление у последних под воздействием волго-уральских татар отмечал Герхард Миллер[8]. В

---

[1] НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 212. № 1720. Л. 131, 134 об.

[2] *Мокшин Н.Ф.* Мордва: мокша и эрзя. Саранск, 2008. С. 148.

[3] *Перевозчикова-Владыкина Т.Г., Владыкин В.Е*. Годовой обрядовый цикл удмуртов // Удмурт оскон: Вашкала куриськонъёс, вёсяськонъёс, статьяос / Удмуртская вера: Древние молитвы-заклинания, статьи. Ижевск, 2010. С. 163.

[4] *Садиков Р.Р.* Религиозные верования и обряды удмуртов Пермской и Уфимской губерний в начале XX века (экспедиционные материалы Уно Хольмберга). Уфа, 2010. С. 21, 49.

[5] *Миллер Г.Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. С. 55.

[6] *Никонова Л.И.* Баня в системе жизнеобеспечения народов Поволжья и Приуралья: историко-этнографическое исследование. Саранск, 2003.

[7] *Матвеев Г.Б.* Материальная культура чувашей. Чебоксары, 1994. С. 47.

[8] *Миллер Г.Ф*. Указ.соч. С. 55.

культуре восточных славян помещение с очагом, а затем печью из камня, служило для приготовления пищи и выполняло функции бани. Со временем появилась специальная постройка для мытья, называемая *баня* или *лазня*[1].

С русским влиянием связывают возникновение бани у чувашей: «У таких крестьян можно найти и русскую баню, тогда как у других она заводится одинаково тихо, как и перестройка белых изб. Летом они (*чуваши – В.М.*) купаются, но это недостаточно среди неутомимых земляных работ. Зимою для соблюдения доступной опрятности, за неимением бань, они моют себе голову ежемесячно горячею водою, особенно женщины, которые в это время завешивают свой угол»[2]. Запись говорит о позднем развитии бани среди чувашей, практики купания в реках и мытье у печи[3].

Прообразом современного строения можно считать баню-землянку (*çĕр мунча*). Ее описание оставил Н.В. Никольский: «Это – бани, врытые в береговой склон, так что наружу выходили только покрытые землей крыши, снабженные в иных случаях дымовыми трубами, сделанными из выдолбленных липовых стволов, и одна стена, либо деревянная, либо сделанная из плетня, в которой и находится дверь»[4].

Бытование бань-землянок в наши дни в Башкортостане не встречается. Память информаторов также не подтверждает их наличие в прошлом. Если и говорят о землянке, то, как о временном жилище до окончания строительства нового дома.

Упоминание о бане в землянке, как и каменной, в юго-восточной части Башкирии в прошлом находим в статье Г.Б. Матвеева[5]. Широкое использование камня подтверждают материалы экспедиции 1962 г. (Башкирия и Оренбургская область). Здесь ос. Зириклы Бижбулякского р-на сказано: «...много каменных надворных построек (особенно старые). Каменных бань нет»[6].

Располагались бани нередко на расстоянии от хозяйственных помещений и жилой избы, поскольку считались пожароопасными. Их ставили особняком во дворе, огороде, на улице, если она односторонняя – у оврага и реки[7] (рис. 2). Полевые наблюдения и беседы со старожилами это подтверждают. Нередко вспоминают бани, в которых родственные семьи и соседи мылись по очереди. Например, в д. Юламаново Аургазинского р-на, по словам Д.Ф. Фомина (1937 г.р.) на одну улицу было 3 бани, стоящие у рощи перед озером. А.С. Савельев (1932 г.р.) уточнил, что в один день топили одной семьей, на следующий – другой. В д. Пугачево

---

[1] *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 314.

[2] *Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии России. XIV: Казанская губерния. Ч. I. Казань, 1870. С. 68.

[3] *Салмин А.К.* Система религии чувашей. СПб., 2007. С. 539.

[4] *Никольский Н.В*. Краткий курс этнографии чуваш. Вып. 1. Чебоксары, 1928. С. 31-32.

[5] *Матвеев Г.Б.* Жилище и хозяйственные постройки чувашей Приуралья // Материалы по этнографии и антропологии чувашей. Чебоксары, 1997. С. 128.

[6] НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 277. № 1974. Л. 142.

[7] *Чуваши*: история и культура. Том 1. Чебоксары, 2009. С. 293, 295.

Хайбуллинского р-на общие бани находились у реки[1]. Визуальные материалы передают внешний облик такой постройки. На фотографии (рис. 1) видим четырехугольный сруб из некачественной древесины, имеющий соломенную кровлю, отдаленно напоминающую шатровую. У входа стоит столб, возможно, *мунча юпи*, т.е. «суковатый столб перед баней для вешанья белья»[2]. С другой стороны, столб мог служить углом сеней, пристроенных к бане, что подтверждает выступающий верхний венец. Сейчас *мунча юпи* не ставят, т.к. в банях имеется предбанник для вещей.

В одной из своих статей Л.А. Иванов отметил, что бани в поселениях чувашей Приуралья по своей конструкции и назначению «ничем не отличаются от чувашских бань, имеющих широкое распространение от Волги до Южного Урала»[3]. Такое утверждение позволяет использовать сведения о чувашах, расселенных на разных территориях, и применять их по отношению к чувашам, проживающим в Башкортостане.

Наиболее полное описание постройки выглядит так: “Как само здание, так и все устройство бани просто и незатейливо. Рубится «намоху» простой четырехугольных сруб, часто из обрезков бревен. Длиною 4–6 арш., аршина в 4 шириною и около 3-х арш. высотою; настилается бревенчатый или из половинок бревен (плах) потолок, прикрываемый потом сверху землею; над потолком тесовая односкатная крыша.

Почти никогда (или в очень редких случаях) в самой бане не делается комнаты для раздевания; для последней цели у входа в баню пристраивают коридорчик, открытый с одной стороны и часто не имеющий дверей, называемый передбаньем… У самой почти двери в углу расположилась каменца, печка, сложенная из дикого камня; далее и налево впереди – полок для мытья и паренья; к полку примыкает у стенки лавка; лавка же тянется и вдоль правой стены… Каменца выкладывается... на свод из более крупных камней набрасывается здесь много щебня, «чекоту», из гранитных по преимуществу, как менее трескающихся, валунов. «Чекотом», т.е. осколками из камней, заполняется и угол двух стен у каменцы, чтобы предохранить стены от нагрева и пожара, а с другой стороны – каменцу от охлаждения, иначе бы последняя скоро перестала давать пар…»[4].

Значение бани в жизни чувашей иллюстрирует описание, посвященное д. Уралка Оренбургского уезда Оренбургской губернии: «Баню чуваши любят, в особенности чувашки. Есть уральцы, которые не прочь быть в бане каждый день. У чувашек есть привычка зазывать в баню соседок, приятельниц и кумушек, потому в бане народу бывает довольно много (все парятся). Баня у чувашей замещает клуб, где обсуждаются новости»[5]. Запись

[1] ПМА – 2010 (РБ, Аургазинский р-н, д. Юламаново; Хайбуллинский р-н, д. Пугачево).

[2] *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Т. 7-8. Чебоксары, 1999. С. 267.

[3] *Иванов Л.А.* Поселения и жилища чувашского населения Прикамского Заволжья и Южного Урала // Вопросы истории Чувашии. Ученые записки. Вып. XXIX. Чебоксары, 1965. С. 208.

[4] НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 219. № 5702. Л. 69 об.-70.

[5] НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 158. № 4696. Л. 12-13.

свидетельствует о наличии в прошлом совместных бань, где мылись по очереди, не только хозяева, но и их близкое окружение.

Известны два типа бани, которые распространены и в настоящее время – курные (*хура мунча*) и по-белому (*шурă мунча*). Первый вариант является более ранним и встречается не только у чувашей, но и среди соседних народов. Марийцы, мордва, удмурты до 1930 гг. повсеместно мылись в банях по-черному. Коми познакомились с белыми банями по окончанию Второй мировой войны, а у коми-пермяков она появилась только в конце 1960-х годов[1]. Старшее поколение отдает предпочтение черным баням, считая их более полезными для организма. На усадьбе можно встретить и две бани вместе (по-черному и по-белому). Подобное мы увидели в семье Ситниковых (с. Бердяш Зилаирского р-на). Информаторы объяснили просто: "Черная баня для себя, она лучше, а белая для детей и внуков. Они в черной мыться не хотят"[2]. Летом для курной бани достаточно 2-3 больших полена, зимой – охапки дров.

Принципиальное отличие двух типов бань друг от друга заключается в печи – с дымоходом и трубой либо же без нее. Такой важный фактор определяет время нагрева бани, воздух (сухой или влажный), присутствие угара. В баню первыми шли мужчины, затем женщины и завершали дети. Для мытья использовали травы, содержащие сапонин(*супăнь курăке*), просеянную золу и мыло, покупаемое на рынках с XVI века[3]. О купании сказано: «Парятся чуваши в бане жарко, в два веника. Окачиваются холодной водой или валяются в снегу. Моют голову только талой водой. Когда истопится баня и сдают первый пар, то приговаривают, чтобы пар был сладким, пару много»[4]. Пар сравнивают с сытой, полок рисуют стеклянным, а каменку – коралловой[5].

Нередко баня служила для медицинских целей, что встречается и сейчас в практике деревенских знахарей и костоправов. В лечении применяли травы, средства животного и минерального происхождения, а также «покупные на базарах». В летние месяцы практиковали лечение теплом. Считалось, что через потение в бане выходит болезнь[6]. При болезни легких употребляли барсучий жир, им натирались, после чего пропаривались. К банным процедурам прибегали и при заболевании тифом[7]. В летнее время чувашки рожали в банях, о чем уже говорилось на примере мордвы[8].

---

[1] *Шабаев Ю.П., Мальцев Г.И.* Баня в народной медицине пермских и волжских финнов // Этнографическое обозрение. №5. М., 2004. С. 54.

[2] ПМА – 2009 (РБ, Зилаирский р-н, с. Бердяш).

[3] *Алексеев Г.А.* Об использовании бани в чувашской народно-бытовой медицине // Вопросы истории Чувашской АССР. Ученые записки. Вып. 52. Чебоксары, 1970. С. 287.

[4] *Кандрина И.А.* Баня в системе жизнеобеспечения в трудах Н.В. Никольского (К истории вопроса) // Н.В. Никольский и чувашская гуманитарная наука XX века: Материалы конференции, посвященной 125-летию со дня рождения ученого. Чебоксары, 2005. С. 122.

[5] *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Т. 4. Чебоксары, 1994. С. 96.

[6] *Кандрина И.А.* Указ.соч. С. 121-122.

[7] *Никонова Л.И.* Указ.соч. С. 104-113.

[8] НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 174. № 4998. Л. 110.

В религиозном мировоззрении чувашей баня всегда занимала самостоятельную нишу. Девушки собирались здесь на *улахи* (молодежные посиделки), где рукодельничали, играли, общались с парнями[1]. Про хороших музыкантов говорили, что они научились играть в бане[2]. Ее посещали перед *мункуном* (*мункун мынчи*/*мунчи*) и по окончанию поминок (*йупа мунчи*)[3]. Все это подтверждает особую роль бани, как наиболее таинственного места.

А.К. Салмин приводит перечень ритуальных событий, требующих посещения бани – в *çимĕк*, в период похоронно-поминального цикла, в месяц *юпа*, накануне *мункуна*, свадьбы[4]. Некрещеные чуваши д. Юльтимировка Бакалинского р-на утром в *çимĕк* (по словам информаторов на Троицу) моются в бане. Перед проведением общественного моления *учук* ее также обязательно посещают[5]. До сих пор обрядовая баня является устойчивым элементом свадьбы чувашей Башкирии[6]. Сюжет отражен и в художественной литературе. К.В. Иванов в произведении «Нарспи» описывает утро в д. Сильби в день свадьбы (авторская орфография сохранена)[7]:

…Снежной, талою водою
После злой зимы, чуваши
Омывали тело в бане,
Жарко парились, хлестались
Жесткой травкой – сьимэк-курык.
Чисто вымывшись, одевшись
В белоснежные одежды,
Спозаранку вдоль урама (*улицы – В.М.*)
Пошагали важно, чинно
В тури-кас (*верхний конец поселения – В.М.*), натуй (*свадьбу – В.М.*) широкий.

В представлениях чувашей в бане обитают духи. Удмурты считают ее местом сосредоточения амбивалентных существ: «Если человек их ничем не огорчает, относится к ним уважительно, они всячески ему помогают»[8]. Среди потусторонних сил в бане встречаются *Мунча вучĕ* (*банный дух*), *Мунча вар* (*банный овраг*), *Ниш, Вилĕ туйĕ*. Хозяином бани является дух *Ийе* (злое существо, нападающее на людей и посылающее болезни)[9]. Для борьбы с ним

[1]*Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Т. 3. Чебоксары, 1994. С. 208; *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Т. 7-8. С. 263.

[2]*Там же.* С. 267.

[3]*Там же.* С. 265; *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Т. 4. С. 346.

[4]*Салмин А.К.* Указ.соч. С. 540-541; *Георги И.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч. I. СПб., 1799. С. 45.

[5] ПМА – 2010 (РБ, Бакалинский р-н, д. Юльтимировка).

[6]*Карпухин И.Е.* Свадьба в Башкортостане на стыке тысячелетий (состояние, поэтика, межэтнические контакты). Уфа, 2011. С. 305.

[7]*Иванов К.В.* Нарспи. М., 1937. С. 44.

[8]*Волкова Л.А.* Земледельческая культура удмуртов (вторая половина XIX – начало XX века). Ижевск, 2003. С. 293.

[9]*Салмин А.К.* Указ.соч. С. 469-471, 540; *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Т. 5.

в веники вставляли рябиновые прутики, ударяли по каменке три раза и укладывали их крестообразно[1]. Существо многоликое, различали *уй ийи*, *вăрман ийи*, *камака ийи*, *карта ийи*, *пусма айĕ ийи*, *виç куçла ийе*. От духа часто страдали дети, которых *ийе* заставлял плакать. Еще одним признаком была детская худоба. При болезни совершали различные обряды. Например, детей выносили на середину двора, сверху покрывали и символически избивали, читая молитву. Ребенка омывали отваром травы (*ийе курăке*), который затем относили на перекресток. Для предотвращения болезни существовали запреты. По одному из них не разрешалось оставлять ребенка на земле, поскольку к нему мог пристать *ийе*[2].

Баня была локусом колдовства[3]. Желая стать *вупăром* (злым духом, высасывающим кровь) человек шел в баню, предварительно сняв с себя нательный крест и раздевшись. Здесь *ийе* готовил для него воду в двенадцативедерной кадке, плевал на нее 12 раз и 12 раз купался. Человек погружался в эту воду также 12 раз и засыпал, во сне происходило его обучение[4].

Пожалуй, вера в банных духов – одна из самых распространенных. На Русском Севере и в Верхнем Поволжье у русских бытовало поверье о *баннике*, *дедушке баенном*, *буке баенном*, который мог наказать человека[5]. Гадая, девушки бросали землю, взятую из-под девяти заборных столбов, на каменку и приговаривали: «Байничек, девятиугольничек! Скажи, за кем мне быть замужем?»[6]. Эстонцы в прошлом почитали баню наравне со священными рощами, здесь нельзя было ругаться и вести себя непристойно[7]. Нагайбаки в среду (накануне чистого четверга) на пасхальной неделе готовят *баню покойников*. Заранее приносят чистое полотенце, новый веник и мыло. Студентом была рассказана история, услышанная от бабушки. В молодости, не успев сходить в баню после работы, она пошла ночью. Перед баней услышала, что кто-то сильно парится, когда позвала, шум прекратился, а внутри никого не оказалось[8]. Приглашение усопших в баню распространено и у чувашей (при поминании на третий, седьмой и девятый дни).

Чебоксары, 1994. С. 395.

[1] *Никонова Л.И.* Традиционная медицина тюркских народов Поволжья и Приуралья как часть системы их жизнеобеспечения. Рузаевка, 2000. С. 123.

[2] *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Т. 3. С. 84-85.

[3] *Там же.* С. 352.

[4] *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Т. 5. С. 269.

[5] Русские. М., 2005. С. 753.

[6] *Зеленин Д.К.* Указ.соч. С. 404.

[7] *Тихазе К.И.* Народное зодчество Эстонии. Л., 1964. С. 127.

[8] Записано со слов студента V курса (выпуск 2013 г.) исторического факультета “Магнитогорского государственного университета” А.М. Гуреева.

В наши дни подобные рассказы можно услышать во многих чувашских поселениях (и не только в чувашских), поскольку вера в наличие в бане духов жива до сих пор. Часто они не имеют собственного названия, но запреты, бытующие среди сельчан, подтверждают их существование и особое (почтительное) отношение к ним. Повсеместно запрещено посещение бани в ночное время, что не всегда соблюдается. Приверженцы народной религии проводили моление банному духу и приносили жертву. Сейчас это скорее исключение из правил, чуваши говорят: «Раньше делали бабушки, а сейчас отходит"[1].

Особое восприятие бани встречаем в фольклоре. В приветствии старшего дружки (*саламалик*) в с. Суккулово Ермекеевского р-на поется[2]:

… У нашего свата во дворе
6-саженная баня есть, оказывается.
Для наших поезжан эту баню затопил,
оказывается, наш сват.
Камни коралловые, оказывается.
Веники – шелковые, оказывается,
Вода – шербет, оказывается,
Ведра – серебряные, оказывается,
Ковши – золотые, оказывается…

Подобные сравнения не только показывают уважительное отношение к бане, но и рисуют ее образ весьма красочно и поэтично.

Резюмируя все вышеизложенное, развитие бани среди чувашей можно изобразить следующим образом: купание в реках (водоемах в целом) → мытье у печи → баня-землянка (*çĕр мунча*) → курная баня (*хура мунча*) → баня по-белому (*шурă мунча*). Причем первые два варианта сосуществовали друг с другом, а последние активно бытуют в настоящее время. В будущем, курные бани, скорее всего, исчезнут, в связи с уходом старшего поколения, их предпочитающих. В мировоззрении баня имела противоречивый характер: а) пожароопасная, ставили на окраине усадьбы или за пределами, т.е. выносили за границы культурного пространства, что тоже являлось двойственным; б) гигиеническая функция (не имелось аналога, как клеть/амбар, сарай/конюшня); в) сосредоточение злых духов, место для колдунов и их ремесла; г) рождение детей в бане, медицинская практика, обрядовое назначение. Из схемы выходит, что баня носила и негативную, и положительную окраску, как почитаемое место, бывшее незаменимым в практическом и сакральном отношениях.

[1] ПМА – 2010 (РБ, Бакалинский р-н, д. Юльтимировка).
[2] *Ягафова Е.А.* Указ.соч. С. 471, 505.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Рис. 1. Баня (мунча) (с. Слакбаш, Белебеевский кантон, 1929 г.)
Фото П.А. Петрова-Туринге. НА ЧГИГН. Отд. VIII. Ед. хр. 210. № 1599

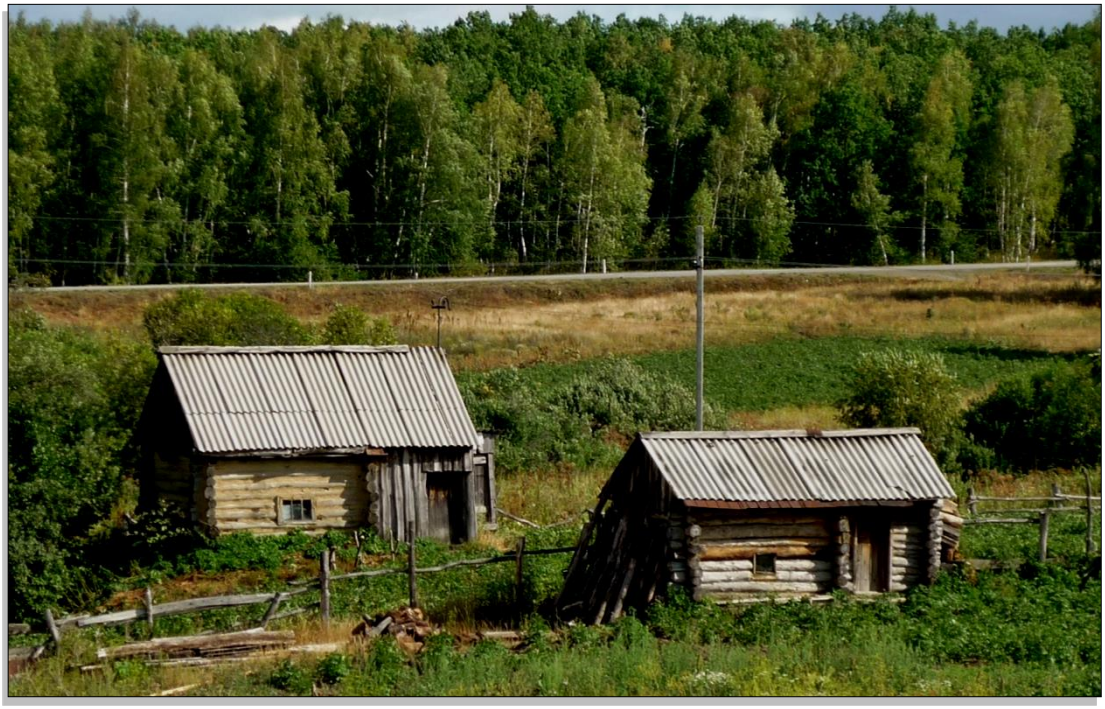


Рис. 2. Расположение бани на окраине огорода (фото автора)
(с. Бердяш, Зилаирский р-н, 2009 г.)

©Медведев В.В., 2013

УДК 372.82

НадыршинТ.М.

Внедрение предмета «Основы религиозных культур и светской этики (ОРКСЭ)» в г. Уфе

Внедрение предмета ОРКСЭ в России вообще отличается от преподавания религии на Западе. В Европе изучение религии в школе имеет долгую традицию. На буклете, посвященной одной из тех десятков частных школ Великобритании, которые гордятся своими вековыми традициями, имеют в распорядке часы, которые отведены для религии.[1]

Возможно, в этом отношении Россия даже отстала даже не на годы, но и десятки лет. Преимущество России может для многих состоять в том, что преподавание религии на Западе шло по нисходящей, постепенно секуляризируясь: «Перемены относительно религиозного образования в последние несколько десятилетий открыты для переосмысления. Некоторые сомневаются в значении перемен, а некоторые идут настолько далеко, что хотят вернуться к более религиозному, основанному на Христианстве учебному плану. Другие широко оценивают перемены, но хотят усовершенствовать их; некоторые глубоко против возвращения к доктринальному Христианству»[2].

Интернет-сообщество бурно ответило на внедрение предмета. В большинстве своем реакция не разделяет оптимистические прогнозы относительно расхожих штампов как «духовное развитие» или «приобщение молодежи к вере».

Если закрыть глаза на тенденциозные высказывания, то можно выделить основные проблемы, которые выдвигаются относительно нового предмета:

1. Учитель какого-либо вероисповедания не способен адекватно рассказать про другую религию.
2. Не создано родительской ассоциации по предмету.
3. Чрезмерная идеологизированность предмета[3].
4. Дети будут разделены по религиозному признаку[4].

---

[1] Организация Школы Великобритании в РФ имеет один из офисов в Уфе. Помимо этого они два раза в год проводят выставки, на которых предоставляется возможность познакомиться с некоторыми из этих школ. От этих учебных заведений приходят представители (заместители директора, учителя, тьюторы). Обучение в таких школах может составлять около 1 млн. рублей в год

[2] *Fancourt N.* Teaching about Christianity in religious education: a review of research.Oxford, 2012.P. 5.

[3] *Некрасова Е.* Новый предмет ОРКСЭ - источник напряжения и способ растраты госбюджета. [Электронный ресурс]. URL: http://enekrasova.livejournal.com/83859.html

[4] *Бенин В.Л.* О религиозной культуре, светской этике и новых провайдерах (полемические заметки по известному поводу) // Педагогический журнал Башкортостана. 2010. № 4 (29). С. 113.

Есть и те, кто положительно относятся к внедрению предмета и говорято настоящем «историческом прорыве»[1] и о том, что назрел вопрос решать проблемы неадекватного отношения к людям, которые выглядят иначе[2]. Информатизация школ, начатая в 2009 году в Республике Башкортостан, приводит к тому, что основную информацию о школе можно получить онлайн. Публичный отчет о школе должен находиться на ее сайте. Некоторые школы поместили на сайт общую информацию об ОРКСЭ, что, несомненно, радует. Тем не менее, таких учебных заведений немного. И сама информация не дает в основном ответа на состояние предмета в учебном заведении.

С другой стороны может сложиться парадоксальная ситуация: религиозные модули, скорее всего, выбираются исходя из уже имеющихся традиций в семье. Таким образом, может сложиться такая ситуация, что ребенок уже достаточно неплохо разбирается в преподаваемой религии.

Цель в голове учителя способна сильно отличаться от ожиданий родителей. Предмет должен преподаваться «светскими» учителями, которые могут знать предмет на начальном этапе не лучше самого учащегося, и в конце концов – это способно привести к разрыву между тем, что преподается и теми знаниями, которые заложены в голове учащегося. И если разрыв между тем, что преподается в школе и тем, что говорится дома, будет чересчур сильным, то это приведет к разочарованию и отдалению объекта педагогического воздействия и от «школы» и от «дома».

На этом очень важна роль учителя, который должен быть достоин доверия родителей. Исследования показали, что последние оказались в замешательстве, когда данный предмет был введен, в чем их нельзя упрекнуть. В каждой уфимской школе всегда оказывалось несколько родителей, которые стояли на позициях выбора религиозных модулей.

Учителя разделились на две категории: первые, кто лоббировал решение о том, чтобы все учащиеся изучали два нерелигиозных модуля (Основы светской этики и Основы мировых религиозных культур), и те, кто предоставлял родителям самостоятельно прийти к данному решению. В итоге эти родители понимали, что даже если утопичная для большинства школ возможность изучать несколько модулей в одной школе не стоит того, чтобы отделять ученика от подавляющего большинства своих одноклассников и охлаждать отношение с учителем и администрацией, которые не отнесутся с воодушевлением к создавшимся хлопотам.

После того как выбран модуль стоит задача подобрать учебник. Самыми распространенными в городе Уфе оказались учебники издательства «Просвещение»[3] и «Баласс». Учебник второго по преподаваемости модуля

---

[1] Немного об ОРКСЭ – 2012. [Электронный ресурс]. URL: http: 102.livejournal.com/367872.html

[2] *Сергеев А.* Школа «в мундире». // Новая версия. 2013. 16 марта [Электронный ресурс]. URL: http://versia.ru/regions/rb/2013/apr/16/shkola

[3] *Беглов А.Л., Саплина Е.В., Токарева Е.С.* и др. Основы религиозных культур и светской этики. Основы мировых религиозных культур. 4-5 класс. М., 2010.

«Основы мировых религиозных культур» издательства «Просвещение» историю Православия уделяет места в 3-4 раза больше, нежели остальным религиям. Повествование об истории Ислама в России, например, ведется только через призму вхождения мусульманских народов в состав нашей страны. Нет места крупным историческим деятелям среди мусульман России, другим важным историческим событиям жизни российских мусульман. Примерно такая же ситуация обстоит и с описанием других религий, когда История Православия упоминается через имена Князя Владимира, Кирилла и Мефодия, Сергия Радонежского, патриарха Гермогена,Кузьмы Минина и Дмитрия Пожарского, а также основание Казанского собора и Троице-Сергиева монастыря. Поэтому положение такого учебника может считаться спорным,особенно в поликонфессиональных регионах[1].

Предмет предполагает наличие домашнего задания, на которых учащиеся готовят творческие темы. И хотя среди них есть и такие «нерелигиозные» темы, как: «Мой дед – защитник Родины», «Семейные праздники» и т.д., то встречаются и темы такие как: «Священные места нашего города (района)», «Пасха», «Курбан байрам», «10 заповедей». То есть ребята готовят по одной из тем реферат, презентацию или сочинение. Самое любопытное то, что эти темы учителя могут предлагать на нерелигиозном модуле «Основы светской этики». Такие темы учащиеся готовят два-три раза в год. Эти темы учащиеся на презентации рассказывают одноклассникам. Один учитель начальных классов сетовала, что«родители ничего дома не объясняют про свою религию», поэтому дети сами, желая разобраться, выбирали религиозные темы и «одноклассники их с интересом слушали».

Все учителя согласны в том, что предмет должен преподаваться вплоть до окончания школы. Они говорят об этом, потому что замечают положительное влияние предмета: развитие нравственных качеств, формирование уважительного отношения к другим религиям, расширение кругозора и т.д. Возможно, подобный предмет в школе давно назрел, но технология его внедрения, проблема подготовки учителей[2], вопросы внутреннего школьного регулирования данного предмета остаются недоработанными. Например, нет положения кто и как должен вести предмет. В одной школе один учитель ведет урок во всех 4 классах, в другой каждый учитель только в своем классе. Иногда этот предмет может вести учитель истории или обществознания. Некоторые школы ставят этот предмет в ущерб какому-нибудь основному предмету (русский язык или математика).

Несмотря на то, что предмет предполагалось вести последнюю четверть 4 класса и первую четверть 5 класса два раза в неделю, школы поставили 1 урок в неделю и только в 4 классе. Такая неупорядоченность должна быть обличена в какие-либо правовые нормы регулирования

[1] *Данилюк А.Я.* Основы религиозных культур и светской этики. Основы светской этики. 4-5 класс. М., 2010.

[2] В РБ курсы повышения квалификации по данному предмету ведет Институт развития образования РБ. Некоторые учителя довольны курсами, другие говорят о том, что курсы просто рассказывают про разные религии, но не учат методике преподавания ОРКСЭ.

предмета. Около 1/3 опрошенных в Уфе учителей говорят о том, что сами стали изучать некоторые религии для собственного интереса. Об отношении преподавания религии в школе говорят следующие слова: «Глубоко верующий учитель может пытаться навязать свою религию детям», «Ученик должен сам выбрать для себя какую религию изучать, но не в этом возрасте. Ни школа, ни родители не должны подталкивать его к этому», «Элементы Ислама и Православия могут и должны преподаваться, например элементы Основ Исламской культуры могут давать учителя Башкирского языка».

Хотя многие и согласны с тем, что предмет, целью которого является нравственное воспитание, в школе давно назрел, тем не менее, технология его внедрения и проблемы связанные с подготовкой кадров остаются недоработанными.

© Надыршин Т.М., 2013

УДК 94(100)"…/05"

Сальманов А.С.

Караханидский каганат и его влияние на табынцев

Как известно, *табынцы* с *усунями* и *дулатами* в X–XI вв. входили в Караханидскую империю в Семиречье, что отразилось в шежере *кара-табынцев*, в котором сохранились имена *караханидов* и где, как в караханидской династии, «родоначальником» кара-табынского рода считается Кара-Газиз (Кара-хан)[1].

В первой половине X в. Семиречье захватывают «язычские тюрки», получившие свое условное название (от В.В. Григорьева) – «Караханиды». В том же X в. они расширили границы своего государства и объединили всю западную половину Средней Азии. Но после поражения в 1008 г. от газневидского султана Махмуда, *караханиды* перестали устраивать походы за Амударью. *Караханиды* властвовали в Семиречье с 942 по 1210 гг.[2].

В.В. Бартольд ограничил гипотезы происхождения *караханидов* тремя племенами: *карлуки*, *ягма* и *чигили*. *Чигили* (*джикили*) в конце IX в. составляли ядро войска *караханидов*. Но также следует учитывать, что туркмены сельджукской империи *чикилями* называли всех восточных тюрков[3].

В.В. Бартольд считает, что «язычскими тюрками», захватившие в первой половине X в. Семиречье, являлось племя *ягма*[4], которое являлось ветвью *токуз-огузов*[5]. *Ягма* (в пер. с кит.яз. – «яньмянь») некоторыми исследователями относится к телеским племенам, которое обитало в VII в. к востоку от оз. Балхаш[6], то есть по соседству с «чуйскими» племенами. Часть тюркских племен, сохранивших за собой земли на Алтае и Джунгарии после падения Второго Тюркского каганата (744 г.), была в числе племен создавших Караханидский каганат[7].

Впервые «племенной союз *ягма*» упоминается среди тюркских племен Восточного Туркестана, где он был в зависимости от западнотюркских каганов. *Ягма* объединили многочисленные племена, обитавших между уйгурами на востоке, *карлуками* на западе и Восточного Тянь-Шаня на юге. В VIII в. люди из *ягма* считались богатыми лошадьми скотоводами. В источниках сообщается о непрерывных столкновениях *ягма* с *кимаками* и

---

[1] *Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М., 1974. С. 262.

[2] *Бартольд В.В.* Общие работы по истории Средней Азии. Т. II, Ч. I. М., 1963. С. 39.

[3] *Его же.* Общие работы по истории Средней Азии. Т. I. М., 1963. С. 315.

[4] *Его же.* Общие работы по истории Средней Азии. Т. II, Ч.I. С. 41.

[5] *Его же.* Общие работы по истории Средней Азии. Т. I. М. С. 315.

[6] *Гумилёв Л.Н.* Древние тюрки. М., 1967. С. 213, 279.

[7] *Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.* Государства и народы Евразийских степей: от древности к Новому времени. 3-е изд., исправл. и доп. СПб., 2009. С. 128.

УДК 93/94

Самситдинов И.З.

Процесс реэвакуации населения Башкирии в годы Великой отечественной войны (1941–1945 гг.)

Одним из основных источников роста городского населения Урала был приток эвакуированных из центральных и западных регионов страны. Кроме того, они пополнялись за счет притока населения из сельской местности, которое мобилизовали на работу в промышленность и строительство. С 1942 по 1945 гг. в различные отрасли народного хозяйства для постоянной работы было направлено около 3 млн. человек, а на учебу в систему трудовых резервов свыше 2 млн. человек. В основном это были крестьяне, прибывающие из близкорасположенных к промышленным центрам деревень[1].

В 1944 г. Наркомат строительства осуществил повсеместную проверку состояния жилого фонда и выполнения плана собственного жилищного строительства по наркомату. Значительно больше стали строить жилья для рабочих. Вместо 63 тыс. кв. метров по плану к 1 ноября 1944 г. уже было введено в строй 76,1 тыс. кв. метров жилья. С 1 июля по 1 ноября 1944 г. общее число переселенных из палаток и землянок в общежития нормального типа в системе Наркомата строительства составило 28400 чел.[2]

Форсированное развитие предприятий военно-промышленного комплекса в восточных районах страны обусловило не только рост городского населения в тыловых регионах СССР, но и появление новых городов и рабочих поселков[3]. Подобная тенденция была характерна и для Башкирии. Однако новые города на территории Башкирской АССР в 1943–1945 гг. не были образованы.

На карте СССР в 1942–1945 гг. появилось 73 города и 265 поселков городского типа. Но в отличие от довоенного периода, в годы войны новые городские поселения возникали не на незаселенном месте, а главным образом за счет административного повышения статуса крупных сел и поселков городского типа. Из появившихся в 1942–1945 гг. городских поселений, 59 городов до войны существовали как рабочие поселки, 10 получили статус города, будучи сельскими населенными пунктами и только 4 возникла на «пустом», незаселенном месте[4].

Если для сравнения взять соседнюю Свердловскую область, то там процесс возникновения городов и поселков городского типа происходил более быстрыми темпами. В 1941 г. в Свердловской области располагалось 24 города и 45 рабочих поселков. За время войны возникло 8 новых городов и 16 поселков городского типа. К концу войны на территории области было

---

[1] Население России в XX веке: Исторические очерки. 1940–1959 гг. М., 2001. Т. 2. С. 84–85.

[2] *Дьяков Ю.Л.* Капитальное строительство в СССР 1941–1945 гг. М., 1988. С. 134–135.

[3] Население России в XX веке. С. 86.

[4] Там же.

расположено 32 города и 61 поселок городского типа. Численность населения ряда городов области увеличилась в течение периода войны в 1,5-2 раза[1]. Численность эвакуированного населения в Свердловской области была в 2 раза выше, чем в Башкирии.

Быстрое увеличение смертности населения тыловых районов России само по себе свидетельствует о значительном ухудшении условий существования людей. Острая нехватка сельскохозяйственных продуктов, дефицит белков и витаминов в рационе, снижение калорийности питания негативно отражались на состоянии здоровья людей. Широкое распространение в годы ВОВ получили различные заменители, до войны, категорически запрещенные санитарным законодательством: финнозное мясо, солодовое молоко, мясорастительная колбаса, сахарин, меласса. Соответственно, в военные годы резко увеличились случаи пищевых отравлений. В целом по СССР их число в период войны выросло в 3,5 раза[2].

В 1944 г. через колхозную торговлю население городов Башкирии приобрело до 2/5 животного масла и картофеля, 1/3 мясопродуктов, 1/5 молока и овощей. Привлечение источников децентрализованного снабжения позволило несколько компенсировать значительно сократившиеся в годы войны государственные фонды продовольствия и сэкономить расходы на транспорт[3].

22 января 1943 г. было принято постановление ЦК ВКП(б) «О мерах улучшения работы советских органов и местных партийных организаций по оказанию помощи семьям военнослужащих». С этого времени при городских исполкомах Башкирии были созданы отделы по государственному обеспечению и бытовому устройству семей военнослужащих. Дополнительно была введена должность заместителя председателя горисполкома, на которого были возложены обязанности начальника управления или заведующего отделом по государственному обеспечению. Организованные отделы провели большую работу по учету семей военнослужащих, выплате им пенсий, пособий и т.д.[4]

Так, согласно этому постановлению, семьям военнослужащих, проживающим в г. Бирске было выделено – 6 тыс., в г. Благовещенске – 5, в г. Белорецке – 9, в г. Стерлитамаке – 12, в г. Ишимбае – 9, в г. Белебее – 9, в г. Давлеканово – 7 и в г. Баймаке – 5 тыс. руб. денег[5]. 16 апреля 1943 г. вышло постановление СНК БАССР. На основе этого документа семьям военнослужащих дополнительно выдавалось единовременная помощь[6]. Семьи военнослужащих в военные годы не были оставлены внеполе зрения властей.
В 1943 г. по стране быстрыми темпами росла детская беспризорность. По

---

[1] *Кругликов В.В.* Городское население Свердловской области накануне и в годы Великой Отечественной войны (1939-1945). Автореф. дис. канд. ист. наук. Екатеринбург, 2007. С. 17.

[2] Население России в XX веке. С. 92.

[3] *Шаяхметова И.З.* Указ.соч. С. 307-308.

[4] Там же. С. 308.

[5] ЦИА РБ. Ф. Р-1684. Оп. 1. Д. 2. Л. 58.

[6] Там же. Л. 61.

Башкирии сеть детских комнат при органах милиции НКВД СССР функционировала только в г. Уфе. Этого явно было недостаточно, поскольку детская беспризорность в городах Башкирии возросла в несколько раз, но особенно широкий размах получила в Белорецке и Ишимбае. Учитывая напряженную обстановку, в 1943 г. в этих городах были открыты детские комнаты при органах милиции НКВД СССР[1]. Принимая во внимание необходимость проведения большой работы на местах, по ликвидации детской беспризорности и безнадзорности, Совнарком СССР постановил открыть в 1943 г. 330 детских комнат по РСФСР[2]. Детские комнаты утверждались именно в тех местах, где появлялись большие очаги детской беспризорности.

Наибольший прирост населения наблюдался в таких городах Башкирии как Стерлитамак, Ишимбай и Белорецк. Объяснялось это тем, что в них были размещены крупные эвакуированные предприятия. Интенсивное развитие промышленности Урала в годы Великой Отечественной войны вызвало быстрое увеличение городского населения. В первый период войны городское население региона выросло по сравнению с довоенным временем на 26,3%, с военным – 21,6%[3].

Увеличение численности городского населения Башкирии в годы Великой Отечественной войны обусловило образование крупных диспропорций в соотношении горожан и сельчан. Мобилизация в армию, эвакуация в регион, приток населения из села были определяющими в демографическом процессе городской местности, именно от этих факторов главным образом зависела численность населения региона. Это были искаженные, деформированные войной процессы урбанизации.

По состоянию на 1 июля 1945 года в малых городах Башкирии проживало всего 224100 человек[4]. Население городов Баймака, Белебея, Благовещенска и Давлеканово составляло менее 20 тысяч жителей. В таких городах как Белорецк, Ишимбай, Бирск проживало от 20 до 50 тысяч человек. В г. Стерлитамаке насчитывалось более 50 тысяч человек. В 1943–1945 гг. численность населения городов Стерлитамака и Ишимбая заметно увеличилась. Население г. Белорецка к концу Великой Отечественной войны осталась на уровне довоенного периода. В указанный период значительно сократилось население города Давлеканово.

В первом полугодии 1945 г. рост населения в СССР происходил преимущественно в городах областного значения и в меньшей степени в прочих городах и в сельских местностях. По состоянию на 25 ноября 1943 г. количество эвакуированного населения в Стерлитамаке составляло – 5575 чел., в Белорецке – 3671, в Давлеканово – 1648 и в Ишимбае – 660 человек[5]. К концу 1944 года наблюдается резкое сокращение численности

[1] ГАРФ. Ф. 2306. Оп. 69. Д. 3004. Л. 3 об.

[2] Там же. Л. 10.

[3] Население Урала. XX век. История демографического развития. Екатеринбург, 1996. С. 35.

[4] Россиис ЦИАкий государственный архив экономики (далее РГАЭ). Ф. 1562. Оп. 20. Д. 569. Л. 14.

[5] ЦИА РБ. Ф. Р-1684. Оп. 1. Д. 26. Л. 12–12 об.

эвакуированного населения. Так, по состоянию на 25 декабря 1944 г. в Стерлитамаке было зафиксировано – 2300 чел., в Белорецке – 1223, в Ишимбае – 600, в Благовещенске – 1129, в Бирске – 548 и в Белебее – 641 человек. Постепенное уменьшение численности эвакуированных людей произошло и в 1945 году. По состоянию на 25 июня 1945 г. в Стерлитамаке насчитывалось – 1753 чел., в Белорецке – 1189, в Ишимбае – 450, в Бирске осталось без изменений, в Белебее – 329 человек[1]. Таким образом, начиная с 1943 г. в малых городах Башкирской АССР начинается процесс постепенной реэвакуации населения.

По мере освобождения захваченных фашистами территорий СССР и приближения конца войны подавляющее большинство эвакуированного населения вернулось в западные районы страны[2].

В 1946 г. со своими обязанностями более удовлетворительно справлялись инспектора по хозяйственному устройству переселенцев в четырех малых городах Башкирии: Стерлитамака Белебея, Бирска и Давлеканово. В каждом городе работал один инспектор, с должностным окладом 550 рублей в месяц[3]. В условиях города одному человеку трудно было справляться с заданным планом, поскольку к 1946 г. реэвакуация уже активизировалась. Прежде всего, реэвакуация существенно отличалась от эвакуации по срокам, масштабам и другим параметрам. Реэвакуация началась уже в декабре 1941 г. после разгрома фашистских войск под Москвой. Географически именно Москва стала первым населенным пунктом, куда началась реэвакуация населения. И поэтому не случайно одним из первых документов, регламентировавших реэвакуационный процесс, стало постановление ГКО «О порядке въезда в г. Москву рабочих эвакуированных фабрик, заводов и учреждений» от 10 января 1942 г. В соответствии с ним возвращение в столицу могло производиться только по решению ГКО. Реэвакуация продолжалась практически до 1948 г.[4]

Рассматривая количественные и качественные характеристики реэвакуационного процесса, можно выделить следующие периоды:

1. С декабря 1941 г. по осень 1943 г. – реэвакуация носила персональный характер, порядок ее не был разработан, проходила она параллельно с продолжающейся эвакуацией.
2. С зимы 1943–1944 гг. по май 1945 г. – реэвакуация носила организованный и массовый характер, но проводилась в условиях войны; порядок ее был регламентирован правительственными распоряжениями.
3. С мая 1945 г. по лето 1946 г. – массовая реэвакуация продолжалась в мирной обстановке, ее организацией планомерно занимались переселенческие управления.
4. С лета 1946 г. по 1948 г. – разрешено свободное передвижение по

---

[1] ЦИА РБ. Ф. Р-1684. Оп. 1. Д. 26. Л. 36–36 об.
[2] *Потемкина М.Н.* Указ.соч. С. 173.
[3] ЦИА РБ. Ф. Р-1684. Оп. 1. Д. 18. Л. 29.
[4] *Потемкина М.Н.* Указ.соч. С. 174–175.

УДК 316.14

Фатхутдинова А.И. , Алексеенко С.С.

Влияние этноязыковой ситуации на формирование языковой идентичности (на примере русского населения)

Этноязыковые процессы приобретают все большую значимость в современной общественно-политической и социально-культурной жизни общества. За основу в этой статье взяты материалы Всесоюзной переписи населения 1989 гг., Всероссийских переписей населения 2002, 2010 гг. С помощью этих данных предпринята попытка изучения этноязыковой ситуации и изменения языковой идентичности в городах и русскоязычных ареалах многонационального Башкортостана.

В целом содержание этноязыковых процессов в Республике Башкортостан определяется факторами этнокультурного развития и межэтнического взаимодействия трех этносов: русских (36,1%), башкир (29,5%), и татар (25,4%)[1], составляющих доминанту этнического состава республики. Эти национальности находятся в состоянии активного взаимодействия между собой, что непосредственно оказывает свое влияние на этноязыковое развитие республики. Рассматривая особенности расселения этносов на территории Башкортостана, можно отметить, что более урбанизированными из них являются русские и татары. Этнический состав городов Башкортостана в своем большинстве остается «русским». В 11 городах русские составляют половину и более населения (Уфа, Стерлитамак, Мелеуз, Салават и т.д.) Согласно данным переписей постепенно произошло увеличение башкирского населения в городах республики в 3–4 раза, что не может не сказаться на языковой идентичности башкир.

Несколько другая ситуация обстоит с татарским населением. При относительно постоянной доли татар в городском населении материалы переписей 1989 г. и 2002 г. показывают, что они сохранили достаточно высокие показатели этноязыковой идентичности. Доля татароязычного населения, признавшего родным язык своей национальности, колебалась от 79,6% в Белебеевском горсовете и до 95,6% – в г. Дюртюли. Таким образом, этническая и языковая идентичность татар Башкортостана остается весьма высокой, хотя имеются предпосылки постепенного сокращения.

Абсолютное большинство жителей городов Башкортостана составляют этнические русские. В указанный период доля русского населения в городах республики имела тенденцию весьма заметного уменьшения. В целом с 1989 по 2010 гг. доля русских сократилась с 39,3% до 36,2%. Хотя в таких городах как Белебей, Бирск, Мелеуз, Салават, Стерлитамак, Благовещенск и Давлеканово численность русского населения демонстрировала постоянную динамику роста, в городах северо-запада республики его доля в общей структуре горожан заметно снизилась.

[1] Национальный состав населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года: статистический бюллетень. Уфа, 2012. С. 66.

Доля русского населения сокращается, прежде всего, потому что широко входят в урбанизационные процессы татары и, особенно в последние годы, башкиры. Уменьшение численности и доли русского населения внесло свои коррективы и в его этноязыковую идентичность. Переписи, проведенные в 80-х гг. прошлого столетия, показали, что во всех городах Башкортостана русские в качестве родного стопроцентно признавали язык своей национальности. Однако по данным 2002 и 2010 гг. появилось незначительное количество русских, признавших, родным не язык материнского этноса, а другой нерусский, часто татарский или же башкирский, в зависимости от преобладания в городах той или иной национальности. Также это связано с высокой долей межнациональных браков. В 2002 г. в городах республики, в которых русское население составляло абсолютное большинство, доля признавших родным язык своей национальности была менее 100%. Например, в столице республики г. Уфе – 1,2%, в гг. Ишимбай – 1,3%,Стерлитамак – 1,1%, в Белебее –1,4% русских в качестве родного отметили татарский, чувашский, башкирский языки.

Как следствие, глобализационные процессы и связанная с ними повышающаяся урбанизация нерусского населения республики вносят свои динамичные изменения в этноязыковую идентичность русских Башкортостана. Данную тенденцию, видимо, можно объяснить следующими причинами: во-первых, как уже было сказано выше, в городах республики высокими остаются межнациональные русско-татарские, русско-башкирские браки. Во-вторых, повсеместное внедрение в сферу образования и дошкольного воспитания в качестве обязательного предмета изучение языка титульной национальности начинает давать свои «положительные плоды»[1].

Параллельно следует обратить внимание на то, что, по данным последних двух Всероссийских переписей населения, доля лиц, владеющих русским языком, почти у всех нерусских народов больше, чем владение языком своей национальности. Так, по переписи 2010 г. 96,4% башкир и98,3% татар отметили свое владение русским языком[2].

Таким образом, несмотря на наметившиеся тенденции языковой политики в регионе в сторону изучения родных языков, языковые ориентиры населения все же обращены на изучение русского языка. Это непосредственно связано с процессами глобализации и переходом к рыночным отношениям, когда индивиды сами выбирают язык, выгодный для более тесных экономических и этнокультурных контактов.

© ФатхутдиноваА.И. ,2013
© Алексеенко С.С., 2013

[1] *Сафин Ф. Г., Фатхутдинова А. И.* Этническая и языковая идентичности в региональном измерении: феномен Башкортостана (1959–2002 гг.). Уфа. 2012. С. 142–143.

[2] Национальный состав населения Республики Башкортостан по. С. 33–36.

УДК 297.17

Хабибуллина З.Р.

Принципы организации хаджа российских мусульман

Хадж или паломничество в Мекку к главным святыням ислама является обязательным ритуалом для мусульманина, пятым столпом веры после шахады – свидетельства о единобожии, салята – пятикратной ежедневной молитвы, саума – поста во время месяца рамадан, закята – обязательной милостыни. По отношению к паломничеству Коран предписывает: «И возвести среди людей о хадже: они придут к тебе пешком и на всяких тощих, которые приходят из всякой глубокой расщелины»[1], «И завершайте хадж и посещение ради Аллаха. Если Вы затруднены, то – то из жертвенных животных, что легко. А если кто из вас болен или у него страдание в голове, то – выкуп постом, или милостыней, или жертвой»[2].

Для совершения хаджа мусульманин должен достичь возраста совершеннолетия; находиться в ясном уме (не умалишенным); быть свободным (не рабом); не быть вынужденным исполнять запретные дела – разбой, убийства и др.; иметь достаточно средств, чтобы обеспечить свое путешествие и содержание своей семьи, остающейся дома, сохранив хозяйство в благополучии; обладать крепким здоровьем; суметь обеспечить свою безопасность в пути; начать свое путешествие заблаговременно, чтобы в начале месяца зу-ль-хиджжа быть в состоянии приступить к исполнению требуемых обрядов[3].

Образы Мекки и Медины обладают высоким смыслом для мусульман: здесь Мухаммад получил откровение Аллаха, здесь его родина, пять раз в день молитвы мусульман всего мира устремляются в сторону Каабы – сердцу ислама. Святыни находятся в Хиджазе – священной области Королевства Саудовская Аравия (КСА), которая является закрытой страной и посещение ее возможно только при условии совершения паломничества. Большое паломничество – хадж можно совершить в первые 10 дней последнего месяца лунного календаря зуль-хиджа, малое – умра, в любое время года, кроме времени хаджа.

Данная статья посвящена хаджу российских мусульман, получившему официальное разрешение в 1989 г. после длительного периода запретов и ограничений в советские годы. Легализация религиозной жизни подразумевает собой и открытое выполнение необходимых ритуалов. Возможность соблюдения религиозных предписаний в Российской Федерации предусмотрена свободой совести и вероисповедания, закрепленной в ст. 28 Конституции, Федеральным законом № 125-ФЗ от 26

[1] Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. изд. 15-е. Ростов н/Д, 2013. 22:28

[2] Там же. 2: 192

[3] *Керимов Г.М.* Шариат: закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности. СПб., 2012. С. 100-101.

УДК 394+728.03

Хасанова З.Ф.

Изображение птиц и животных в украшении жилищ и построек у башкир инзерского бассейна

Архитектурная резьба и роспись у башкир не являются древнейшим и глубоко традиционным видом художественного творчества, но орнамент богат и разнообразен. В сюжете и мотивах прослеживается связь с традиционными верованиями. В украшении жилищ наблюдаются орнаменты схожие с узорами, встречающимися в других видах декоративного искусства башкир.

Этнограф С.Н. Шитова архитектурный орнамент башкир классифицировала следующим образом: солярные, орнитоморфные, зооморфные, растительные, кускарные (роговидные), геометрические и другие группы узоров, которые иногда соединяются в одной композиции[1]. Все выше перечисленные группы характерны для украшения жилищ и построек у башкир инзерского бассейна. В данной статье подробнее рассмотрим орнитоморфные (изображение птиц) и зооморфные (стилизованные изображения животных или их символов) узоры в декоре жилища и иных построек.

У башкир с древнейших времен существовало почитание птиц и животных (журавлей, лебедей, голубей, волков, собак, медведей, лошадей и т.д.), что было связано с их доисламскими религиозными верованиями[2]. Следы зоолатрии и почитания пернатых встречались не только в религиозной практике, но и были широко распространены в быту. В прошлом башкиры в качестве оберега для новорожденных широко использовали зубы (клыки) волков и медведей, когти волков, медведей, зайцев, барсуков[3]. В медицинских целях применяли желчь медведя[4]. Каждый род и племя в числе традиционных атрибутов, как родовое дерево, оран, боевой клич, тамга имели и священную птицу в качестве тотема. Родовая птица, по мнению Р.М. Юсупова, в глазах предков являлась живым воплощением духа предков[5].

Особое отношение к птицам и животным прослеживается в башкирском фольклоре, например, в эпосах «Урал-Батыр» и «Акбузат» в которых девушка-лебедь (Akkош – буквально «священная птица») *Һомай* и является покровительницей домашнего очага и скота. Кроме того, перья и пух определенных птиц использовались в качестве оберегов. Гусиный пух, пушки пришивались к детским шапочкам, к углам подушек. Распространение

---

[1] *Шитова С.Н.* История архитектурного декора в башкирских аулах. Уфа, 2004. С. 166.

[2] *Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф.* Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. Уфа, 2012. 706 с.

[3] *Бикбулатов Н.В., Юсупов Р.М., Шитова С.Н., Фатыхова Ф.Ф.* Башкиры: Этническая история и традиционная культура. Уфа, 2002. С. 198.

[4] ПМА. Записано у Исхакова Г.М. 1930 г. р., Республика Башкортостан, Белорецкий район, с. Зуяково. 2011 г.

[5] *Юсупов Р.М.* К семантике родовой символики башкир и этимологии этнонимов башкорт, иштяк. [Электронный ресурс] URL: http://soraman.livejournal.com/71362.html //

в архитектурном декоре узора с изображением птиц – лебедей, голубей, журавлей, беркутов и т.д. не являются случайностью. По словам информаторов, они выполняют функцию оберега жилища. Примечательно то, что изображения практически всегда выполнялись парными.

Самый характерный орнитоморфный узор в наличниках окон у башкир инзерского бассейна – стилизованные изображения парных птиц, головы которых развернуты противоположные стороны, а изогнутые шеи соприкасаются. Такие узоры наличников получили распространение в домах д. Габдюково, Зуяково, Усмангали, Ассы, изготовленных в 60–70 гг. XX в. (см. рис. 2, 3, 4). В д. Усмангали Белорецкого района РБ был популярен орнамент другой разновидности с птицами: изображение голов беркутов, направленных навстречу друг другу.

В новых домах башкир инзерского бассейна на наличниках окон, фронтонов и воротах домов часто встречаются изображение пары лебедей, голубей, жар-птиц, тетеревов[1] (см. рис. 1, 2). Орнитоморфные мотивы в украшении домов встречались и у башкир Учалинского, Абзелиловского, Баймакского[2], Куюргазинского районов РБ[3].

Самым популярным зооморфным мотивом являлся образ коня, в первую очередь – мифический крылатый тулпар[4]. Изображения (коней, конских голов) были крайне стилизованы – вплетались в композиции кускарного орнамента. Профильные фигурки коней нередко были направлены к центру, они соприкасались головами и грудью. Подобный узор был характерен для д. Хусаиново Белорецкого района РБ в 60–70 гг. XX в. (см. рис. 7). В этот же период в с. Шигаево была распространена композиция наличников с изображением в виде головы быка (см. рис. 8). Данный узор не имел кускаров, его изготавливали с помощью топора. В последние десятилетия на изучаемой территории стало популярным включать в композицию декора наличников с изображением головы лося (см. рис. 10).

На воротах домов, гаражей башкир инзерского бассейна можно встретить нарисованных лосей, коней (см. рис. 11, 12). А также в последнее время начали появляться на воротах накладные узоры с изображением птиц и животных (см. рис. 5, 9).

Таким образом, выбор определенных видов животных и птиц для создания архитектурного декора – (лосей, коней, тетеревов, журавлей, гусей, беркутов) позволяет проследить в этом наборе образов – отголоски традиционных доисламских верований. Особое отношение к птицам и животным имеет многовековую историю и глубоко проникло в мировоззрение башкир. Для украшения своих жилищ башкиры использовали образы, прежде всего животных и птиц, выступавших в их культуре в качестве оберегов.

---

[1] ПМА. Республика Башкортостан, Белорецкий район, 2010–2013 гг.
[2] Научный фонд ИЭИ УНЦ РАН.
[3] ПМА. Республика Башкортостан, Куюргазинский район, 2013 г.
[4] *Шитова С.Н.* Указ. соч. С. 188.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Рис. 1. Голубки и лебеди на современных фронтонах домов. Белорецкий район, с. Зуяково. Фото автора. 2010 г.

Рис. 2. Изображение двухголовых птиц. Белорецкий район, с. Ассы. Фото автора. 2010 г.

Рис. 3. «Птицы в гнезде». Белорецкий район, с. Зуяково. Фото автора. 2010 г.

Рис. 4. Изображение двухголовых птиц. Белорецкий район, д. Усмангали. Фото автора. 2010 г.

Рис. 5. Беркут на современных домах (накладной узор). Белорецкий район, д. Хусаиново. Фото автора. 2013 г.

Рис. 6. Изображение тетеревов на воротах. Белорецкий район, с. Шигаево. Фото автора 2013 г.

Рис. 7. Образ коней. Белорецкий район, д. Хусаиново. Фото автора. 2013 г.

Рис. 8. Образ головы быка. Белорецкий район, с. Шигаево. Фото автора. 2013 г.

Рис. 9. Изображение лосей на воротах. Белорецкий район, с. Шигаево. Фото автора 2013 г.

Рис. 10. Изображение головы лосей на наличниках. Белорецкий район, д. Хусаиново. Фото автора 2013 г.

Рис. 11. Изображение журавлей на воротах гаража. Белорецкий район, д. Хусаиново. Фото автора 2013 г.

Рис. 12. Изображение жеребят на воротах гаража. Белорецкий район, д. Хусаиново. Фото автора 2013 г.

© Хасанова З.Ф., 2013

УДК 314.2

Шамсутдинова Н.К.

Этнические особенности рождаемости в Башкортостане в 1970–1980-е гг.[*]

Демографическая модернизация в России глубоко своеобразна, связана с этническим, экономическим и социальным разнообразием адаптационных возможностей локальных социумов, отражающихся в естественном воспроизводстве. В первую очередь, это разнообразие требует учета регионального, этнического и религиозного факторов.

Важным структурным компонентом естественного воспроизводства является рождаемость. Снижение рождаемости является важным признаком демографического перехода. Ему сопутствуют урбанизация, индустриализация, изменение социальной роли женщины в обществе и семье, повышение уровня образования.

Для анализа рождаемости использованы данные фонда Госкомстата БАССР, опубликованные и неопубликованные итоги переписи 1970, 1979, 1989, 2010 гг., статистические сборники, расчеты Р.А. Галина, база данных Федеральной службы государственной статистики РФ и материалы текущей статистики его территориального органа в РБ. Для анализа использованы показатели общего коэффициента рождаемости (число рождений на 1000 чел.), возрастной коэффициент рождаемости (число рождений женщин определенного возраста на 1000 чел. соответствующего возраста), среднее число рождений, суммарный коэффициент рождаемости (количество детей, которое родила бы женщина, если возрастные коэффициенты остались на том е уровне расчетного периода).

В БАССР численность городского населения к 1972 г. сравнялась с численностью селян, и продолжала расти, поэтому повышалась его роль в процессах естественного движения в республике. К этому же времени городское население перешло к суженному режиму воспроизводства, то есть рождалось более малочисленное по сравнению с прошлым поколение[1]. В сельской местности пока сохранялось расширенное воспроизводство. Однако в этом процессе наблюдались существенная этническая дифференциация.

Общий коэффициент рождаемости в 1979 г. в городской и сельской местности был почти одинаковым. К 1989 г. в сельской местности на каждую тысячу населения родилось больше, чем в 1979 г., а в городской местности показатель не изменился. Однако в сельской местности это не произошло благодаря увеличению численности новорожденных. Дело в том, что за межпереписной период сельское население уменьшилось на 236,1 тыс. чел.

Рост рождаемости в 1980-е гг. был неравномерным у разных народов. У татар и башкир в 1989 г. по сравнению с 1979 г. произошел почти

[*] Статья подготовлена в рамках ГНТП РБ «Социокультурное многообразие и этноконфессиональные отношения в Республике Башкортостан» (2013 г).

[1] *Галин Р. А.* Население Республики Башкортостан: тенденции особенности развития на пороге нового тысячелетия. Уфа, 1998. С. 40.

«лепту» в рождаемость вносили женщины 20-24-летнего возраста, становящиеся обычно матерями первенцев. В 1975 г. первенцами были 46,8% новорожденных, в 1989 г. – 44,2%.

В 1980 г. женщины старше 30 лет значительно реже становились матерями, чем в 1974 г. Почти двукратное, снижение особенно заметно у башкир и татар и у других неславянских народов. По сравнению с 1980 г. в 1985 г. доля детей у матерей 30-39 летнего возраста выросла примерно до 20% у всех трех наиболее многочисленных народов. Но это было меньше, чем в 1974 г.[1] Так, в повышение рождаемости в 1980-е гг. вклад молодых матерей оказался весомее. В 1970–1980-е гг. родителями становились рожденные в годы послевоенного «беби-бума», началось повышение общего показателя. Свой вклад внесла и активизация демографической политики. В 1980-е гг. выросла численность новорожденных: в 1971–1979 гг. в среднем каждый год рождалось 64,0 тыс. детей, в 1980–1989 гг. – 74,7 тыс.

Но процесс установления малодетного режима рождаемости продолжался. Среднее число детей у российских женщин до 30 лет от поколения к поколению снижалась: если матери 1866–1870 гг. рождения в 1896–1900 гг. имеют в среднем 7,2 детей, то родившиеся в 1936–1940 гг. в 1966-1970 гг. – 2,1 детей, 1941–1945 гг. – в 1971–1975 гг. – 1,91[2]. Реальная рождаемость с этого времени в России уже не обеспечивала расширенное воспроизводство поколений: для него нужно, чтобы у каждой женщины было более 2 детей (2,1).

Табл. 1.

Среднее число рожденных детей по национальности (на 1000 женщин)

	1970 г.		
Национальность	Всего	Село	Город
Башкирки	2829	3010	2101
Русские	1885	2273	1744
Татарки	2402	2744	1988
Чувашки	2617	2831	2010
Марийки	2793	2927	1992

В 1970-е гг. у русских в БАССР установилась малодетность, а вот у башкирок, татарок, мариек, чувашек переход к ней произошел пока только в городе. В сельской местности было все еще много многодетных матерей.

Активизация демографической политики, определенно, повлияла на повышение рождаемости в России[3]. В 1980-е гг. в республике наблюдалось повышение абсолютной численности новорожденных, общего коэффициента рождаемости, также и интенсивности рождений женщин. С одной стороны, это было связано с ростом доли населения в репродуктивном возрасте и вклада их в рождения. По сравнению с 1979 г., в 1989 г. зафиксировано значительное повышение численности и доли в населении БАССР людей 25-

[1] Текущий архив Башкортостанстата. Ф.Р-472. Оп.11. Д. 11–23. 1980 г. Л.33–41.
[2] Демографическая модернизация России: 1900–2000. М., 2006. С.157.
[3] *Захаров С.В.* Указ. соч. С. 269.

39-летнего возраста[1]. В репродуктивный возраст вступило многочисленное послевоенное поколение. Вот почему вклад в рождения молодых матерей вырос. Но в 1989 г. по сравнению с 1979 г. повысилась и интенсивность рождений. Немаловажную роль, как неоднократно подчеркивали российские демографы, сыграл сдвиг календаря рождений детей: женщины, получившие государственную поддержку, решились на рождение ребенка раньше, чем рассчитывали без нее[2]. Мы считаем, эта же причина могла увеличить резкость падения рождаемости в начале 1990-х гг. В БАССР повысилась интенсивность рождений женщин, что отразилось в повышении возрастного коэффициентов рождаемости.

В этих процессах определенную роль сыграл этнический фактор: у тюркских народов интервал между рождениями детей был короче, чем у восточнославянских[3]. Поэтому повышение рождаемости у первых за счет сокращения и без того более короткого интервала было значительнее. Наибольший рост численности новорожденных в 1980-е гг. зафиксирован у татар и башкир, то есть тюркоязычных этнических мусульман. У восточнославянских народов оно было незначительным.

Интенсивность рождаемости тюркских и финно-угорских народов была намного выше, чем у восточнославянских. Демографическая политика, направленная на поддержку неработающих женщин, была для них более эффективной, поскольку поддерживала традиционное распределение ролей: «мужчина-кормилец и женщина-домохозяйка».

Табл. 2.

Суммарный коэффициент рождаемости у некоторых народов. БАССР, 1989 г.

	Русские	Украинцы	Татары	Все население
Всего	1,9645	1,949	2,2725	2,221
Городское население	1,852	1,8505	2,0275	2,032
Сельское население	2,707	2,641	2,806	3,137

В 1989 г. малодетность установилась у русских, украинцев, городских татар. Для более точного представления об изменениях в рождаемости обратимся к ее показателям в реальных поколениях. К 1990 г. репродуктивный возраст завершился у женщин довоенных лет рождения.

[1] Возрастной состав населения Башкирской ССР (по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г.). Уфа, 1990. С. 63.

[2] *Захаров С.В.* Указ.соч. С.271, 283.

[3] Население Советского Союза. 1922–1991. М., 1993. С. 91.

Табл. 3[1].

Женщины наиболее многочисленных национальностей 1940 и более ранних лет рождения по числу рожденных детей. РБ, 2010 г.

Русские	2221
Башкирки	3623
Татарки	2991
Чувашки	3315
Марийки	3663
Украинки	2297
Удмуртки	3381
Мордвинки	2946
РБ	2875
РФ	2083

Итак, большинство женщин довоенных лет рождения многочисленных национальностей, кроме русских, были многодетными матерями. Они способствовали сохранению расширенного режима воспроизводства поколений в РБ (у них было более 2,1 детей). Снижение рождаемости сменилось кратковременным ростом в 1980-е гг., причем, по сравнению с русскими, наиболее значителен он был у татар и башкир. В 1989 г. в городах установилась малодетность, в селах этот процесс еще не завершился. В РФ рождаемость снизилась еще раньше. Так, уже до начала социально-экономических катаклизмов 1990-х гг. в России в целом сложился низкий уровень рождаемости. В многонациональном Башкортостане сохранялась более высокая рождаемость за счет того, что у неславянских народов еще только наметился демографический переход к малодетности.

© Шамсутдинова Н.К., 2013

[1] Итоги всероссийской переписи населения 2010 г. Т. 10. Рождаемость. Электронный ресурс]. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm

УДК 93/94

Шаяхметова И.З.

Благоустройство городов и распределение жилья в деятельности органов местного самоуправления Башкирской АССР в предвоенные десятилетия (1922–1940-е гг.)

Определение основных направлений реформирования муниципальной деятельности предполагает учитывать наследие прошлого. Одной из организационных форм местного управления в советский период были городские советы, которые стали в дальнейшем основой для трансформации традиционной системы российского управления.

Вопросам коммунального хозяйства городов, их благоустройству уделялось пристальное внимание с момента организации горсоветов в Башкирской АССР. При исполкомах горсоветов были образованы отделы (секции) городского хозяйства[1]. Так, при Уфимском горисполкоме было образовано городское коммунальное хозяйство как отдел горисполкома, который имел подотделы: счетно-финансовый (бухгалтерия), земледельческий, жилищно-земельный, электропроводный, строительно-технический, муниципальных предприятий, хозяйственно-заготовительный, похоронный, Гортоп. Все распоряжения городского коммунального хозяйства имели эпизодический характер, неоднократно возобновлялись, некоторые из них не проводились в жизнь или изменялись[2].

Значительно расширились полномочия горсоветов после принятия Положения о горсоветах 1925 г. Положение 1925 г. предусматривало передачу в ведение горсоветов важнейших объектов коммунального хозяйства. В связи с этим горсоветы получили право эксплуатировать предприятия городского хозяйства как непосредственно, так и путем сдачи их в аренду. Горсоветам предоставлялось право создавать новые производственные и торговые предприятия. К ведению горсоветов было отнесено: организация и управление городским транспортом, электрическими станциями, водопроводом, предприятиями общественного пользования, коммунальное строительство, благоустройство в городах[3]. Большое значение имел также декрет ВЦИК от 2 августа 1926 г. «О коммунальных предприятиях и сооружениях, подлежащих ведению отделов коммунального (местного) хозяйства, местных исполнительных комитетов (городских Советов)»[4]. Этот декрет существенно расширил права горсоветов в области руководства коммунальным хозяйством и промышленностью. В непосредственное ведение горсоветов были переданы все имеющие местное

[1] *Ганеев Р.Г.* Советы Башкирии в 1919 – 1920 гг. (по материалам Уфимской губернии). Уфа, 1961. С. 29.

[2] *Шапошников С.* Уфимское городское коммунальное хозяйство // Уфимский Октябрьский сборник. 1920. № 2. С. 8.

[3] Собрание узаконений РСФСР далее (СУ РСФСР). 1925. № 91. Ст. 662.

[4] СУ РСФСР. 1926. № 50. Ст. 384.

значение коммунальные предприятия и сооружения: предприятия и сооружения по водоснабжению и канализации, внутригородской транспорт и т. д. В новом Положении указывалось, что горсоветы имели право контроля работы предприятий и учреждений, действующих на территории городов, но не находящихся в ведении горсоветов[1].

До революции 1917 г. квартирная плата составляла до 30% заработной платы. В период «военного коммунизма» горожане вообще не платили за квартиры. Затем система внесения денежных средств за пользование жилой площадью была возобновлена. В январе 1921 г. СНК РСФСР постановил отменить квартплату для рабочих. Это продолжалось около года. В начале 1922 г. была введена всеобщая система оплаты жилья и коммунальных услуг. Однако уже летом 1922 г. рабочим предоставили скидку за пользование электроэнергией и водой. Горсоветами был установлен размер квартирной платы в зависимости от заработной платы и занимаемой площади, но не выше 1/10 части дохода квартиросъемщика[2]. В более сложном положении были представители остальных социальных слоев населения городов. Повышенную квартплату вносили так называемые «нетрудовые элементы», а также лица «свободных профессий». Система квартплаты с каждым годом становилась все более и более дифференцированной. В 1926 г. существовало уже более 10 категорий. В период нэпа появились лица, которые пользовались льготами на оплату жилой площади.

В 1923 г. в постановлении ВЦИК и СНК от 13 июня были определены дополнительные категории населения советского общества, имеющие жилищные привилегии. К ним были отнесены больные, требующие изоляции, ответственные советские работники и ученые. В 1925 г. в список льготников включены бывшие политкаторжане и ссыльнопереселенцы, через два года к ним прибавились некоторые представители творческой интеллигенции[3].

В связи с голодом начала 1920-х гг. жилищная проблема в городах БАССР обострилась. Так, жилплощадь в г. Уфа за 1919–1924 гг. сократилась на 20,0%[4]. Жилищный фонд Уфимского горсовета составлял всего 18,0% от жилищного фонда города. Все коммунальные дома, находящиеся в ведении горсовета, требовали капитального ремонта[5].

Сразу после октябрьской революции началась работа советских органов по национализации и муниципализации жилищного фонда, которая продолжалась на протяжении ряда лет. С момента восстановления советской власти в 1919 г. появилась необходимость в установлении норм для регулирования процесса заселения жилой площади, изымаемой у бывших

---

[1] СУ РСФСР. 1925. № 91. Ст. 662.

[2] *Ибакаев И.И.* Коммунально-жилищное строительство за 15 лет // 15 лет Советской Башкирии: сб. статей. Уфа, 1934. С. 212.

[3] Жилищное законодательство. Вып. 3. М., 1927. С. 12 – 13.

[4] ЦАОО РБ (далее Центральный государственный архив общественных объединений Республики Башкортостан). Ф. 1. Оп. 1. Д. 509. Л. 13.

[5] История Уфы. Краткий очерк. Уфа, 1976. С. 286.

Сведения об авторах

Алламуратова Лейсан Хакимьяновна (г. Уфа). Аспирантка, лаборант Института истории, языка и литературы УНЦ РАН.

Алексеенко Светлана Сергеевна (г. Уфа). Аспирантка Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН.

Абрамова Светлана Радиковна (г. Уфа). Ассистент Башкирского государственного университета. З

Ахатов Альберт Тагирович (г. Уфа). Кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН.

Ахмадуллин Вадим Кадимович (г. Нефтекамск). Старший преподаватель кафедры истории, истории государства и права Нефтекамского филиала Башкирского государственного университета.

Белевцова Виктория Олеговна (г. Москва). Кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Московского финансово – юридического университета.

Буранчин Азамат Мажитович (г. Уфа). Кандидат исторических наук, заведующий отделом Института гуманитарных исследований Республики Башкортостан.

Валиуллина Элиза Фирдавысовна (г. Бирск). Студентка IV курса Социально-гуманитарного факультета Бирского филиала Башкирского государственного университета.

Воробьева Светлана Леонидовна (г. Уфа). Кандидат исторических наук, хранитель фондов археологии Национального музея Республики Башкортостан, научный сотрудник Центра «Наследие».

Вятчина Мария Васильевна (г. Казань). Инженер кафедры археологии и этнологии Казанского федерального университета.

Гарифуллин Ильнар Зульфатович (г. Казань). Аспирант Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан.

Гущина Елена Геннадьевна (г. Казань). Директор этнографического музея Казанского федерального университета.

Евдокимова Олеся Васильевна (г. Пермь). Студентка V курса Исторического факультета Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета.

Егоров Димитрий Владимирович (г. Чебоксары). Кандидат исторических наук, доцент кафедры археологии, этнографии и региональной истории Чувашского государственного университета имени И.Н. Ульянова.

Ибрагимов Динар Илдарович (г. Бирск). Студент IV курса Социально-гуманитарного факультета Бирского филиала Башкирского государственного университета.

Ильясов Тимур Тагирович (г. Уфа). Кандидат исторических наук, ассистент кафедры истории РБ, археологии и этнологии Башкирского государственного университета.

Камалеев Эльвир Венерович (г. Уфа). Младший научный сотрудник Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН.

Колонских Александр Геннадьевич (г. Уфа). Младший научный сотрудник Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН.

Мазитов Вадим Радикович (г. Уфа). Кандидат исторических наук, Научно-издательский комплекс «Башкирская энциклопедия».

Маннапов Марсель Муритович (г. Уфа). Кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории, языка и литературы УНЦ РАН

Матюшин Петр Николаевич (г. Чебоксары). Кандидат исторических наук, доцент кафедры документоведения, информационных ресурсов и вспомогательных исторических дисциплин Чувашского государственного университета имени И.Н. Ульянова.

Медведев Владислав Валентинович (г. Магнитогорск) Кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры истории древнего мира и средних веков Магнитогорского государственного университета.

Надыршин Тимур Маратович (г. Уфа). Младший научный сотрудник Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН.

Сальманов Азат Салаватович (г. Уфа). Младший научный сотрудник Института истории, языка и литературы УНЦ РАН.

Самситдинов Ильфат Закиевич (г. Уфа). Кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории, языка и литературы УНЦ РАН.

Сергеева Евгения Валерьевна (г. Чебоксары). Младший научный сотрудник Чувашского государственного института гуманитарных наук.

Титова Татьяна Алексеевна (г. Казань). Доктор исторических наук, профессор кафедры археологии и этнологии Казанского федерального университета.

Фатхутдинова Айгуль Ильясовна (г. Уфа). Кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН.

Хабибуллина Зиля Рашитовна (г. Уфа). Кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН.

Хасанова Зифа Фаритовна (г. Уфа). Кандидат исторических наук, Научный сотрудник Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН.

Хусаинова Диана Ришатовна (г. Уфа). Студентка Башкирского государственного университета.

Шамсутдинова Наиля Кадымовна (г. Уфа). Кандидат исторических наук, научный сотрудник Института социально-политических и правовых исследований РБ.

Оглавление

Абрамова С.Р., Хусаинова Д.Р. Социально-экономические факторы, влияющиена межэтнические отношения (на примере Республики Башкортостан) 3-6

Алламуратова Л.Х. *Традиционная культура передвижения башкир (этап отправления в дорогу) 7-13*

Ахатов А.Т., Камалеев Э.В. К проблеме сохранения археологического наследия в городах Южного Урала (на примере г. Уфы) 14-19

Ахмадуллин В.К. Источники по биографии великого эмира Тимура и его государства 20-27

Белевцова В.О. Современная марийская свадьба в условиях городской среды. 28-34

Буранчин А.М. Башкиры в произведениях русских писателей: социокультурный аспект 35-45

Валиуллина Э.Ф. Культурно-политическая деятельность национальных союзов молодежи в Поволжье и на Урале (1918–1928 гг.) 46-51

Воробьева С.Л. Историко-культурный потенциал археологического микрорайона горы Курмантау (по итогам работ 2011 и 2012 гг.) 52-60

Гарифуллин И.З. Особенности возникновения и развития татарского театрального искусства в конце XX в. в Башкортостане 61-64

Евдокимова О.В. Вербальный и невербальный код в промысле коми-пермяцкого охотника 65-68

Егоров Д.В. Деятельность волостных судов в регулированиисемейно-бытовых отношений чувашей 69-73

Ибрагимов Д.И. Ценностные установки учащейся молодежисельских территорий в выборе будущей профессии 74-79

Ильясов Т.Т. Этнография башкир в новейший период 80-84

Камалеев Э.В. Современная свадьба татар в Республике Башкортостан *85-89*

Колонских А.Г. Историко-культурный потенциал Краснокамского района Республики Башкортостан 90-94

Мазитов В.Р. Из истории башкир по материалам родословий (шежере) 95-101

Маннапов М.М. Из истории функционирования региональных программ по культуры народов Российской Федерации (на примере башкир Самарской области) 102-112

Матюшин П.Н. Историко-этнологические «воспоминания» чувашей в период предвыборных кампаний второй половины 1930-х гг.: историко-психологический опыт изучения 113-118

Медведев В.В. Баня в народной культуре чувашей Башкортостана 118-126

Надыршин Т.М. Внедрение предмета «Основы религиозных культур и светской этики (ОРКСЭ)» в г. Уфе. 127-130